

SZKICE O GODNOŚCI CZŁOWIEKA

Redakcja naukowa

Marek Piechowiak

Tomasz Turowski

Zielona Góra 2012

RADA WYDAWNICZA

Krzysztof Urbanowski (*przewodniczący*),
Marian Adamski, Andrzej Maciejewski, Janusz Matkowski,
Maria Fic, Bohdan Halczak, Zdzisław Wołk, Michał Drab, Anna Walicka,
Beata Gabryś, Rafał Ciesielski, Ryszard Błażyński (*sekretarz*)



UNIWERSYTET
ZIELONOGÓRSKI

RECENZENT

Alfred Wierzbicki

REDAKCJA

Monika Nowecka

REDAKCJA TECHNICZNA

Jolanta Karska

KOREKTA

Dorota Poślednia

PROJEKT OKŁADKI

Alicja Błażyńska

© Copyright by Uniwersytet Zielonogórski
Zielona Góra 2012

ISBN 978-83-7481-481-2

OFICyna WYDAWNICZA UNIWERSYTETU ZIELONOGÓRSKIEGO

65-246 Zielona Góra; ul. Podgórna 50, tel./faks (68) 328 78 64

www.ow.uz.zgora.pl, sekretariatow@adm.uz.zgora.pl

Druk: Zakład Poligraficzny UZ

Spis treści

Przedmowa	5
Wojciech Żelaniec , O pojmowaniu godności człowieka	7
Eligiusz Piotrowski , Teologiczne uwarunkowania filozoficznej koncepcji osoby	21
Marek Piechowiak , Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja osoby i jej godności. Komentarz do <i>Summy teologii</i> , część I, kwestia 29, artykuł 1	35
Zdzisław Kalita , Leona Battisty Albertiego wizja człowieka i świata.....	49
Marta Kasztelan , Simone de Beauvoir o godności kobiety	75
Tomasz Mróz , Personalistyczna antropologia Wincentego Lutosławskiego	85
Jacek Uglik , Człowiek w społeczeństwie i historii. O poglądach antropologicznych Michała Bakunina.....	107
Joanna Dudek , Marii Ossowskiej ujęcie osoby, osobowości i godności.....	117
Paweł Łącki , Godność człowieka w etyce współczesnej. Przykład Otfrieda Höffego	131
Mariusz Wojewoda , Natura ludzka i wolność w ujęciu Roberta Spaemanna	149
Beata Frydryczak , Człowiek jako zbieracz wrażeń: między melancholią a radosną przemianą świata	165
Marcin Sieńko , CZŁOWIEK W LUSTRZE NOWOCZESNEJ TECHNIKI.....	175
Tomasz Turowski , Niewzruszony obserwator – podmiot decyzji moralnych. Wokół bioetyki Petera Singera	183
Peter Kunzmann , „Nic jak tylko ssaki”?.....	191

Marek Picchowiak

Przedmowa



Niniejszy tom zawiera opracowania dotyczące filozoficznej koncepcji godności człowieka. Autorzy mieli za zadanie podjąć problematykę tego, co dla człowieka specyficzne, co decyduje o jego wyjątkowości, co pozytywnie wyróżnia go w sposób, który skłania nas do mówienia o człowieku, że jest kimś, a nie czymś, że jest osobą. I nie chodzi tu wyłącznie o same słowa i nazwy (choć i one – jako wypracowane w kulturze narzędzia „oswajania” świata – nie są bez znaczenia), ale przede wszystkim o refleksję nad człowiekiem jako osobą. Rzeczą drugorzędną jest, czy to, co wyjątkowe, nazwiemy „godnością” czy w inny sposób.

Cele, które przyjęli poszczególni autorzy, nie obejmują wprost próby odpowiedzi na pytanie, czym jest godność. Niemniej jednak, przygotowując teksty do druku, daleki byłem od przekonania, że ich wartość, wyczerpuje się w prezentacji sposobów jej pojmowania. Nie mogłem oprzeć się myśli, że referowane poglądy, mimo dużej różnorodności i znacznych odmienności kontekstów teoretycznych (i nie tylko teoretycznych), w których występują, dotyczą tego samego. Jako redaktor (wraz z Tomaszem Turowskim) tego tomu będę w pełni usatysfakcjonowany, jeśli jego lektura przyczyni się do wyrobienia przekonania, że debata na temat godności nie jest debatą na temat pojęcia czy tworu kulturowego, ale jest debatą o czymś czy – raczej – o kimś; lub do przekonania, że jak dawniej, tak i dziś można i warto zastanawiać się nad sprawami dla człowieka fundamentalnymi, a zastanawiając się nad nimi, można i warto wychodzić poza ujęcia jednostronne, choćby były zaopatrzone w certyfikat zapewniający o tym, że są rezultatem najnowszych zdobyczy nauki.

Opracowania zamieszczone w niniejszym tomie powstały w ramach projektu przygotowanego w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego.

Wojciech Żetaniec
Uniwersytet Gdański

O pojmowaniu godności człowieka



Profesor Piechowiak zaprosił mnie do współautorstwa tego tomu; okazją był przyzwynek, który na temat godności ludzkiej zgłosiłem wcześniej¹. Zaproszeniem tym czuję się zaszczycony. Profesor prosił mnie też o wyłuszczenie mojej metody filozoficznej. Tego typu ogólności znajdują swoje skonkretyzowanie w dalszej części tekstu. Moja metoda polega na zbieraniu różnych obserwacji i wyciąganiu z nich wniosków. Obserwacje te są przy tym zarówno na poziomie przedmiotowym, czyli dotyczą samej godności, jaki i metapredmiotowym, czyli dotyczą dyskursu na temat godności. Z pewnych powodów, które zostaną podane we właściwych miejscach, obserwacje metapredmiotowe są – w przypadku problemu godności ludzkiej – szczególnie doniosłe.

Pierwszym takim powodem jest to, że pojęcie godności ludzkiej odznacza się pewną chwiejnością i niewyraźnością treści. Nie jest ono kartezjańską „ideą jasną i wyraźną”, i daleko mu do tego. Wykorzystują to skrętnie ci, którym z jakichś powodów jest to na rękę. Dla przykładu: pokazywana w Niemczech i kilku innych krajach wystawa pt. *Körperwelten*² – były to preparowane zwłoki ludzkie, w wielu wypadkach zwłoki ludzi, którzy zmarli śmiercią gwałtowną, w tym również skazańców – wzbudziła wielkie (i, rzecz można, zrozumiałe) protesty pewnych jednostek i środowisk. W protestach tych pojawiały się m.in. takie słowa, jak „godność ludzka”. Częściowo w odpowiedzi na te protesty powstała praca zbiorowa pt. *Schöne neue Körperwelten. Die Streit um die Ausstellung*³, w której jeden z autorów pisze: „Niezróżnicowane posługiwanie się takimi słowami, jak »profanacja zwłok«, »voveryzm«, »godność ludzka« [...] których

¹ W. Żetaniec, *Die Würde des Menschen. Ein kurzer bescheidener Vorschlag*, [w:] *Menschenwürde – Annäherung an einen Begriff*, red. R. Stoecker, Wien 2003, s. 193-200.

² Jej autorem był Gunther von Hagens, profesor uniwersytetu w Dalian (Chińska Republika Ludowa), postać dość kontrowersyjna.

³ *Schöne neue Körperwelten. Die Streit um die Ausstellung*, red. B. Tag, F.J. Wertz, Stuttgart 2001.

jednak nie definiuje się i nie uzasadnia nawet słowem, sprowadza te słowa do pustych frazesów”⁴.

W dalszym ciągu autor powyższego cytatu przedstawia sumaryczny przegląd stanowisk w sprawie godności człowieka (wokół tego samego tematu krąży też wiele innych przyczynków w tomie), i poddając je wszystkie – ze swojego stanowiska, które określić można ogólnie jako oświeceniowe – raczej de- niż konstruktywnej (jeśli wolno posłużyć się tu modnym wyrażeniem „dekonstrukcja”) krytyce, wysuwa wniosek, że spreparowane trupy wystawione na widok publiczny nie stwarzają żadnego realnego zagrożenia dla godności ludzkiej, która i tak prawdopodobnie jest ułudą. Czytając jego tekst, jak i wiele innych tekstów w omawianym tomie, odnosi się wrażenie, że „godność człowieka” – przynajmniej dla ich autorów – w rzeczy samej już stała się dawno *eine hohle Phrase*, pustym frazesem.

Zarówno dla M. Piechowiaka, jak i dla mnie określenie „godność ludzka” czy „godność osoby” nie jest pustym frazesem. Nie jest nim zapewne i dla autorów takich dokumentów prawnych, jak Powszechna deklaracja praw człowieka z 10 grudnia 1948

⁴ „Die undifferenzierte Verwendung von solchen Begriffen wie Totenruhe, Voyeurismus und Menschenwürde [...] ohne daß nur eine Silbe über ihre Bedeutung und Begründung gesagt wird, läßt diese Ausdrücke zu hohlen Phrasen werden”. F.J. Wertz, *Totenruhe, Leichenwürde und die Macht des Blicks*, [w:] *Schöne neue Körperwelten...*, s. 88-134, 111. Wertzowi można odpowiedzieć, że jeśli chodzi o „eine Silbe über die Bedeutung und Begründung” pojęć takich jak godność ludzka, to taka sylaba została sformułowana, a nawet wiele, jak wykazuje np. studium Eugenia Garina *La „Dignitas Hominis” e la letteratura patristica*, „Rinascita” 1938, nr 4, s. 102-146. Korzystam z reedycji u Giappichello: E. Garin, *La „Dignitas Hominis” de la letteratura patristica*, [w:] L. Sozzi, *La „Dignitas Hominis” dans la littérature française de la Renaissance*, Torino 1972, i literatura tam wymieniona, choćby J. Kamerbeek, jr., *La dignité humaine, esquisse d'une terminographie*, „Neophilologus” 1957, s. 243 nn. Kamerbeek znajduje tam nawiązania do problematyki godności człowieka u Malraux (*La condition humaine*), a podobne dałyby się znaleźć zapewne u wielu innych pisarzy, choćby u Conrada czy Szczepańskiego. Jeśli chodzi o literaturę patrystyczną u Garina, to jako pionierów koncepcji godności ludzkiej wymienia on Nemezjusza z Emezy (*De natura hominis*), Laktancjusza (*Institutiones divinae, De officio Dei*), którym przeciwstawia Arnobiusza (*Adversus nationes*) i Lotara dei Segni, „niegodnego” diakona-kardynała, późniejszego Innocentego III (*De contemptu mundi, De miseria condicionis humanae*). Ten ostatni w prologu do *De miseria* zapowiadał zresztą, że opisze „dignitatem humane nature, Christo favente”, nie wiem jednak, czy to kiedykolwiek zrobił. Oprócz tego, Garin wymienia św. Bazylego, Grzegorza z Nisy (*De officio hominis*) i Jana Filopona (*De officio hominis*). Jak pisze Garin, istotą tych koncepcji patrystycznych było: „quella divinizzazione dell'uomo, quell'accentuato valore dello spirito, quel far convergere tutta la realtà nella storia umana, a cui partecipa Dio medesimo”; E. Garin, dz. cyt., s. 26. Godność wg Ojców to, jak twierdzi Garin, głównie wolność wyboru, rozum, rozumne działanie, moralność i odpowiedzialność. Ostatecznie uzasadniona jest ona bóstwem i człowieczeństwem Chrystusa; Ojcowie lubili przeciwstawiać taką wizję człowieka wizji stoickiej jako mikrosmosu; E. Garin, dz. cyt., s. 37. Jan Filopon np. powiada (polemizując z Teodorem z Mopsuestu), że również pszczoła czy mrówka jest mikrokosmosem, i ona również wykazuje ślady organizacji społecznej. Ważny jest też wpływ (na myślicieli renesansu) tradycji hermetycznej (Pemander), Jana Szkota Eriugeny, Honoriusza z Augustodunum, Alana de Insulis (ten w *De planctu naturae* zauważył, że zmysłowość zamienia człowieka w zwierzę, a umysłowość go „in Deum transfigurat”), Abelarda, Wilhelma od św. Teodoryka i Szkoły św. Wiktora oraz filozofów arabsko-żydowskich, zwłaszcza zaś kabalistów.

r., Międzynarodowy pakt praw obywatelskich i politycznych z 16 grudnia 1966 r., Międzynarodowy pakt praw gospodarczych, społecznych i kulturalnych z 16 grudnia 1966 r. czy Konwencja o zwalczaniu dyskryminacji w dziedzinie oświaty z 14 grudnia 1960 r.⁵ W żadnym z nich nie można jednak znaleźć definicji tego wyrażenia.

Nie istnieje żadne ogólnie i powszechnie przyjęte, „kanoniczne” pojęcie godności ludzkiej. Marek Piechowiak rozważa je na przykład w ujęciu Tomasza z Akwinu i Immanuela Kanta w swoim eseju *Auf der Suche nach einer philosophischen Begründung der Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant*⁶. Znamienne jest to, że stanowią one właśnie dwa odrębne pojęcia. To ostatnie (Kant wypracował je w drugim rozdziale swoich *Podstaw metafizyki moralności*) zasadza się na koncepcji podmiotu moralnego jako celu samego w sobie. Marek Piechowiak skłania się raczej ku tomistycznej koncepcji godności osoby, która opiera się na tezie o szczególnym sposobie istnienia, właściwym osobie⁷. Istnienie nie jest treściowo-pojęciowe (sto talarów pomyślanych nie różni się niczym *treściowo-pojęciowym* od stu talarów rzeczywistych), więc jeżeli o godności ma stanowić właśnie sposób istnienia, nie może dziwić, że godność nie będzie jednoznacznie definiowalna. Jest to jednak zaleta pojęcia godności, jak sądzi M. Piechowiak, gdyż takie jego ujednoznacznienie, gdyby było możliwe,

⁵ Można tu dodać jeszcze: Międzynarodową konwencję w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji rasowej z 21 grudnia 1965 r. (preambuła), Konwencję w sprawie likwidacji wszelkich form dyskryminacji kobiet z 18 grudnia 1979 r. (preambuła), Konwencję przeciwko torturom i innemu okrutnemu, niehumanitarnemu lub poniżającemu traktowaniu lub karaniu z 10 grudnia 1984 r. (preambuła), Konwencję o prawach dziecka z 20 listopada 1989 r. (preambuła). O godności mowa jest także w art. 30 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej z 2 kwietnia 1997 r. oraz w konstytucji: hiszpańskiej, francuskiej, greckiej, irlandzkiej, niemieckiej (ta nienaruszalność godności ludzkiej stwierdza już w swoim pierwszym artykule), czy szwedzkiej. Konstytucja szwajcarska po nowelizacji w 1992 r. przewiduje nawet ochronę „godności stworzenia” („Würde der Kreatur”). Dokładnie mówiąc, w paragrafie 120, ustępie 2, konstytucja Konfederacji Szwajcarskiej głosi: „Der Bund [...] trägt [...] der Würde der Kreatur sowie der Sicherheit von Mensch [...] Rechnung” (niem.), „La Confédération [...] respecte l'intégrité des organismes vivants et la sécurité de l'être humain” (fr.), „La Confederazione [...] tiene conto della dignità della creatura nonché della sicurezza dell'essere umano” (wł.), „La confederaziun [...] tegna [...] quint da la dignitad da las creatiras sco er da la segirezza dals umans” (retorom.). Uderza tu ostrożność w zakresie określenia tego, co właściwie Konfederacja Szwajcarska dla tej „godności stworzenia” robi („trägt Rechnung, respecte, tiene conto...”), jak i brak słowa „godność” w sformułowaniu francuskim, co jest tym dziwniejsze, że gdzie wyżej (par. 119, ust. 2 i par. 119a, ust. 1) jest mowa o „protection de la dignité humaine”, tam i wersja frankofońska konstytucji nie unika „niewygodnego” słowa „dignité”. Ce qui n'est pas clair n'est pas français? Zresztą, o ochronie „godności stworzenia” mowa jest w konstytucji kantonu Aargau (Argowia) już od roku 1980.

⁶ M. Piechowiak, *Auf der Suche nach einer philosophischen Begründung der Menschenwürde bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant*, [w:] *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, red. Ch. Baumbach, P. Kunzmann, München 2010, s. 289-319.

⁷ Tenze, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 271-291; w kontekście prawa międzynarodowego zwł. s. 345.

prowadzić musi do nieuwzględnienia elementów, które są istotne dla zapewnienia osobie [ludzkiej – W.Ż.] pełnego rozwoju, albo [...] do przyjęcia za podstawę pewnego abstrakcyjnego modelu człowieka, co z kolei stanowi poważne zagrożenie wolności osoby⁸.

Nawet nie podzielaając wszystkich przesłanek filozoficznego systemu M. Piechowiaka, tych przejętych od Tomasza czy innych, nietrudno się zgodzić, że nadmierne ujednoznaczenie pojęcia godności mogłoby prowadzić do niepożądanych wyników, takich jak utożsamienie godności człowieka z pewnym typem („godnego”) wyglądu zewnętrznego, piastowanie określonych „godności” itp. Tu pojawiłyby się być może starorzymiska „dignitas”, „gravitas”, wrażenie powagi, dostojeństwa. Stąd niedaleko już do „le serieux”, powagi markiza de la Rochefoucaulda: „powaga to misterium ciała wymyślone dla ukrycia braków ducha”⁹. Z drugiej strony, jak zaznacza sam M. Piechowiak, godność jako szczególny sposób istnienia daje się jednak określić (choć w szerokich ramach) takimi zwrotami, jak np. „istnienie jako cel sam w sobie”, „szczególna jednostkowość i indywidualność”¹⁰.

Przyczyną tego rodzaju trudności z dookreśleniem treści pojęcia nie jest z pewnością, niedostatek literatury na temat godności. Jest ona bowiem obfita¹¹. W języku polskim istnieje chociażby tom *Zagadnienie godności człowieka*, pod redakcją Jana Czerkawskiego¹². Dwa stulecia po Tomaszu powstało np. dzieło Jana hrabiego Pico Mirandoli, *Mowa o godności człowieka*¹³. Utwór ten niektórzy uważają za sztandarowy

⁸ Tamże, s. 88. Chciałbym podkreślić, że M. Piechowiak wpisuje się tu w szerszą tradycję; w kontekście Cyceronowego zwrotu „cum dignitate otium” (do którego jeszcze powrócę) powiada Ch. Wirszubski: „The vagueness of this phrase is part of its usefulness”; Ch. Wirszubski, *Cicero's cum dignitate otium: A Reconsideration*, „Journal of Roman Studies”, 44 (1954), s. 1-13, 7.

⁹ „La gravité est un mystère du corps, inventé pour cacher les défauts de l'esprit”, F. de La Rochefoucauld, *Maximes et réflexions diverses*, Paris 1972, nr 257.

¹⁰ M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka...*, s. 271-291; w kontekście prawa międzynarodowego zwił. s. 345.

¹¹ Na przykład *Philosopher's Index* notuje ponad 1600 pozycji z „dignitas”, „dignité”, „Würde”, „dignidad” lub „godność” w tytule lub tekście streszczenia; a przecież indeks ten obejmuje, jak wiemy, tylko znikomą część współczesnego piśmiennictwa filozoficznego. Ostatnią znaną mi „oficjalną” wypowiedzią Kościoła katolickiego są *Theses de dignitate necnon de iuribus personae humanae*, przez Commissio Theologica Internationalis, „Gregorianum”, 66 (1985), s. 5-23. Z prac najnowszych godne zauważenia wydają mi się przyczynki młodego filozofa z Argentyny, Roberta Andorna, np. jego *The paradoxical notion of human dignity*, „Rivista Internazionale di Filosofia del diritto”, 78 (2001), s. 151-168; *Dignity of the person in the light of international biomedical law*, „Medicina e Morale” 2005, s. 91-105. Zob. też C.R. Miguel, *Human Dignity: History of an Idea*, „Jahrbuch des öffentlichen Rechts der Gegenwart”, 50 (2002), s. 281-299.

¹² *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994.

¹³ Dzieło napisane w 1486 r. jako mowa wstępna do mającej odbyć się następnego roku publicznej debaty nad 900 tezami hr. Jana w Rzymie. Ukazało się drukiem z inicjatywy siostrzeńca autora, Gianfrancesca, w 1496. Cytaty: G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scripta vari*, red. Eugenio Garin, Firenze 1942 (jest to podstawowe wydanie współczesne). Zob. W.C. Craven, *Giovanni Pico della Mirandola symbol of his age. Modern interpretations of a Renaissance philosopher*, Genève 1981; M.V. Dougherty, *Pico della Mirandola. New essays*,

„manifest” Renesansu¹⁴. W pierwszej części tego dzieła Pico stwierdza, że człowiek nie ma stałej natury, ale może stać się wszystkim, czym zechce:

Nie daliśmy ci stałej siedziby, ani własnej twarzy, ani jakiejś tobie właściwej funkcji, Adamie, byś mógł wedle własnego uznania i życzenia dobrać sobie i siedzibę, i oblicze, i funkcję. Inne stworzenia przymuszone są prawami określonej natury, które im przepisaaliśmy. Ty natomiast, nieprzymuszony żadnymi ograniczeniami, kierując się wolnym wyborem, w którego rękę cię umieściłem, przepiszesz sobie własną naturę. Umieściłem cię w środku świata, byś stąd tym wygodniej mógł się po świecie rozglądać. Nie uczyniłem cię stworzeniem niebieskim ani ziemskim, ani śmiertelnym ani nieśmiertelnym, abys, prawie swojej tylko woli podległy i dumny ukształticiel i twórca samego siebie, ukształtował się w tę formę, która najbardziej ci się spodoba. Możesz wyrodzić się w formy niższe, zwierzęce, albo odrodzić się w formie wyższej, boskiej, jeśli taka będzie twoja wola¹⁵.

Cambridge 2008. *Użyteczne Wprowadzenie (Introduction)* zawiera: G. Pico della Mirandola, *On the dignity of man*, red. C.G. Wallis i P.W. Miller, Indianapolis 1998.

¹⁴ Tak np. J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien*, Stuttgart 1952, s. 330: „eins der edelsten Vermächtnisse” Odrodzenia; E. Garin, *Introduzione*, [w:] G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate...*, s. 23: „l’Oratio, che è veramente il manifesto del Rinascimento”. Innych chwalców *Oracji* hr. Jana wymienia W.C. Craven, dz. cyt., s. 21 n. Są wśród nich: John Addington Symonds, André Chastel, Ernst Cassirer, Bruno Nardi, Paul Oskar Kristeller i Edgar Wind. Craven cytuje Santo Pignagnoli (s. 22), który stwierdza w artykule *Il problema Pico della Mirandola* („Convivium”, 32 (1964), s. 259-271), że koncepcja człowieka Pica nie stanowi dla współczesnych historyków problemu, ponieważ została przyjęta jako swego rodzaju dogmat. Jest to koncepcja człowieka jako „[sui] ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor”, suwerennego twórcy i kształciela samego siebie. Warto może odnotować, że do czasów Cassirera (*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* z 1927 r.) i Garina ocena wartości dzieła Pica nie zawsze była entuzjastyczna. Lynn Thorndike pisze w swoim monumentalnym dziele o historii magii i nauk doświadczalnych: „One cannot but feel that the importance of Pico della Mirandola in the history of thought has often been grossly exaggerated. What did he amount to, compared to Duns Scotus, or Baretolus, or Peter of Abano, or Lorenzo Valla? The darling of enthusiasts for the so-called Italian Renaissance [sic], his reputation must decline with its. Why should we today be compelled to assent to loose eulogies of the sublimity of his mind or the manysidedness of his learning? More of a scholastic disputant than a humanist, and not so good a Hebrew scholar as Raymond Martini or Nicholas of Lyra, he did little but add to medieval scholasticism”; L. Thorndike, *History of Magic and Experimental Science*, t. 4, Nowy Jork 1934, s. 484. Absolutny nadir oceny dzieła hrabiego Jana stanowi, według M.V. Dougherty’ego, zdanie IX wydania *Encyclopaedia Britannica* z 1894 r., gdzie czytamy m.in., że dzieła Pica „cannot now be read with much interest”; M.V. Dougherty, *Introduction*, s. 1, przyp. 1, [w:] *Pico della Mirandola. New essays*, red. M.V. Dougherty, Cambridge 2008, s. 1-12. W tekście można znaleźć wiele innych przykładów nader rozmaitej oceny dzieła Pica.

¹⁵ „Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habes et possideas. Definita caeteris natura intra praescriptas a nobis leges coeretur. Tu, nullis angustiis coeritus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam prefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde comodius quicquid est in mundo. Nec te celestem neque terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fctor, in quam malueris tute formam effingas. Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari”. G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente...*, § 5. Wszystkie teksty w tym opracowaniu są w przekładzie własnym.

Jakby tego było mało, Pico dodaje jeszcze tytułem komentarza te słowa:

O najwyższa szczodroblowości Boga Ojca, najwyższa i godna podziwu szczęśliwości człowieka. Któremu dane jest mieć to, czego sobie życzy, być tym, czym chce! Zwierzęta, już w chwili, gdy się rodzą, przynoszą z „matczyngo worka” (jak mówi Lucyliusz) wszystko to, co kiedykolwiek będą posiadały. Duchy wyższe od początku lub od wkrótce potem były tym, czym miały być przez nieskończone wieczności. Rodzącemu się człowiekowi Ojciec zaszczylił nasiona wszelakie i zarodki wszelkich form życia. Którekolwiek z nich człowiek będzie rozwijać, takie i owoce w nim przyniosą. [...] Któż z nas nie obdarzy podziwem kameleona? Lub w ogóle któż podziwiać będzie bardziej coś innego? Tę istotę, którą, jak powiedział Asklepios Ateńczyk, z powodu jej przekształcającej siebie natury, symbolizuje w misteriach Proteusz¹⁶.

Na pierwszeństwie aktu samokształtowania wobec własnej istoty czy natury, zdaniem wielu badaczy¹⁷, miałyby polegać szczególna godność człowieka. Wedle Cassirera, Pico odwraca scholastyczny porządek „operari sequitur esse”, z czego powstaje „esse sequitur operari”¹⁸. Brzmi to trochę jak Sartre’owskie „egzystencja poprzedza esencję”: czym się uczynisz, tym będziesz; przy czym, jak widać na podstawie powyższych cytatów, Pico nie posuwa się tak daleko, jak Sartre i nie twierdzi, by człowiek mógł się stwarzać ciągle od nowa.

Powstaje jednak pytanie, czy to, co mówi Pico w pierwszej części swej *Oracji*¹⁹, można brać dosłownie. Jak powiada Craven, „a literal understanding of God’s words to Adam [tj. tych wyżej cytowanych, o człowieku jako suwerennym twórcy swojej natury] „is almost universal among historians who discuss or refer to Pico’s ideas”²⁰. Jest to jednak również rozumienie zupełnie błędne, zdaniem amerykańskiego uczonego. Jego argumentacja ma za główną przesłankę użycie słowa „natura” w innych dziełach Pica, również tych pisanych w czasowym pobliżu *Oracji*, takich jak *Commento sopra una canzona de amore czy Heptaplus*. Jest to użycie (zdaniem Cravena) całkowicie jeszcze scholastyczne, zgodnie z którym natura każdego stworzenia, w tym także człowieka,

¹⁶ „O summam Dei patris liberalitatem, summam et admirandam hominis foelicitatem! Cui datum id habere quod optat, id esse quod velit. Bruta simul atque nascuntur id secum afferunt (ut ait Lucilius) e bulga matris quod possessura sunt. Supremi spiritus aut ab initio aut paulo mox id fuerunt, quod sunt futuri in perpetuas aeternitates. Nascenti homini omnifaria semina et omnigenae vitae germinalia indidit Pater. Quae quisque excoluerit illa adolescent, et fructus suos ferent in illo. [...] Quis hunc nostrum chamaeleonta non admiretur? Aut omnino quis aliud quicquam admiretur magis? Quem non immerito Asclepius Atheniensis versipellis huius et se ipsam transformantis naturae argumento per Protheum in mysteriis significari dixit”, G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente...*, § 6-7.

¹⁷ Takich jak Cassirer, Garin, Kristeller, zob. W.C. Craven, dz. cyt., s. 26 i n. Takie pojęcie godności ludzkiej przeciwstawia się, w ich ujęciu, pojęciu człowieka jako mikrokosmosu, które umieszczałoby go jednak poniekąd w hierarchii stworzeń, utrudniając wyróżnienie go spośród nich.

¹⁸ W.C. Craven, dz. cyt., s. 23.

¹⁹ Tytuł *Oratio de hominis dignitate* nadany całej rozprawie przez Gianfrancesca, siostrzeńca hr. Jana, jest zdaniem Cravena o tyle mylący, że odnosi się tylko do pierwszej części *Oracji* (W.C. Craven, dz. cyt., s. 27).

²⁰ W.C. Craven, dz. cyt., s. 28.

wyznacza granice i cele, które dane stworzenie może sobie stawiać, i które może osiągnąć²¹. Najbardziej wyraźnie takie rozumienie występuje w dziele *De ente et uno*, w którym Pico stwierdza, że każde stworzenie (człowiek, lew, kamień) pragną swego naturalnego dobra, które jest wyznaczone przez to, czym z natury są²². Trudno o bardziej wyrazistą rozbieżność z Sartre'owskim „egzystencja poprzedza esencję”. Pierwsza część *Oracji* jest tylko (lub aż) retorycznym wezwaniem do moralnego samodoskonalenia się człowieka, mającego polegać na poznaniu swoich zadanych własną naturą możliwości i najlepszym ich wykorzystaniu: „Niech przeniknie naszego ducha jakaś święta ambicja, byśmy, nie zadowolając się rzeczami przeciętnymi dążyli do najwyższych, z wszystkich sił (bo możemy je osiągnąć, jeśli zechcemy)”²³.

Pico stawia sobie za cel pobudzenie ambicji moralnej, przy czym w drugiej części swojej *Oracji* wyjaśnia, że samodoskonalenie powinno się dokonać na drodze studiów z zakresu filozofii moralnej (*per morem scientiam*), filozofii przyrody (*naturalis philosophiae lumine*) i teologii (*divinarum rerum cognitione*)²⁴ – tu hrabia Jan posługuje się stoickim schematem podziału filozofii w zastosowaniu do moralnego doskonalenia się²⁵, a jednocześnie angażuje się w żywy za jego czasów spór między filozofią a humanistyczną retoryką²⁶ — po stronie filozofii, ale z czynnym wykorzystaniem środków retorycznych. Słowem, pierwsza część jego *Oracji* poświęcona jest nie tyle godności człowieka, co godności filozofii²⁷.

Jak píše Craven:

Trudno zrozumieć, dlaczego historycy tak konsekwentnie wzdragali się przed uznaniem, że Pico mówił o porządku moralnym [w wyżej cytowanych fragmentach o godnym podziwu kameleonie itp., W.Ż.] metaforycznie. Powodem może było to, że jeśli ustalenie swojej natury przez wybór miałyby być metaforą, to nie ma w niej nic szczególnego. Wizja człowieka jako wzbijającego się wyżej lub spadającego niżej w zależności od swoich postępków należała [...] do ulubionych koncepcji wśród Ojców i autorów literatury duchowej XII wieku, i istnieje wersja szczególnie bliska Picowej, mianowicie pochodząca od Mikołaja z Kuzy²⁸.

²¹ Tamże, s. 32 i n.

²² „Est enim primo esse naturale rerum ut homini esse hominem, leoni esse leonem, lapidi esse lapidem, quod esse et naturalis bonitas individue sequitur... Sicut ergo omnia appetunt bonum, ita omnia appetunt esse et primo quidem appetunt bonitatem quae esse naturale consequitur”, G. Pico della Mirandola, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente...*, dz. cyt., s. 430–432. Cyt. za: W.C. Craven, dz. cyt., s. 33, przyp. 52.

²³ „Invadat animum sacra quaedam ambitio, ut mediocribus non contenti anhelemus ad summa adque illa (quando possumus si volumus) consequenda totis viribus enitatur”. G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, § 10, p. 50.

²⁴ Tamże, § 13, te trzy stadia nazywa Pico odpowiednio „purgari illos, illuminari. perfici”.

²⁵ W.C. Craven, dz. cyt., s. 36, przyp. 57. Chodzi o schemat stoicki, jaki znamy z Diogenesa Laertiosa, Plutarcha i Sextusa Empiryka.

²⁶ Tamże, s. 42.

²⁷ Tamże, s. 36.

²⁸ „It is difficult to see why historians have been so consistently unwilling to admit that Pico was speaking metaphorically of the moral order. The reason, perhaps, is that if man's choosing his nature is a metaphor, then there is nothing very remarkable about it. The idea of man rising or

Godność człowieka według Jana hrabiego Mirandoli polegałaby na zdolności do współdecydowania o swoim poziomie moralnym, co istotnie nie jest zbyt oryginalne.

Tak pojęta godność ludzka miałaby to do siebie, że byłaby w zasadzie nieutralna, pomijając choroby, nałogi czy inne stany patologiczne. Raną czy obrazą godności ludzkiej byłyby może takie zachowania, które dałyby się zinterpretować jako opierające się na założeniu, że dana osoba ludzka nie ma zdolności współdecydowania o swoim poziomie moralnym, że nie do niej kierują się słowa hrabiego Mirandoli: sięgaj po rzeczy najwyższe, bo możesz ich osiągnąć, jeśli zechcesz.

Z pewnością, takie sytuacje zachodzą. Jak mówi Schiller w swoim dystychu *Godność człowieka* (*Die Würde des Menschen*) z roku 1795: „Nic więcej o niej nie mówcie, proszę was. Daliście mu jeść i gdzie mieszkać, przykryliście jego nagość – godność pojawi się sama”²⁹.

Głód, bezdomność, nagość itp. nie zabierają nikomu, przynajmniej zasadniczo, zdolności do moralnego samodoskonalenia się ani podmiotowości moralnej, ale zwracają uwagę osoby ludzkiej na, mówiąc słowami Pica, „mediocra”³⁰, rzeczy średniej czy pośledniej wagi, np. jedzenie czy przyodziewek. Na tym tle dobrym przykładem literackim wydają się takie fragmenty z powieści Jana Józefa Szczepańskiego *Polska jesień*: „Wzięci do niewoli żołnierze polscy, brudni i głodni, wchodzą do jakiejś mijanej chłopskiej chaty, gdzie jest »czysto i ciepło«”³¹. Zostają tam gościnnie przyjęci – mogą się wreszcie umyć i najeść:

– Rany boskie, jacy to głodni! – uzałala się [gospodyni], widząc naszą łapczywość. – Jedzcie, jedzcie. Jak będzie mało, to dołożę.

Kiedy potem zapytałem ją, co jesteście winni, parsknęła z oburzenia.

– A cóż to? My jakie hadziaje, czy co? Jesteście między swoimi. Należy się wam. – Zapomnieliśmy, że należy się nam cokolwiek. Fakt, że ktoś o tym pamięta, był odkryciem przywracającym poczucie ludzkiej godności”³².

Dla całego piśmiennictwa poświęconego w jakimkolwiek stopniu problematyce godności ludzkiej charakterystyczne jest to, że na jedną wzmiankę o godności w sensie pozytywnym (czyż ona jest, w czym się ona przejawia) przypada wiele wzmianek o godności ludzkiej w sensie negatywnym (kiedy jest gwałcona, kiedy dzieje się jej ujma itp.). Podobnie jest u J.J. Szczepańskiego. Powyższy fragment powieści kon-

sinking according to the way he acts was [...] a favourite one among the Fathers and the twelfth-century spiritual writers, and there is a particularly close parallel to Pico's version of it in Nicholas of Cusa”. Tamże, s. 35.

²⁹ „Nichts mehr davon, ich bitt' euch! Zu essen gebt ihm, zu wohnen, / Habt ihr die Blöße bedeckt, gibt sich die Würde von selbst”. F. Schiller, *Werke*, t. 1, Hamburg 1983, s. 242.

³⁰ Zob. przypis 23.

³¹ J.J. Szczepański, *Polska jesień*, Warszawa 1998, s. 300.

³² Tamże, s. 300 i in.

trastuje np. z opisem zachowania niemieckiego dowództwa konwoju jenieckiego, które wymyśla sobie takie „zabawy”, jak chociażby zmuszanie żołnierzy do proszenia o jedzenie w postawie klęczącej i następnie filmowanie tej sceny³³. W innym miejscu Szczepański opisuje:

Major dowodzący naszym konwojem postanowił widocznie wyrównać niesprawiedliwość polskiego aparatu mobilizacyjnego. Zrobił to na swój osobisty sposób. — Wer hat eine Decke oder einen Mantel, muss eine Decke oder einen Mantel abgeben [Kto ma koc lub płaszcz, musi go oddać] — zapowiedział. Na dany przez niego sygnał nieszczęsne obdartusy [byli to źle zaopatrzeni jeńcy z innego oddziału] rzucili się z góry pomiędzy nas. Wąwóz wypełnił się szamotaniną, przekleństwami i krzykiem. Wielu broniło swojego mienia pięściami. Niemcy przyglądali się temu ze zбочa jak jakimś igrzyskom, śmiejąc się na całe gardło. W ich śmiechu było coś niesamowitego. Nigdy nie widziałem, żeby ludzie śmieli się w ten sposób. To nie była wesołość. Poryk brutalnego triumfu. Wybuch ponurej satysfakcji na widok ludzkiego poniżenia. Owo mrużenie oczu, wyszczerzanie zębów i wydawanie gardłowych, spazmatycznych dźwięków nie pochodziło na pewno z poczucia humoru, ale z barbarzyńskiej dumy, że to oni właśnie, czysti, dobrze ubrani i syci, stoją ponad chaosem nędznego mrowiska³⁴.

Temu fragmentowi pokrewna wydaje się nadzieja tak wyrażona przez Władysława Broniewskiego w wierszu *Żydom polskim*: „Każdy człowiek otrzyma wolność, kęs chleba i prawo / i jedna powstanie rasa, najwyższa: ludzie szlachetni”³⁵.

„Człowiek szlachetny” jest zapewne, czymkolwiek jest skądinąd i w innych aspektach, również człowiekiem o nienaruszonej godności i świadomości, że jest ona nienaruszona.

Filozof badający zagadnienie godności człowieka ma do wyboru zasadniczo dwie drogi: albo szukać rozwiązań systemowych, w których syntagmie „godność człowieka” przypisane będzie pewne znaczenie techniczne czy półtechniczne, w każdym razie mniej czy bardziej odległe od potocznego; albo zacząć od (co nie znaczy koniecznie: skończyć na) fenomenologii. Pierwszy rodzaj rozwiązań przyjmują i Tomasz, i Kant, i Pico, i Piechowiak. Moje ostatnie rozważania zaprowadziły mnie natomiast w pobliże fenomenologii. Rozwiązania systemowe są z pewnością „lepsze”, „poważniejsze”, mają za to tę wadę, że nie są łatwe do zrozumienia (co pokazuje np. wzmiankowana wyżej kontrowersja w sprawie Pica i jego *Oracji*), a wyrażenie interesujące „konsumenta”

³³ Tamże, s. 298. Ale oto godna odpowiedź polskiego żołnierza: „Wiecie, co te pierony wydziwiają? Kozali chopom pokłękać. Gadają, że to bez tóż [po to], aby się nie cisnęli. Ale tego nie doczekają, żebych ja przed onymi klęko!” tamże, s. 299.

³⁴ Tamże, s. 303. Coś podobnego, ale w znacznie powiększonej skali okrucieństwa, znajdujemy u Zofii Kossak-Szczuckiej (*Z odchłani*, Warszawa 2004); np. gdy mowa jest o radzieckich więźniach mrożonych głodem na terytorium przyszłego obozu kobiecego w Birkenau, którym Niemcy rzucali zgnite ziemniaki i cieszyli się, obserwując rozpaczliwe walki tych nieszczęśników, którzy w końcu istotnie wymarli z głodu. Książka Kossak-Szczuckiej jest w ogóle doskonałym studium przypadku systemu, którego celem było pozbawienie człowieka godności, ale również studium umiejętności jej zachowania. I tutaj jeśli już godność ludzka się ukazuje, to w zimnym świetle swojego biegunowego przeciwieństwa.

³⁵ *Żydom polskim. Pamięci Szmula Zygielbojma*. Wiersz pochodzi z roku 1943.

filozofii również i poza takim systemowym kontekstem może nie być łatwo definio-
walne w języku pozasystemowym, np. potocznym. Kłopot z fenomenologią – i to nie
dopiero tą transcendentalną, późnohusserlowską, ale już i z tą opisową, „realistyczną”,
halle-getyngęńską, stawiającą sobie za cel jedynie „powrót do rzeczy samych” i bezza-
łożeniowy opis tego, co i jak dane³⁶ — jest z kolei taki, że nie wszystkim podmiotom
„dane” jest zawsze to samo i w taki sam sposób. Możliwe zresztą, że i trudność rozwią-
zań systemowych ma to samo źródło. Z kolei opisy fenomenologiczne wykraczające
nieco poza banal i wiedzę potoczną narażone są na niebezpieczeństwo jednostronności
i apodyktycznego dogmatyzmu („ja to tak właśnie widzę i to z absolutną oczywi-
stością”), czego może akurat nie było widać w zaprezentowanych powyżej cytatach
literackich.

Fenomeny „widziane” jednak (w swoim czasie) przez większość są jednak spe-
tryfikowane w języku, a dokładniej: w znaczeniach słów – tu rola filologii i filozofii
analitycznej typu oksfordzkiego (*ordinary language philosophy*). Dlatego, jeśli przyjąć
założenie, przynajmniej moim zdaniem nie bardzo kontrowersyjne, że polskie słowo
„godność” wywodzi się znaczeniowo (choć nie formalnie) od łacińskiego „dignitas”,
celowe będzie odwoływanie się do filologii i zbadanie znaczeń tego ostatniego słowa,
jakie miało ono w epoce, gdy łacina była jeszcze językiem żywym, czyli mniej więcej
do VI w. po Chrystusie. Wyczerpująca analiza takich znaczeń wymagałaby, rzecz jasna,
zestawienia jak najpełniejszego korpusu tekstów łacińskich z tego okresu, a byłby on
objętościowo bardzo duży. Dobrym punktem wyjścia do badań jest hasło „dignitas”
(i „dignus”³⁷) z *Thesaurus linguae latinae, editus auctoritate et consilio academiarum
quinque germanicarum berolinensis gottingensis lipsiensis monacensis vindobonensis*³⁸.
Jest to materiał dosyć obszerny, więc aby nie przekraczać rozsądnej objętości tego
przyczynku – zebrałem pewną liczbę wystąpień słowa „dignitas” w tekstach Cyncera,
mistrza prozy łacińskiej (który zresztą i w sprawie tego, co to słowo mogłoby ozna-
czać, miał niejedno do powiedzenia) i stwierdziłem, że już one same dają dość dużo
informacji na temat tego, co to łacińskie słowo³⁹ znaczyło w „złotym”, cynceroniańskim,
okresie tego języka.

³⁶ Obszerną i pouczającą antologię tekstów o i z tego rodzaju fenomenologii jest *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, red. S. Besoli i L. Guidetti, Macerata 2000.

³⁷ *Thesaurus Linguae*: 5, Lipsiae 1910, szp. 1142-1153.

³⁸ Dz. cyt., szp. 1133-1140. Dostępny w internecie jest łacińsko-angielski słownik Lewisa i Shorta; tamże hasło *dignitas* znajduje się po adresem URL wraz z odrobiną użytecznej statystyki: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.04.0059:entry%3Ddignitas>.

³⁹ Celowe wydaje się podanie paru informacji z zakresu etymologii. Julius Pokorny w swoim słowniku etymologii indoeuropejskich (*J. Pokorny, Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch*, t. 1. Bern–München 1959, s. 190) reprezentuje pogląd, że słowa te: „dignus”, „dignitas” związane są z sanskryckim *dasyaśati*, czci; greckim δέκομαι, akceptuję; δόκω, powiadam; δόξα, δόγμα; staroirlandzkim *dech*, najlepszy; łacińskim *deceo, decet, decus (decoris), decorum*. W sumie, można wyrazić pogląd, że rdzeń ten w prajęzyku indoeuropejskim miał

Zebraane w dziełach Cyncerona znaczenia wyrazu „dignitas” – w ujęciu sumarycznym prezentują się następująco:

- wartość „wsobna” danej rzeczy (w odróżnieniu od np. pożytków, które ona przynosi)⁴⁰;
- moc normatywna instytucji społecznej, np. małżeństwa⁴¹;
- znaczenie, wpływ, np. w państwie⁴²;
- pozycja, ranga, znaczenie, „status” w dzisiejszym znaczeniu tego słowa („symbol statusu”)⁴³;
- zachowanie się z godnością, godna postawa, godna pewność siebie, „Selbstbewußtsein”⁴⁴;
- reputacja, dobra sława, mir⁴⁵;
- korelatywnie do poprzedniego: szacowność, bycie godnym szacunku, poważania⁴⁶, głównie dzięki odpowiadaniu pewnym normom *decorum*⁴⁷;
- szacowna pozycja społeczna⁴⁸;
- to, co się należy, czego jest się „godnym”⁴⁹;

znaczenie wyrażające tak czy inaczej pojętą stosowność, właściwość, odpowiedniość, słuszność, trafność czy temu podobne. Być może niedaleko leży tu – znaczeniowo, choć oczywiście nie etymologicznie – niemieckie *Vortrefflichkeit*. W języku polskim, jak za A. Brücknerem (*Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1985) zauważa M. Piechowiak, *godność* wywodzi się od słowa *god* pierwotnie znaczącego tyle, co czas; *god* to również stosowna, uroczysta pora, święto; *godne* zaś jest coś, co jest właściwe, odpowiednie, stosowne, zacne, znaczne; zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka*, dz. cyt., s. 271.

⁴⁰ M.T. Cynceron, *De inventione*, księga II, rozdział 55. W tym samym miejscu zresztą Cynceron definiuje „dignitas” tak: „dignitas est alicuius honesta et cultu et honore et verecundia digna auctoritas”, *godność* (czyjaś) to tej osoby godna szacunku i czci reputacja (co oczywiście nie jest jedynym możliwym tłumaczeniem tej frazy).

⁴¹ Tenże, *Pro Cluentio*, rozdz. 12, akapit 35. Małżonkowie nie byli (w konkretnym przypadku) powiązani taką mocą, ale wspólnotą zbrodni.

⁴² Tenże, *Listy do Attyka*, ks. I, list 13, ak. 2; *In Catilinam*, ks. IV, r. 4, akapit 7.

⁴³ Tenże, *Listy do Attyka*, ks. I, list 13, ak. 6; w tym miejscu idzie o to, że konsul Messalla kupił sobie dom za pożyczone pieniądze; zdaniem Cyncerona ma to dowodzić, że *with a little help from one's friends* nie jest niestosowne prokurować sobie symbole statusu, jak to uczynił on sam (symbolem statusu był dom na Palatynie kupiony za niewłasne pieniądze przez Ojca Ojczyzny, zob. D. Lange, *Two financial maneuvers by Cicero „The Classical World”*, 65 (1972), s. 152-155.

⁴⁴ Np. M.T. Cynceron, *Epistulae ad familiares*, ks. I, list 2, ak. 4 tenże, *Listy do Attyka*, ks. I, list 16, ak. 9.

⁴⁵ Tenże, *De oratore*, ks. I, rozdz. 4, rozdz. 5; tenże, *In Vatinius*, rozdz. 3, ak. 8. Tu „dignitas” występują w sąsiedztwie takich pojęć jak „sempiterna gloria”, „splendor clarissimus”, a także „sordes” (brudy). Zob. też tamże, rozdz. 6, ak. 15.

⁴⁶ M.T. Cynceron, *Pro Cluentio*, rozdz. 5, ak. 12.

⁴⁷ Słowo o tym samym rodowodzie, co „dignitas”, zob. przyp. 39.

⁴⁸ Np. taka, jaką Senat zwrócił Cynceronowi po jego powrocie z wygnania: M.T. Cynceron, *Post reditum in senatu*, rozdz. I, ak. 1, 2.

⁴⁹ Tenże, *Epistulae ad familiares*, ks. I, list 2, ak. 3. Chodzi w tym miejscu o to, że Pompejusz popiera na forum senatu zamysł, by powierzyć Publiuszowi Lentulusowi, podówczas prokonsulowi Cylicji, misję restauracji króla Egiptu Ptolemeusza Auletesa, wygnanego przez swych poddanych.

- polityczny autorytet⁵⁰, i wreszcie:
- znaczenie w życiu publicznym⁵¹.

To ostatnie znaczenie wydaje się w pewnym sensie ważniejsze, wyrazistsze od pozostałych – przynajmniej w języku Marka Tulliusza. Na tyle, że ściągnęło na siebie uwagę uczonych, np. wzmiankowanego wyżej Wirszubskiego⁵². *Otium cum dignitate*: żyć *in otio* – to znaczy żyć prywatnie, nie sprawując urzędów, a zarazem coś znaczyć w państwie. Zresztą, „*otium cum dignitate*” czy „*otiosa dignitas*” jest jednym z najważniejszych pojęć filozofii politycznej Cicerona⁵³. Jest to jednak pojęcie bardzo trudne do interpretacji i do wyrażenia w języku innym niż klasyczna łacina. R. Gardner⁵⁴ w wyjaśnieniach do swojego tłumaczenia oracji *Pro Sestio* wymienia takie przekłady, jak: „czas wolny spędzany z godnością” („*leisure accompanied with dignity*”), „bezpieczeństwo społeczne” („*social security*”), „spokój i zaszczyty” („*la tranquillité et les honneurs*”), „odpowiedzialne, skuteczne i poważane rządzenie” („*a responsible, effective, and respected government*”), zaznaczając przy tym, że jego własne, dosłowne:

Widoki na kierowniczą rolę w tej restauracyjnej misji – oto *dignitas* Publiusza Lentulusa. Zob też: tamże, list 4, ak. 2.

⁵⁰ Tenże, *Post reditum in senatu*, rozdz. 5, ak. 5. W *Post reditum ad Quirites*, rozdz. 1, ak. 4, Ciceron powiada: „*Iam vero honos, dignitas, locus, ordo, beneficia vestra, quamquam mihi semper clarissima visa sunt, tamen ea nun renovata illustriora videntur, quam si obscurata non essent*”. Autor angielskiego przekładu tłumaczy to miejsce z większym może retorycznym splendorem niż potrzeba: „*Again, though office, reputation, position, rank, and promotions bestowed by you have always been accounted by me brightest of ornaments, yet in their renewed effulgence they seem more radiant than had their light been never dimmed*”, Cicero, *The Speeches with an English translation. Pro Archia Poeta – Post Reditum in Senatu – Post Reditum Ad Quirites – De Domo Sua – De Haruspicum Responsis – Pro Plancio*, przeł. N.H. Watts, London: Heinemann, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965, s. 103-105. Nie tylko zresztą w tłumaczeniu daje się zauważyć u Cicerona pewne „zadęcie”, i słusznie chyba pisze Johan N. Madvig: *Sunt hae orationes tumidae [...] sed Ciceronis sunt, de statu deiecti, pristinum dignitatis et auctoritatis fastigium neque firmis viribus neque constanti et gravi animo repetentis*, dz. cyt., s. 47.

⁵¹ M.T. Ciceron, *De oratore*, ks. I, ak. 1. Patrzącemu w przeszłość Ciceronowi „*illi videri solent [perbeati fuisse], qui [...] eum vitae cursum tenere potuerunt, ut vel in negotio sine periculo, vel in otio cum dignitate esse possent*”.

⁵² Zob. przypis 8.

⁵³ „*Otium cum dignitate*” to stan państwa, który mają na celu „*optymaci*”, najlepsi (w sensie moralnym – „*qui neque nocentes sunt nec natura improbi nec furiosi nec malis domesticis impediti*”, M.T. Ciceron, *Pro Sestio*, rozdz. 45) obywatele republiki. *Ci rei publicae gubernatores* mają to jedno *propositum*: „*Id quod est praestantissimum maximeque optabile omnibus sanis et bonis et beatis, cum dignitate otium*” (tamże). W następnym rozdziale swej oracji Ciceron wyjaśnia, jakie są fundamenty takiej *otiosae dignitatis*: „*religiones, auspicia, potestates magistratum, senatus auctoritas, leges, mos maiorum, iudicia, iuris dictio, fides [kredyt, W.Ż.], provinciae, socii, imperii laus, res militaris, aerarium*”. Na ten temat zob. Ch. Wirszubski, *Cicero's cum dignitate otium...*, dz. cyt. Podobno istnieje na ten temat praca P. Boyancé'a z roku 1941, ale nie udało mi się do niej dotrzeć.

⁵⁴ Cicero, *The Speeches Pro Sestio and In Vatinius*, przeł. R. Gardner, London–Cambridge, Mass. 1964.

„spokój z godnością” („peace⁵⁵ with dignity”) może oznaczać „pewien zbawienny stan ku korzyści całego Państwa; pokój i spokój dla mas, wolność od wewnętrznych waśni” („a salutary condition for the benefit of the whole State: peace and quietness for the masses, freedom from civil discord”)⁵⁶. W przypadku „dignitas”, Gardner wyjaśnia, że słowo to, „[...] używane w odniesieniu do jednostek, oznaczało rangę, prestiż, cześć Rzymianina zajmującego stanowiska publiczne, to, co zajmujący takie stanowiska uważał, że mu się należy” („when used of individuals [...] meant the rank, prestige, honour of a Roman public man, what its possessor claimed as his due”)⁵⁷. Była, mówiąc nawiasem, również *dignitas* państwa⁵⁸.

Powyższe zestawienie nie jest oczywiście wyczerpujące, dla Cyncerona, ani tym bardziej poza nim. U Cezara znajdujemy np. takie znaczenie słowa „godność”, które można oddać jako „pozór dostojeństwa”. Zaplanowana przez Gajusza Juliusza przeprawa przez Ren (w czasie wojny galijskiej) nie mogła polegać na zwyczajnym przepłynięciu rzeki łodziami czy tratwą, gdyż: „Cezar uznał przebycie [rzeki] łodziami za nie dość bezpieczne i nieodpowiadające godności własnej i ludu rzymskiego”⁵⁹.

Notabene: „godności własnej i ludu rzymskiego”, a nie: „ludu rzymskiego i własnej”. Widocznie Cezar miał wysokie mniemanie o swojej godności. Jego most – konstrukcja, której wzniesieniem, gdzieś w pobliżu Andernach, niedaleko Koblenckiej⁶⁰, wprowadził w popłoch zabobonnych Germanów – przeszedł do historii.

Niezależnie jednak od tej różnorodności, odnajdujemy tu pewien wspólny mianownik: to, że godność (a raczej *dignitas*, ale – jak zaznaczyłem wyżej – wychodzę z zało-

⁵⁵ R. Gardner uważa, że „otium” w kontekście życia publicznego to „tranquillity and freedom from civil discord”; tamże, s. 302.

⁵⁶ Tamże, s. 304.

⁵⁷ Tamże, s. 302.

⁵⁸ Oto parę stosownych cytatów: M.T. Cynceron, *Pro Sestio*, rozdz. 1, ak. 1: „Si quis [...] mirabatur, quid esset, quod pro tantis opibus rei publicae tantaque dignitate imperii nequaquam satis multi cives forti [...] invenirentur [...]”. „Pomimo zasobów i prestiżu państwa nie znajdują się obywatele odważni”. Tamże, rozdz. 3, ak. 7: „Possum multa dicere de liberalitate [Sestiusza – W.Ż.], de domesticis officis, de tribunatu militari, de provinciali in eo magistratu abstinentia; sed mihi ante oculos obversatur rei publicae dignitas, quae me ad sese rapit, haec minora relinquere hortatur”. Tamże, rozdz. 5, ak. 12: „[...] est intellectum, per se ipsum senatum populumque romanum sine militum praesidio tueri facile maiestate sua dignitatem eorum, qui salutem communem periculo suo defendissent”. Tenże, *In Catilinam*, ks. III, rozdz. 12, ak. 27: „Magnum enim est in bonis praesidium quod mihi in perpetuum comparatum est, magna in re publica dignitas quae me semper tacita defendet, magna vis conscientiae quam qui neglegunt, cum me violare volent, se ipsi indicabunt”. „Majestat republiki, który, milczący, będzie bronił Marka Tulliusza”. Tamże, ks. IV, rozdz. 1, ak. 1: „Mihi, si haec condicio consulatus data est ut omnis acerbitates, omnis dolores cruciatusque perferrem, feram non solum fortiter verum etiam libenter, dum modo meis laboribus vobis populoque Romano dignitas salusque pariatur”. „Aby zapewnić majestat i bezpieczeństwo senatowi i ludowi rzymskiemu”.

⁵⁹ „Caesar [...] navibus transire neque satis tutum esse arbitrabatur neque suae neque populi romani dignitatis esse statuebat”. Tenże, *De bello gallico*, ks. IV, rozdz. 15, ak. 1.

⁶⁰ R.C.M. Gilles, *How Caesar bridged the Rhine*, „The Classical Journal” 64 (1969), s. 359-365, 359.

żenia, że pierwsza wywodzi się znaczeniowo z drugiej) u Cyncerona (u starożytnych Rzymian w ogóle?) była czymś, co powstawało i/lub utrzymywało się w istnieniu dzięki czy za sprawą różnych relacji społecznych, takich np. jak: cieszenie się miernem w społeczności politycznej, możliwość wpływania na bieg jej spraw, otrzymywanie od niej tego, czego jest się godnym itp. Jak daleko stąd do autoteologicznej podmiotowości moralnej (Kant), czy szczególnego, jednostkowego sposobu istnienia (Tomasz Piechowiak), czy nieumiejszczenia w jakimkolwiek określonym miejscu w Kosmosie (Pico) – zwłaszcza do tego ostatniego!

Ciekawym zadaniem filozoficznym byłoby zbadanie, na jakich drogach i w jaki dokładnie sposób nastąpiło w myśli europejskiej przesunięcie zainteresowania (w koncepcji godności) z jednostki w relacjach społecznych na jednostkę postrzeganą, jeśli nie w izolacji, to w abstrakcji od tych relacji. Nie wyda się zapewne Czytelnikowi zbyt ekscentryczną hipoteza, że zmiana ta dokonała się pod takim czy innym wpływem chrześcijaństwa, a dokładniej – pod wpływem szczególnej, właściwej tej właśnie religii koncepcji jednostki ludzkiej jako osoby, *individua substantia*⁶¹, z wszystkimi ontologicznymi konsekwencjami tego ujęcia; ale problem tkwi właśnie w dokładnym mechanizmie wywierania tego wpływu. Tematu tego jednak (w tym eseju) się nie podejmę.

⁶¹ Dla pogłębienia rozumienia tej formuły zob. pracę przywołaną w przypisie 1.

Eligiusz Piotrowski
Uniwersytet Szczeciński

Teologiczne uwarunkowania filozoficznej koncepcji osoby



Istnieje niewiele zagadnień, w których nad wyraz dobitnie widać wpływ chrześcijaństwa na obraz człowieka, jak w przypadku pojęcia osoby. Wprawdzie sam termin pochodzi z przedchrześcijańskiej starożytności, jednak właściwe określenie swoich treściowych znaczeń, dzięki którym osobowość stała się treścią godności człowieka, zdobyło to pojęcie dzięki chrześcijaństwu*.

Taki tytuł mogłaby nosić solidna monografia, licząca przynajmniej kilkaset stron. W moim przedłożeniu ograniczę się tylko do wskazania rozstrzygających zależności pomiędzy filozoficznym mówieniem o osobie (w domyśle – ludzkiej) a rozwojem doktryny chrześcijańskiej. Będzie to szkic zagadnień, które – moim zdaniem ze szkodą dla każdej antropologii – zbyt często pozostają w zapomnieniu. Problem zarysuję w czterech punktach chronologicznych: starożytność, średniowiecze, współczesność i zadania na przyszłość.

Starożytność

Dziedzictwo starożytności mówi nam w sposób nad wyraz klarowny, że pojęcie osoby, które w dziejach myśli odegra ważną rolę, wiąże się w sposób nierozzerwalny ze spotkaniem trzech światów: judaizmu, filozofii greckiej i chrześcijaństwa.

Jednym z pierwszych źródeł, które trzeba wziąć pod uwagę, rozważając pojęcie osoby w starożytności, jest Stary Testament. Człowiek, poruszając się w przestrzeni wiary w stwórczy akt Boga, sam będąc ukoronowaniem dzieła stworzenia, staje wobec absolutnie suwerennego i absolutnie wolnego Boga, który jako „osoba” zwraca

* W. Pannenberg, *Grundfragen systematischer Theologie 2*, Göttingen 1980, s. 80. Oczywiście, znajdziemy próby, które w założeniu mają na celu wyjaśnienie pojęcia osoby, sięgając do korzeni antycznych, bez jakiegokolwiek odniesienia do tradycji chrześcijańskiej, np. D. Heinrich, *Die Trinität Gottes und der Begriff der Person*, [w:] *Identität*, red. O. Marquard, K. Stierle, München 1979, s. 613 i n.

się do człowieka i uzdalnia go do udzielenia odpowiedzi. Dialog pomiędzy Bogiem i człowiekiem trwa nieprzerwanie w historii zbawienia. Niepowtarzalność owej relacji człowieka z Bogiem jest dla tego pierwszego konstytutywna.

Pojawiające się w przedchrześcijańskiej literaturze starożytnej pojęcie osoby miało zdecydowanie inne znaczenie niż to, którym posługujemy się dzisiaj. Znaczy ono w zasadzie tyle, co dzisiejsze określenie „ktoś”, w sensie znaczenia, ważności i pozycji, czy też w uwarunkowaniach prawnych.

Chrześcijaństwo podjęło problematykę osoby przymuszone koniecznością teologicznej refleksji nad dwoma fundamentalnymi prawdami: z jednej strony Jezus Chrystus i relacja jego boskiej i ludzkiej natury, z drugiej zaś jedność i troistość w Bogu. To właśnie dzięki teologicznym analizom zasadniczo beztreściowe i pierwotnie niefilozoficzne słowo „osoba” zyskało na znaczeniu i weszło na stałe do dziedzictwa kultury europejskiej i światowej.

W tradycji chrześcijańskiej termin „osoba” pojawia się w tekstach Tertuliana¹. Z jego pomocą podejmował on problem, jaki ujawnił się w początkach formowania się doktryny chrześcijańskiej, a który związany był (i jest) z fundamentalną dla chrześcijaństwa prawdą na temat Boga. Problem ten obejmuje dwa zagadnienia dotyczące Jezusa Chrystusa: w związku z wiarą w Bóstwo Jezusa Chrystusa – pytanie o to, ilu jest Bogów; oraz pytanie o stosunek dwu natur w Chrystusie, natury boskiej i ludzkiej. Przy okazji rozstrzygnięcia tych kwestii trzeba było znaleźć najodpowiedniejsze sformułowania, pojęcia, którymi w sposób komunikatywny można by wyrazić wiarę i opisać doświadczenie, które stało się udziałem nowej wspólnoty. To, że istnieje jeden Bóg, jest dla Tertuliana sprawą nad wyraz oczywistą, jak oczywistą jest to, że mamy do czynienia z *trinitas*, w której są trzy *personae*. Wprowadzenie obu zastosowań znaczeniowych jest właśnie dziełem Tertuliana. W jego rozumieniu osoba jest konkretnym indywiduum, posiadającym szczególne własności i rysy. Osoba w Bogu, jest pojedynczym i nieredukowalnym podmiotem działań. Główna teza Tertuliana brzmi: „Tres unum sunt, non unus” („Trzej stanowią jedno, a nie jednego”)².

Teologia, opisując fenomen osoby, posługuje się metodą filozoficzną, to znaczy nie sięga do argumentacji nadprzyrodzonej. Nie chodzi też o stwarzanie filozoficznej podbudowy dla teologicznych rozważań. Od początku fenomen osoby rozpatrywany jest w perspektywie wewnątrztrynitarnej relacji osób.

W procesie formowania się prawd wiary, ujmowania w pojęcia tego, w co wierzone, termin „osoba” staje do walki o pierwszeństwo z greckimi wyrażeniami *prosopon* i *hypostasis*. Nie może to dziwić, jeśli weźmie się pod uwagę „łacińskie położenie” Rzymu i papieżstwa.

¹ Tertulian, *Adversus Praxeos*, 6,1; 6,8; 18,12.

² Tamże, 25,1.

Jeśli sięgniemy po słownikowe znaczenie terminu *persona*, to na pierwszym miejscu znajdziemy maskę, na drugim miejscu osobę³. Tak też słownik Plezia na pierwszym miejscu stawia maskę, dalej jest głowa ludzka lub zwierzęca w masce, następnie postać dramatu, rola (na scenie), to także charakter (w życiu) i osoba, osobistość, godność, stanowisko, urząd⁴.

Natomiast greckie wyrażenie *prosopon* oznacza pierwotnie to, co postrzegają oczy, co można zobaczyć, a więc twarz, oblicze, widzialną postać człowieka. Natomiast rola, jaką przedstawia na scenie aktor, czy też maska mają charakter wtórny. Dopiero w okresie późniejszym, szczególnie za sprawą stoików, termin *prosopon* zaczął oznaczać indywidualium włączone w społeczność, w której ma do odegrania bardzo konkretną rolę⁵.

U Cyncerona termin *persona* określa pojedynczego człowieka, zdolnego, dzięki rozumności, do szlachetnego życia i odpowiedzialnego działania. *Persona*, konkretne indywidualium, posiada określone prawa i obowiązki. Wspomniany Cynceron mówi także o roli (*persona*), jaką odgrywają w społeczeństwie urzędnicy państwowi⁶.

W świecie kultury antycznej *persona* oznacza maskę, rolę, przedstawienie. Można i trzeba zauważyć w tym miejscu, że mamy do czynienia z sytuacją dynamiczną, relacyjną. Rolę odgrywa się „w” (teatrze, społeczeństwie) i „wobec” innych, którzy innego postrzegają poprzez jego rolę. Chrześcijanie uznali, że można z takiego pojęcia skorzystać, najpierw do opisania Tajemnicy Boga, później człowieka. Przez wieki pozostawało ono na służbie teologicznych zdefiniowań, stając się jednocześnie elementem kulturowego dziedzictwa.

W *Septuagincie* słowa *prosopon* użyto ponad 850 razy dla oddania hebrajskiego sformułowania *panim*, oznaczającego oblicze, zwłaszcza oblicze Boga, zwracającego się do człowieka. Takie tłumaczenie ma wpływ na teksty Nowego Testamentu, nie ma jednak znaczenia dla łacińskiego wyrażenia *persona*⁷.

Rozumienie terminu *prosopon* jako oblicza mogło w teologii trynitarniej prowadzić do niebezpiecznej interpretacji w duchu modalizmu, który jest herezją. To z pewnością jedna z głównych racji, dla których w teologii wschodniej termin ten nie zajął takiego miejsca, jakie w teologii Zachodu posiadał wyraz *persona*. Odpowiednikiem *persona* stało się bardziej filozoficzne sformułowanie *hypostasis*. Ono, przy całej historyczno-filologicznej złożoności, pojmowane było w sposób skonkretyzowany przez Arystotelesa, a później stoików jako „obiektywna rzeczywistość”, jako „realnie i konkretnie egzystująca istota”. Wszystkie byty pojedyncze mają hipostazę, w której realizuje się istota. W ten sposób termin *hypostasis* nabrał znaczenia podobnego do późniejszego *subsistentia*, czyli tego, co prawdziwie istnieje i jako prawdziwe urzeczywistnia się.

³ A. Jougan, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 500.

⁴ M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. 4, Warszawa 1999, s. 129-130.

⁵ Zob. Epiktet, *Encheiridion*, 17.

⁶ Cynceron, *De officiis*, 1, 124.

⁷ Zob. G. Greshake, *Der Dreieine Gott*, Freiburg im Breisgau 2001, s. 78 i n.

Po raz pierwszy w środowisku chrześcijańskim określenie *hypostasis* pojawia się u Orygenesesa, który z jego pomocą opisuje różnice występujące w Trójcy. Pewne niedoprecyzowania Arystotelesa, jeśli chodzi o „użyteczność” trynitarną (raz *hypostasis* jest tym, co *ousia*, drugi raz tym, co *prosopon*), zostały przewyżczone nieco później przez Ojców Kapadockich (czyli Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nyssy i Grzegorza z Nazjanzu), którzy mówią o trzech *hypostasis* w jednej *ousia* (οὐσία – istota), czyli o trzech indywidualnych (a więc konkretnych) sposobach subsystencji⁸. Pojawia się więc tu zdecydowanie ontologiczne znaczenie. W 38 liście autorstwa Bazylego Wielkiego (choć niektórzy mówią o Grzegorzu z Nyssy) mamy zdecydowane rozróżnienie pomiędzy *ousia* i *hypostasis*, wynikające z rozróżnienia pomiędzy wspólnością istot (*koinotes tes ousias*) a wspólnymi cechami (*gnorismata*) pojedynczych osób. Ojcowie Kapdocy zaczęli przedstawiać relację *ousia* w stosunku do *hypostasis* jako relację rodzajowego pojęcia gatunkowego do pojęcia indywidualnego, mówiąc o różnicy pomiędzy nimi na wzór różnicy pomiędzy rodzajem „istoty żywe” a „konkretnym człowiekiem”⁹. Jednak w przypadku trójjedynego Boga mamy sytuację inną niż wśród ludzi. Każda z trzech boskich osób jest tak mocno zjednoczona z pozostałymi, jak jest zjednoczona sama ze sobą, a to dzięki *ousia*, a nie – kolektywnemu zjednoczeniu. Hipostaza w Bogu to tyle, co indywidualum w boskiej substancji, a charakteryzują ją niezależność, bycie w sobie i wolność woli.

Myśl Ojców Kapadockich rozwija się w szczególnej perspektywie soteriologicznej. Syn Boży i Duch zjawiają się w dziejach ludzkości jako dwa sposoby boskiego działania, a dopiero później zostają rozpoznani jako istotowo jeden Bóg. Trzeba wziąć pod uwagę, że w ich ujęciu pierwotnie „boską istotę” posiada tylko Ojciec i udziela jej Synowi i Duchowi. W ten sposób można mówić o istocie Boga ukazującej się jako osobowe bycie wspólnotowe polegające na odwiecznej wymianie trynitarnej miłości. Dla wschodniej teologii Ojców Kościoła charakterystyczne jest sformułowanie Grzegorza z Nyssy: „Kiedy mówię Bóg, mam na myśli Ojca, Syna i Ducha”¹⁰; to pozwoliło na uniknięcie „esencjalnych” ujęć określenia „Bóg”.

W przestrzeni metafizyki greckiej termin *ousia* sprawił, że pojedynczy byt rozważa się nie w perspektywie jego jednostkowości, lecz w perspektywie jego wspólnej istoty. W patrystycznej teologii Wschodu rzeczywistość osobowa i wspólnota boskich osób wysuwa się na pierwsze miejsce przed jedną i wspólną istotą Boga¹¹.

⁸ Pewien problem pojawia się w myśli neoplatońskiej. Otóż tam hipostaza oznacza urzeczywistnianie Jedni na uhierarchizowanych płaszczyznach, natomiast sama Jednia nie jest hipostazą, lecz fundamentem i źródłem wszelkiego istnienia manifestującego się właśnie w hipostazach. W trynitologii prowadzi to wprost do subordynacjonizmu.

⁹ Zob. Bazyli, *Ep.* 236, 6 (= PG 32,883).

¹⁰ Grzegorz z Nazjanzu, *or.* 45, 4 (PG 36, 628 C).

¹¹ Zob. G. Larentsakis, *Trinitarisches Kirchenverständnis*, [w:] *Trinität. Aktuelle Perspektiven der Theologie*, red. W. Breuning, Freiburg im Breisgau 1984, s. 82; cyt. za G. Greshake, dz. cyt., s. 87.

Zadaniem pierwszych soborów powszechnych było uporządkowanie tego, co w dziedzinie badań teologicznych zostało poczynione. Kościół musiał podejmować decyzje o tym, jakie sformułowania najlepiej (tzn. najprawdziej) oddają wiarę, którą wyznaje.

Dokumenty Soboru Nicejskiego (325 r.) posługują się terminem *homoousios to patri*, co łacińskie tłumaczenie podaje jako *unius substantiae cum patre*. Wynikałoby z tego, że *substantia* jest terminem oddającym najgłębszy fundament boskiego bytu. Trzeba jednak zauważyć, że w środowisku nicejskim utożsamiano *hypostasis* z *ousia*. Zachód tłumaczył *hypostasis* jako substancję, co musiało prowadzić do nieporozumień i do niebezpiecznego stwierdzenia, że w Bogu są trzy hipostazy. Hieronim powiada, że „*tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasin nisi usian novit*”¹². Z tego też powodu staje się zrozumiałe, że Synod w Sardyce (342 r.), na którym pierwszorzędną rolę odgrywał Atanazy, odrzucił zdecydowanie mówienie o trzech *hipostazach* w Bogu, gdyż nie sposób rozprawić o istniejących w Nim trzech indywidualnych substancjach. Jednak później ten sam Atanazy na synodzie w Aleksandrii (362 r.) podejmuje myśl o trzech hipostazach w Bogu, stawiając jednak warunek, że nie może tu być mowy o trzech indywidualnych substancjach, lecz o trzech „realizacjach” jednej boskiej substancji (*ousia*). Zażegnano w ten sposób niebezpieczeństwo ontologicznego zhierarchizowania, podkreślając jednakową ważność trzech manifestacji jednego boskiego bytu. W ten sposób hipostaza została praktycznie utożsamiona z *prosopon*¹³.

Co więcej, orzeczenia Soboru Nicejskiego można traktować jako wskazanie, że osobowe rozróżnienie w Bogu nie znajduje się poniżej boskiego bytu, lecz jest z nim tożsame. Mówiąc jeszcze dobitniej: Boski byt i Boska istota określona jest przez osobowe relacje. W ten sposób wszystko, co jest związane z osobą, otrzymuje w chrześcijaństwie nieskończoną wręcz wartość. Jednostka staje się ważniejsza od tego, co ogólne i powszechne. To rewolucja, w której mamy do czynienia z jednością relacyjną równorzędnych boskich osób, Ojca, Syna-Logosu i Ducha¹⁴. Kolejny sobór, Sobór Konstantynopolitański I, w roku 381 potwierdził interesujące nas sformułowania.

Wkrótce potem, bo w roku 419, pojawiło się dzieło *O Trójcy (De Trinitate)* autorstwa największego geniusza chrześcijańskiej starożytności, Augustyna (pisanie traktatu zajęło mu 20 lat). Od tego czasu poprzez dzieje myśli chrześcijańskiej przewija się twierdzenie, że pojęcie osoby zjawiało się w teologii jako prowizoryczny (z powodu braku lepszego) sposób wyrazu. Augustyn, we wspomnianej wyżej pracy, mierzy się z problemem jedności i troistości Boga, dochodząc do konkluzji: „Gdy jednak pytamy: Co za Trzej? – wówczas język ludzki zmagają się z wielkimi trudnościami. Odpowiada się wprawdzie: »Trzy Osoby«, ale mówi się tak nie tyle po to, żeby je wyrazić, ile raczej dlatego, żeby nie

¹² Hieronim, *List* 15, 4 = CSEL 54,65.

¹³ Zob. G. Greshake, dz. cyt., s. 81-82.

¹⁴ Zob. tamże, s. 84-89.

pozostać nic nie powiedziawszy”¹⁵. Już samo tłumaczenie tekstów na łacinę nastęrczało niemałych kłopotów, skoro Augustyn wyznaje z rozbrajającą szczerością: „Nie wiem jednak dokładnie, na czym polega różnica pomiędzy *ousia* a *hypostasis*, gdyż większość z nas, rozprawiając o tych kwestiach po grecku, zwykła mówić: *mia ousia treis hypostaseis*, co by było po łacinie: jedna istota, trzy substancje. [...] nie ośmielamy się [jednak] powiedzieć: jedna istota, trzy substancje, ale: jedna istota albo substancja, trzy Osoby”¹⁶. Pojęcie osoby posłużyło jako pojęciowy instrument pomyślenia wewnątrztrynitarnych relacji, jako sposób na opisanie różności w jedności w Trójcy. Trzeba w tym miejscu przywołać augustynową (tzw. psychologiczną) koncepcję trynitarną. Pojawia się w niej teoria pamięci, którą rozwinęli Eckhart i Mikołaj Kuzańczyk, oni jednakże wyszli z odmiennych założeń. Osoba, według Augustyna, konstituowana jest jako ciągła historia jednostkowej świadomości, której tożsamość budowana jest w pamięci. Osoba sięga tak daleko, jak daleko sięga pamięć. To zapowiada – mającą pojawić się wiele wieków później – koncepcję Johna Locke’a.

Sobór Chalcedoński (451 r.) definiując człowieczeństwo Chrystusa, mówi, że jest on „złożony z duszy rozumnej i ciała” (kan. 11) (*ek psyches logikes kai somatos – eundem ex anima rationali et corpore*), a „należy go wyznawać w dwóch naturach (*en duo phise-sin – in duabus naturis*): bez zmieszania, bez zmiany, bez podzielenia i bez rozłączenia (*inconfuse*)”¹⁷. Obie natury spotkały się, by utworzyć jedną osobę i jedną hipostazę (*en prosopon kai mian hipostasin – in unam personam atque subsistentiam*).

W okresie po Soborze Chalcedońskim pojawia się powtarzana do dzisiaj, według wielu – klasyczna i wzorcowa, definicja osoby autorstwa Anicjusza Manliusza Sewerynusa Boecjusza (475/480-524 lub 525 r.). Według niej osoba to „indywidualna substancja natury rozumnej” („*rationabilis naturae individua substantia*”)¹⁸. Zamierzeniem, jako chrześcijańskiego filozofa i teologa, było wykorzystanie istotnych elementów myśli Platona, Arystotelesa i neoplatonczyków do teologicznych wyjaśnień. Porusza on problem osoby przede wszystkim w kontekście rozważań chrystologicznych. W swoim małym dziełku zatytułowanym *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi* (*Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*) wskazuje na trudności terminologiczne (o których mówił już Augustyn) ujawniające się w rozmowach i tłumaczeniach tekstów Wschodu i Zachodu. Jego definicja osoby miała – w jego zamiśle – opisywać Boga, człowieka, a także anioła.

Boecjusz wywodzi swoją interpretację terminu *persona* od słowa *personare*, z akcentem na *so* etymologicznie wiążące *persona* z *sonus* (dźwięk). Maska w tak

¹⁵ Augustyn, *De Trinitate*, V, 10.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ *Dokumenty soborów powszechnych*, t. 1, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 222 i n.

¹⁸ A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 70; (*Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, c. 3; PL 64, 1345 CD).

przedstawianej etymologii jawi się jako tuba wzmacniająca głos aktora. Grecka nazwa aktorskiej maski to *prosopon*.

Ponieważ jednak aktorzy – jak już zostało powiedziane – ubrawszy maski, przedstawiali indywidualne postacie, o których była mowa w tragedii lub komedii, tj. Hekubę lub Medeę, Symana lub Chremeta, bądź też innych ludzi, których łatwo rozpoznać ze względu na charakter postaci, a którą łacinnicy określali mianem *persona*, a Grecy *prosopa*¹⁹.

Samemu Boecjuszowi grecki termin *hypostasis* wydaje się bardziej dobitny na określenie „samoistnego bytu (*subsistentia*) rozumnej natury”, a termin *persona* jest tylko „przenośnym określeniem”. Nazwanie indywidualnego samoistnego bytu mianem „hypostasis” jest bardziej fachowe (biegłe). To dość zrozumiałe, gdyż właśnie Grecy jako pierwsi zajęli się tą problematyką. Jednocześnie Boecjusz wskazuje na indukcyjny sposób zdobywania wiedzy. Grecy nadają miano „hypostasis” bytom samoistnym, istniejącym w sposób szczegółowy: „Istoty (*essentiae, ousiai*) mogą być w tym, co powszechne, ale jedynie w bytach indywidualnych i szczegółowych mają byt samoistny (*subsistentia*)”²⁰. Byt samoistny nie jest tym samym, co substancja.

Greckie terminy *ousiosis* i *ousosthai* mają odpowiedniki w łacińskich *subsistentia* (byt samoistny) i *subsistere* (istnieć samoistnie). Greckie *hypostasin, hypsisthai* i *hypistasthai* język łaciński oddaje poprzez *substantia* i *substare* (być podmiotem). Substancją jest to, co dostarcza bytowi przypadłości. Indywidua, rodzaje i gatunki nie potrzebują do istnienia przypadłości. Uformowane zostały poprzez właściwe i specyficzne różnice (różnica nabiera tu szczególnego charakteru). Odróżnia się *einai* (być, *esse*) i *ousiosthai* (istnieć samoistnie, *subsistere*), a *hypistasthai* (być podmiotem, *substare*). Istota to *ousia*, byt samoistny – *ousiosin*, substancja – *hypostasis*, osoba – *prosopon*. Zachodnie *substancje* są podłożem dla przypadłości, niejako „podłożone pod”.

Konkluzja Boecjusza mówi, że człowiek ma pewną istotę – *ousia* (ponieważ istnieje), byt samoistny – *ousiosis* (nie jest w niczym zapodmiotowiony), substancję – *hypostasis* (jest podmiotem dla innych rzeczy) i osobę – *prosopon* (jest rozumnym indywiduum). Bóg jest istotą (*ousia*) i jest nią najbardziej, ponieważ od niego pochodzi bycie (*esse*) wszystkich rzeczy. W Bogu jest jedna istota (*ousia*) lub byt samoistny (*ousiosis*), ale są trzy substancje, czyli trzy *hypostaseis*. Tu Boecjusz daje świadectwo greckiej teologii, która mówiła o jednej istocie Trójcy, trzech substancjach i trzech osobach – co w myśli zachodniej groziło oczywistym tryteizmem.

Gdyby bowiem kościelny sposób mówienia nie wykluczył [istnienia] w Bogu trzech substancji, wówczas wydawałoby się, że [terminem] „substancja” orzeka się o Bogu dlatego, że zarówno przewyższa On wszystkie rzeczy, jak i jest jakby zasadą, na której wszystko się wspiera, skoro udziela [On] wszystkim rzeczom *ousiosthai* lub bytu samoistnego (*subsistere*). [Orzekanie

¹⁹ Tamże, s. 71.

²⁰ Tamże.

o Bogu terminu „substancja”] nie suponowałoby tego, że [stanowiłby] On dla pozostałych rzeczy coś w rodzaju podmiotu²¹.

Boecjusz dąży do przeprowadzenia wyraźnej i jednoznacznej granicy pomiędzy naturą – istotą ujawniającą się w działaniu (*ousia*) i osobą (*hypostasis*): „Skoro natura jest specyficzną własnością jakiegokolwiek substancji, to osoba jest niepodzielną substancją rozumnej natury”. Osobą – w koncepcji Boecjusza – jest nie ludzka *substantia universalis* – substancja ogólna, lecz substancja jednostkowa i indywidualna.

Nie wszyscy podzielają pogląd o dominującej roli teologii chrześcijańskiej w wypracowaniu terminologii opisującej fenomen osoby jako takiej. Na przykład Maximilian Forschner pisze:

Wczesnochrześcijańska teologia przejęła idee stoików, wykorzystując je w interpretowaniu biblijnych tekstów (przede wszystkim miejsc ważnych dla chrystologii), i na swój sposób przepracowała w nauce o Trójcy i Wcieleniu. W rezultacie dogmat trynitarny (trzy osoby w jednym Bogu) i dogmat wcielenia (jedna osoba z dwiema naturami) według zgodnego rozumienia chrześcijańsko-teologicznej tradycji są ścisłymi tajemnicami wiary, których treść nie da się pojąć z pomocą środków racjonalnych. Zawierają one nieusuwalny ontologiczny paradoks. Ten mówi nam, że także pojęcie osoby użyte zostało w tym miejscu w sposób, który z byciem osobą w ludzkim rozumieniu ma niewiele wspólnego. Nie wiemy, co to znaczy i nie rozumiemy, jak to jest być jedną osobą z dwiema naturami. I nie rozumiemy, co znaczy, że w numerycznie jednym istnieniu egzystują dwie osoby. I nie możemy tego wiedzieć. Jeśli tak jest, wówczas kontraintuicywną myślą będzie to, że ten artykuł wiary i historia jego utrwalenia miałyby odgrywać znaczącą rolę w pojęciowym wyjaśnianiu powstawania zawartego w nim osobowego bycia²².

Niezależnie jednak od trafności przytoczonej tu uwagi M. Forschnera, niezależnie od rozumienia lub nierozumienia pojęcia osoby w kontekście teologicznym, nie można zaprzeczyć, że to za sprawą chrześcijaństwa kategoria „osoby” została wprowadzona do średniowiecznej filozoficznej refleksji nad człowiekiem.

Średniowiecze

W średniowieczu funkcjonowały trzy definicje osoby: pierwsza – sięgająca Boecjusza (przyjęta i zmodyfikowana przez Tomasza), druga – wypracowana przez Ryszarda od św. Wiktora (przyjęta przez Dunsza Szkota) i trzecia – wiązana z Aleksandrem z Hales (przyjęta przez Bonawenturę).

Dla mistrzów średniowiecza Tomasza i Dunsza Szkota jest rzeczą oczywistą, że „osoba” może być rozpoznana tylko w bezpośrednim spojrzeniu na pojedynczą i konkretną osobę, a nie w dyskursie porównującym pojęcia pozyskane od rozmaitych osób. Taka

²¹ Tamże, s. 72.

²² M. Forschner, *Der Begriff der Person in der Stoa*, [w:] *Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie*, red. D. Sturma, Paderborn 2001, s. 38 i n.

postawa badawcza ma znaczenie nie tylko dla nauki o niewyobrażalnej niepowtarzalności boskich osób, ale również dla współczesnych postaw badawczych.

Tomasz rozróżnia osobę od definicji osoby. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z konkretnym człowiekiem w jego niepowtarzalności i nieredukowalności. Natomiast definicja mówi, czym jest osoba jako osoba. Z tego też względu pojęcie osoby jest pojęciem prostym, podczas gdy w definicji osoby mamy kompleks składający się z wielu pojęć: „Nomen persona est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut inividuum vagum”²³. Nazwa „osoba” nie określa ani gatunku, ani rodzaju. Wspólność trzeba traktować jako *primae intentionis*, pojęcie pozyskane z samej rzeczy²⁴. Pojęcie osoby można wypracować tylko z konkretnie egzystujących osób, nie tworząc nadrzędnego określenia, które opisywałoby wszystkie osoby w równym stopniu. Osoba jest konkretem, a sformułowanie w rodzaju „jakiś człowiek” nie wystarcza, by oddać niepowtarzalność jednostki, która wymyka się uogólnieniom. Z tego też powodu to, co możemy określić technicznym terminem *communitas rationis*, za którym kryje się pozyskana wspólność wielu (czy nawet wszystkich) osób, jest ciągle niedoskonałym i nieokreślonym poznaniem. Trudność potęguje się, kiedy zdamy sobie sprawę z tego, że taki problem pojawia się w przypadku każdego indywiduum. Kiedy mówimy „jakiś człowiek”, mamy na myśli najpierw indywidualną naturę i jej indywidualne istnienie. Tomasz powiada, że osoba to nie tylko indywidualna ludzka natura, lecz *res subsistens in tali natura* (rzecz samoistniejąca w takiej naturze)²⁵. „Osoba” w nauce o Trójcy nie jest pojęciem uniwersalnym, choć pamiętać trzeba, że zgodnie z teologią – boskie osoby posiadają wspólne i jedyne *esse*²⁶.

Wszyscy ludzie mają udział w jednej ludzkiej naturze. Trzeba powiedzieć, że określenie „człowiek” wypowiadamy o każdej ludzkiej osobie w sposób jednakowy. Ludzka natura jest wspólną nie tylko w sposób myślowy, lecz jest taką w rzeczywistości (realnie). Jednak kiedy mówimy np. o Adamie i Ewie, że są „osobami”, nie oznacza to, że partycypują we wspólnej wszystkim ludziom „osobie”. To, kim jest osoba, możemy odczytać tylko bezpośrednio z konkretnej osoby. Zestawienie i porównanie pojęć „osoby” uzyskanych z bezpośredniego oglądu osób wskazuje, że osoby nie mają nic realnie wspólnego. Gdyby tak było, byłyby jedną osobą²⁷. Wspólność jest myślowa, nie realna – *communitas rationis primae intentionis*.

Tomasz powiada dalej, że z samodzielnego działania osoby można odczytać, czym różni się ona od indywiduów nieracjonalnych. W związku z rozważaniami prowadzonymi w teologicznym, mówiąc dokładniej – chrystologicznym kontekście, pada

²³ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, część I, kwestia 30, artykuł 4 c. Zob. H. Mühlen, *Geist als Person*, Münster 1980, s. 29.

²⁴ Zob. Duns Scotus, *Ord.* I, 23 n 6.

²⁵ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q 30, a. 4, co.

²⁶ Tamże, I, q 30, a 4 ad 3.

²⁷ Tamże.

stwierdzenie, że ludzka natura Chrystusa nie jest osobą, lecz przez osobę Słowa została przyjęta. Tym, co odróżnia od siebie poszczególne osoby, jest *differentia substantialis*, określana przez Tomasza jako *principium individuationis*. Ową zasadą indywidualizacji jest *modus existendi*, który Tomasz określa jako *modus dignissimus*, wyróżniający osobę spośród wszystkich innych istot, a jest nim *per se existere* – bycie dla siebie. Osoba zostaje określona nie tylko poprzez swoją *quidditas* czy też *essentia*, lecz także przez swoje jednostkowe bycie.

Ryszard od św. Wiktora swoje rozumienie osoby rozwija w dziele *O Trójcy*. Chodzi mu o takie określenie osoby, które będzie odnosić się również do osób boskich. Z takiej perspektywy dokonuje krytyki Boecjusza. Jeśli definicja ma być doskonała – powiada Ryszard – powinna obejmować całą rzeczywistość definiowaną i wyłącznie tylko ją²⁸. Jego zdaniem definicja Boecjusza jest niewystarczająca do użycia w kontekście nauki o Trójcy, gdyż boska natura sama w sobie jest już *rationalis naturae individua substantia*.

W takiej perspektywie pojawia się najpierw zdefiniowanie boskich osób: *divinae naturae incommunicabilis existentia*²⁹ (nieprzekazywalna egzystencja boskiej natury). Ryszard rozkłada *existere* na czasownik *sistere* i przedrostek *ex*. Badając etymologię, dochodzi do wniosku, że w rozróżnianiu osób konieczne jest dwojakie spojrzenie pozwalające określić, czym coś jest i *skąd* ma swoje istnienie. *Sistere* wyraża sposób istnienia *essentia* czy też *substantia*. *Ex* wskazuje na relację pochodzenia. Ludzie różnią się od siebie nie tylko pod względem cech osobowych, lecz także z powodu właściwego sobie źródła. W ten sposób jej niepowtarzalność potęguje się niepowtarzalnością osoby (osób), od której pochodzi. W konsekwencji Ryszard dochodzi do wniosku, że relacja osoby do osoby będącej jej źródłem przynależy do istotowego określenia osoby³⁰. Sformułowanie *Ex-sistere* oznacza „pochodząc z innego, istnieć w sobie”, „substancjalnie pochodzić z innego”. Relacja Ojciec – Syn w wymiarze trynitarnym, czy też relacja dziecko – rodzice w wymiarze ludzkim, nie jest tylko stosunkiem podobieństwa natur. Okazuje się, że relacja osoby do osoby będącej początkiem tej pierwszej przynależy do istotnego określenia osoby³¹.

Ryszardowe określenie osoby przejął Duns Szkot „*intellectualis naturae incommunicabilis existentia*”³². On z kolei swoje rozważania prowadzi w kontekście chrystologicznym, natomiast wyrażenie *existentia* tłumaczy ogólnie przez „*esse extra causam suam*”³³, podkreślając w ten sposób pochodzenie tego, co aktualnie egzystuje. Szkot

²⁸ Zob. Ryszard od św. Wiktora, *De Trinitate* 4, 21; PL 196, 944 D.

²⁹ Tamże, 4,21; PL 196, 945 C.

³⁰ Zob. tamże, 4,11; PL 196, 937 A.

³¹ Zob. tamże, 4 14; PL 196, 938 D.

³² Zob. Duns Scotus, *Ord.* I, 23 n 4; X, 261 a.

³³ Zob. tamże, III, 6,1 n 5; XV, 310 b.

zajął się sprecyzowaniem określenia „niepodzielności”, która osobę czyni osobą i konstituuje ludzką osobowość (*personalistas*³⁴).

Wiek XIII odkrywa osobę jako byt moralny, podlegający prawu. *Ens existens* staje się *res morale*. Tradycja franciszkańska związana z Bonawenturą podkreśla, że osobę charakteryzuje moralna godność w wolności i samookreśleniu. Bonawenturowa definicja zaznacza, że osoba ma własną godność (*dignitas*) pośród istot stworzonych³⁵.

Przytoczone przykłady wskazują na związek współczesnych badań nad osobą, używanych obecnie sformułowań, z tym, co działo się w dziejach myśli chrześcijańskiej. Nie sposób rozumieć głoszonej przez demokratyczny świat wielkości, godności i wolności ludzkiej osoby, bez sięgnięcia do starożytnej i średniowiecznej filozoficzno-teologicznej tradycji Kościoła.

Współczesność

Z perspektywy dwóch tysięcy lat chrześcijaństwa widać bardzo wyraźnie, że nauka o Trójcy była w sposób bezpośredni lub pośredni siłą napędową głębszego poznania rzeczywistości osoby jako rzeczywistości stworzonej, czyli po prostu osoby ludzkiej. Badania trynitarne, zgłębiające prawdę o Bogu, który jest trzema osobami tworzącymi doskonałą jedność, stanowią ważną część teologicznej myśli współczesności. Osobowe zróżnicowanie w Bogu pozostaje tożsame z boską istotą (*relationes subsistens sunt ipsa essentia divina*)³⁶. Trynitarnoteologiczne rozważania prowadziły do odkryć ludzkiej osobowości. Pojęcie osoby, wypracowane w teologii, zostało przez analogię odniesione do człowieka i stało się fundamentalnym elementem antropologii. Odkrycie, że każde *ja* istnieje najpierw dzięki relacji z *ty*, że społeczny kontekst jest dla każdego *ja* konstytutywny, stało się możliwe dzięki pojęciu osoby wypracowanemu na potrzeby refleksji teologicznej. Z tego też powodu trzeba odrzucić poglądy odmawiające badaniom teologicznym wpływu na rozwój współczesnej antropologii filozoficznej. Historyczny rozwój pojęcia osoby wskazuje na to, że ludzki byt osobowy jest tylko słabym odbiciem boskiej osobowości, gdyż osoba (osoby) i osobowość we właściwym sensie urzeczywistnia się najpełniej w nieskończonym bycie Boga.

Nie bez znaczenia pozostają antropologiczne doświadczenia, dzięki którym pojawiają się i rozwijają kategorie, wyobrażenia, obrazy i najrozmaitsze asocjacje, wspierające wydatnie zrozumienie, czy raczej zbliżenie się do rzeczywistości Tajemnicy Trójcy:

Paradoksalnie „świeckie” owoce wiary w Trójcę są pod pewnymi względami – mówiąc w sposób obrazowy – bardziej dojrzałe niż kłos, z którego wyrosły. Mówiąc bez obrazu: faktycznie, w perspektywie historii ludzkiego ducha wiara w trójjedynego Boga otworzyła wgląd w oso-

³⁴ Zob. tenże, *Quodl.* 19 n 19; XXVI, 287 b.

³⁵ Zob. Bonawentura, *In 2 Sent.*, 1,2,2 concl.; II, 106.

³⁶ Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 41, a. 6.

bową i międzypersonalną strukturę bycia człowiekiem, która w myśli współczesnej, w filozofii, antropologii i socjologii była o wiele intensywniej refleksjonowana, rozwijana i wcielana w życie niż ze strony teologii w odniesieniu do wewnętrznego życia Boga, gdzie w kompleksie obrazów i asocjacji na pierwszym miejscu stała nie interpersonalność, lecz „emanowanie” Logosu i Ducha z Ojca³⁷.

Oczywiście rezultaty badań nad ludzką osobą i osobowością znajdują wciąż nowe miejsce w pracach nad pogłębieniem rozumienia rzeczywistości Trójcy. Pojawiają się często pytania, które z jednej strony wskazują na aporie współczesnego odbioru fundamentalnych prawd wiary, z drugiej jednak są szansą na bliższe współczesnemu człowiekowi wprowadzenie w tajemnicę³⁸.

Przykładem współczesnego wkładu teologii do refleksji antropologicznej jest bez wątpienia twórczość jednego z najwybitniejszych myślicieli XX w. – Hansa Ursa von Balhasara. Sięgnął on starożytną rzeczywistość teatru, szczególnie maski i roli, tworząc dramatyczną prezentację dziejów zbawienia. Nawiązał do starotestamentowej rzeczywistości dialogu Boga z człowiekiem, w którym „jednostka, przyjmująca od Boga słowo, otrzymuje nową jakość niepowtarzalnej osoby”; ona „rozbyłska w jedności tam, gdzie otrzymuje od jedynego Boga obietnicę swego niepowtarzalnego (gdyż przez Boga wybranego) imienia, »nowego imienia, którego nikt nie zna, oprócz tego, który je otrzymuje« (Ap 2,17)”³⁹.

Stawanie się osobą rozpoczyna się od tego, że dziecko zostaje zagadnięte przez ty (z reguły przez matkę), a wydarzenie to doświadczane jest przez nie jako miłość. Jednocześnie, drzemający w dziecku podmiot zostaje obudzony do samoświadomości i świadomości świata. Takie doświadczenie prowadzi w konsekwencji do odkrycia najpierw swojej fundamentalnej zależności, potem ciągu wielu innych zależności, a następnie do przekonania, że „każdy, obudzony do wolności, zawdzięcza się ostatecznie wolności nieskończonej”⁴⁰. W dalszej kolejności prowadzi ono do przekonania, że samoświadomość osiąga bytu w jego najgłębszych pokładach, a pomimo tego nie wyczerpuje go. Co więcej, jednostka, w swej wolności, musi pozostawić ten byt także dla innych: „Ja posiadam swoją nieprzekazywalną subiektywność tylko wówczas, kiedy w głębi swojej istoty pozostawiam miejsce dla innych podmiotów”⁴¹. To doświadczenie daje pewnego rodzaju obraz trynitarnego konstruowania bytu absolutnego. Świadomość, która zostaje podarowana w podjęciu wolnego dialogu, w atmosferze miłości, jest jednocześnie zadaniem. Przebudzenie do bycia podmiotem, będące bez wątpienia darem, jest także otrzymaniem „posłannictwa”. W kontekście chrystologicznym personalizacja duchowej jednostki następuje dzięki odkryciu jej ostatecznego, tylko jej właściwego,

³⁷ G. Greshake, dz. cyt., s. 173.

³⁸ Np. G. Essen, *Die Freiheit Jesu*, Regensburg 2001.

³⁹ H.U. von Balhasar, *Theodramatik*, t. 2/1, Einsiedeln 1976, s. 368.

⁴⁰ Tamże, t. 2/2, Einsiedeln 1978, s. 421.

⁴¹ Tamże.

boskiego posłannictwa⁴². „Osobą w sensie teologicznym, podmiot duchowy, jakim jest człowiek, staje się przez niepowtarzalność swego »bycia zagadniętym« przez Boga”⁴³.

Podsumowanie

Można nie dostrzegać chrześcijańskiego pochodzenia pojęcia osoby (nie o słowo tu chodzi, lecz o treści, które ono niesie), i to niekoniecznie ze złej woli. W dzisiejszym społeczeństwie nie sposób posługiwać się wprost teologiczną argumentacją. Z pomocą przychodzi argumentacja filozoficzna, która, posługując się filozoficznym rozumowaniem, zmuszona jest sięgać do chrześcijańskiej tradycji. Innej drogi nie ma.

Osoba ludzka w kontekście badań trynitarnych jawi się jako bogata rzeczywistość:

1. Osoba jest substancjalnym samoistnieniem; nie jest jedynie egzemplarzem realizującym wspólną wszystkim ludziom ogólną naturę człowieczeństwa, lecz jest niepowtarzalna, a wyróżnia się wolnością i godnością, nie da się jej zastąpić, ani też nie można nią rozporządzać jak przedmiotem.
2. Osoba jest rzeczywistością relacjonalną, *ja* skierowanym ku *ty*, tworzącym *my*, które jest czymś więcej, niż sumą *ja* i *ty*.
3. Osoba, jako substancjalne samoistnienie nie jest rzeczywistością statyczną, skrywającą w sobie wewnętrzne jądro. Przeciwnie, jest rzeczywistością dynamiczną, wydarzającą się pomiędzy byciem sobą i byciem innym. Ukierunkowanie, przyporządkowanie i nierozłączność tych wielkości tworzy jedność bytu wydarzającą się w procesie wzajemnego oddziaływania. Natomiast zróżnicowana indywidualność osób i sieć powiązań międzysobowych przenikają się wzajemnie.
4. Osoba realizuje się w szczególnym wzajemnym powiązaniu tożsamości i inności, jedności i wielości, mówiąc jeszcze inaczej: jedność urzeczywistnia się w relacjonalnej wielości.

W tak sformułowanej perspektywie *communio* jest rzeczywistością, w której całość i jej części dane są z pierwotną równoczesnością, zakładając, że całość tworzą skierowane ku sobie wzajemnie poszczególne części⁴⁴.

Na koniec, podsumowując, pragnę zwrócić uwagę na fakt (o czym Etienne Gilson mówił w odniesieniu do filozofii scholastycznej), że rzeczą z gruntu niewłaściwą i metodologicznie błędną jest oddzielanie filozofii – tak starożytnej, jak średniowiecznej – od jej teologicznego kontekstu z zamiarem otrzymania „czystej” filozofii. Takiej filozofii nie da się po prostu zrozumieć. Błędne jest wyobrażenie, że praca teologów polegała (i polega) na zastosowaniu ukształtowanej już filozofii do całkowicie ukształtowanej

⁴² Zob. tamże, s. 421 i n.

⁴³ Tamże, s. 393.

⁴⁴ Zob. G. Greshake, dz. cyt., s. 175 i n.

teologii. Wówczas teologia byłaby stosowaną filozofią, co oczywiście jest absurdem. Na przykładzie refleksji prowadzonej w starożytności i średniowieczu, a także we współczesności, widać bardzo wyraźnie, zwłaszcza w kontekście interesującego nas zagadnienia osoby, że mamy tu do czynienia z nieustannym wzmagającym się sprzężeniem zwrotnym.

Marek Piechowiak
Szkoła Wyższa Psychologii
Społecznej, Instytut Prawa
Poznań

Tomasza z Akwinu egzystencjalna koncepcja
osoby i jej godności.
Komentarz do *Summy teologii*, część I, kwestia 29, artykuł 1



Uwagi wprowadzające

Zadziwiająca jest trwałość przyjmowanych – nie tylko w kulturze, ale i w fachowych opracowaniach – błędnych przekonań dotyczących koncepcji osoby w ujęciu Tomasza z Akwinu; koncepcji, którą uznaje się jednocześnie za fundamentalną dla późniejszej filozofii chrześcijańskiej. Za wręcz oczywiste przyjmuje się, że Tomasz z Akwinu, i idąca za nim tradycja, za rację uznania za osobę i za największą jej doskonałość (przynajmniej w porządku naturalnym) przyjmuje rozumność, zgodnie z definicją Boecjusza głoszącą, że osoba to „indywidualna substancja natury rozumnej” (*rationabilis naturae individua substantia*)¹. Znany mediewista Aron Guriewicz w swoim opracowaniu na temat jednostki w średniowieczu wyraża pogląd, że epoka ta nie rozwinęła w istotny sposób starożytnego pojmowania człowieka, zgodnie z którym rozumność jest jego największą doskonałością (jak w ubranej w łacińską szatę definicji Arystotelesa *homo est animal rationale*). Guriewicz, chcąc zdeprecjonować tradycję średniowiecznej refleksji nad człowiekiem jako nieciekawą i nietwórczą, przytacza definicję zaproponowaną przez Notkera Labeo (Notkera Wielkoustego). Ten z kolei za specyficzną właściwość człowieka uznał, oprócz rozumności, zdolność do śmiechu: „człowiek jest zwierzęciem rozumnym, śmiertelnym i zdolnym do śmiechu”². Jeśli Akwinata, najznakomitszy reprezentant filozofii średniowiecza, tworzący w XIII w. w okresie największego rozkwitu myśli tej epoki, rzeczywiście za rację bycia osobą uznawał rozumność, to trzeba by przyznać rację Guriewiczowi oceniającemu wkład filozofii średniowiecznej w rozwój refleksji nad osobą.

¹ A.M. Boecjusz, *Przeciw Eutychesowi i Nestoriuszowi*, przeł. R. Bielak, A. Kijewska, Kęty 2001, s. 70; *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, c. 3 (PL 64, 1345 CD).

² A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy (średniowiecze)*, przeł. Z. Dobrzyński, Warszawa 2002, s. 101-102.

Zmierzać będę do uzasadnienia tezy, że przywołane tu obieguowe poglądy na temat Tomaszowej koncepcji osoby są błędne. Przy czym w tym opracowaniu³ ograniczę się do analizy tekstu fundamentalnego dla kwestii osoby, do artykułu I kwestii 29 z pierwszej części *Sumy teologii* zatytułowanego – co prawda nie przez samego Tomasza, ale we wszystkich ważniejszych wydaniach *Sumy – O definicji osoby (De definitione personae)*. Analizować będę przy tym *corpus* artykułu, czyli ten fragment (następujący po słowach „respondeo dicendum”), w którym średniowieczni uczeni prezentowali zasadniczą myśl dotyczącą poruszanego w danym artykule zagadnienia. Jest to zatem najbardziej oczywiste i łatwe do odnalezienia miejsce, w którym poszukiwać można i trzeba podstawowych rozwiązań przyjętych przez Akwinatę w kwestii osoby. Owszem, interesujący nas tu tekst znajduje się w tej części *Sumy*, która poświęcona jest wprost Bogu, a nie człowiekowi. Niemniej jednak elementarna wiedza dotycząca historii rozwoju refleksji nad osobą wystarczy, aby właśnie do tej części sięgnąć, gdyż – jak wiadomo – problematyka osoby trafiła do antropologii filozoficznej z teologii chrześcijańskiej, przede wszystkim za sprawą Boecjusza.

Oczywiście Tomasz zna definicję osoby w ujęciu Boecjusza. Co więcej, przytacza ją także w artykule⁴, którego *corpus* będzie niżej analizowany. Czyni to w części otwierającej, zwanej *dubitatio*, następującej po słowach „Videtur quod...” – „Wydaje się, że Boecjusza definicja osoby jest niepoprawna”. To właśnie wokół pytania o poprawność definicji Boecjusza organizowany jest cały artykuł, przede wszystkim zaś zawiera zarzuty i odpowiedzi na zarzuty. Tomasz odpira zarzuty pod adresem definicji Boecjusza i uznaje ją za poprawną, co jest zgodne z postawą typową dla uczonych średniowiecza, skłaniającą do poszukiwania u innych punktów wspólnych ze swoim stanowiskiem, a nie do podkreślania odmienności i oryginalności własnych poglądów. Niemniej jednak, jak zobaczymy, w wykładzie zawartym w *corpus*, a dotyczącym merytorycznie najważniejszych kwestii na temat osoby, Akwinata prezentuje poglądy zasadniczo nowe w stosunku do Boecjańskich, choć niebędące z nimi w oczywistej sprzeczności.

Tekst i komentarz

Przytoczmy *in extenso* fragment, który przeanalizujemy, dzieląc go na mniejsze człony, ponumerowane na użytek niniejszego opracowania.

³ Zob. inne moje opracowania dotyczące Tomaszowej koncepcji: M. Piechowiak, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa. Komentarz do rozdziałów 111-113 księgi III. Tomasza z Akwinu Summa contra gentiles*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 2003, t. 14, s. 219-242; oraz tenże, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 268-291.

⁴ Tomasz z Akwinu, *Suma teologii*, część I, kwestia 29, artykuł 1.1. W redakcji przyjętej przez Akwinatę „rationabilis” zastąpione jest słowem „rationalis”, co nie ma – jak się zdaje – merytorycznej doniosłości.

	Tekst oryginalny	Tłumaczenie
1	Respondeo dicendum quod licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae.	Odpowiadam, że chociaż to, co ogólne, i to, co poszczególne, występuje we wszystkich rodzajach, to jednak w szczególny sposób to, co indywidualne występuje w rodzaju substancji.
2	Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuantur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto.	Byty substancjalne indywidualizowane są same w sobie, natomiast przypadłości indywidualizowane są przez podmiot, którym jest substancja. Powiada się bowiem o danej białości, o ile jest w danym podmiocie.
3	Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae.	Stosownie też do tego, indywidualne substancje mają pewną specjalną nazwę wyróżniającą je od innych; zwane są bowiem „hipostazami” lub „substancjami pierwszymi”.
4	Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt.	W jeszcze bardziej szczególny i doskonalszy sposób mamy do czynienia z tym, co poszczególne, i tym, co indywidualne u istot rozumnych, które mają władzę nad swymi działaniami i nie tylko coś się z nimi dzieje, jak i z innymi, ale działają same przez się; a działania dokonują się w tym, co jednostkowe.
5	Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona.	I dlatego też wśród innych substancji jednostki natury rozumnej mają specjalną nazwę. I tą nazwą jest „osoba”.
6	Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis.	I dlatego w powyższej definicji osoby [definicji Boecjusza] powiedziano „indywidualna substancja” dla oznaczenia jednostki w rodzaju substancji, dodano też „natury rozumnej” dla oznaczenia jednostki wśród substancji rozumnych.

Źródło: Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 1 co. Tekst łaciński za wydaniem R. Busa, [za:] <http://www.corpusthomicum.org/> [20.06.2010]; przekład własny.

Pierwsze zdanie otwierające odpowiedź Akwinaty (1) zarysowuje perspektywę, w ramach której podejmuje on problem definiowania osoby. Zasadnicza teza w nim zawarta głosi, że to, co indywidualne, w sposób szczególny występuje w rodzaju substancji. Jest ona postawiona w kontekście zagadnienia występowania tego, co ogólne i tego, co szczegółowe we wszystkich rodzajach bytu. Pierwszą reakcją wielu czytelników (sam się do nich zaliczam) można – jak sądzę – oddać słowami: „co to ma do rzeczy?”; przecież jeśli mamy mówić o osobie, to raczej trzeba mówić o świadomości, czy choćby o rozumności, i ewentualnie o różnym natężeniu ich występowania. Tu słyszymy o tym, co ogólne i szczegółowe, jak również o indywidualności. O co chodzi? Bez pogłębienia refleksji

można dostrzec, że Tomasz nawiązuje do definicji Boecjusza, wysuwając na pierwszy plan problematykę indywidualności⁵. Zagadnieniem, także na pierwszy rzut oka, pokrewnym jest kwestia bycia „tym, co poszczególne” (*particulare*). To, co poszczególne, skorelowane jest – jako ze swym przeciwieństwem – z tym, co ogólne. W tym punkcie Tomasz zaczyna poszerzać perspektywę Boecjańską. Aby to lepiej dostrzec, trzeba sięgnąć do metafizyki Akwinaty, nieporównywalnie bardziej zaawansowanej teoretycznie od Boecjańskiej.

Jaki element tej metafizyki może być istotny dla wywodu rozpoczętego pierwszym zdaniem analizowanego fragmentu? Tomasz pisze o występowaniu tego, co ogólne, i tego, co poszczególne we wszystkich rodzajach bytu. Stwierdzenie to jednoznacznie odsyła do teorii transcendentaliów jako bezpośredniego kontekstu, gdyż ta właśnie teoria zajmuje się tym, co występuje we wszystkich rodzajach bytu⁶. Każdemu bytowi przypisuje się w niej pewne quasi-właściwości, zwane właśnie transcendentiami. Formuluje się sądy, które można orzekać o wszystkim, co istnieje; nie dotyczą one tylko jakichś poszczególnych kategorii bytów. Zakres orzekania przekracza (transcenduje; od łac. *transcendere* – przekraczać) poszczególne kategorie i stąd nazwa owych orzekanych o każdym bycie właściwości. Zatem właściwości transcendentalne przysługują niezależnie od tego, **jakie coś jest**, niezależnie od determinant treściowych – wystarczy, że coś **jest**. W tradycji Tomaszowej wskazuje się na siedem takich właściwości: byt (*ens*), rzecz (*res*), jedność (*unum*), odrębność (*aliquid*), dobro (*bonum*), prawda (*verum*) i piękno (*pulchrum*)⁷. Każde coś jest bytem, jest rzeczą, jest jednością, jest odrębnością, jest dobrem, jest prawdą i jest pięknem. Każde coś określić można jako byt – ze względu na przysługujące każdemu bytowi istnienie (nie można być czymś, nie istniejąc); każde coś określić można jako rzecz – ze względu na przysługującą każdemu bytowi treść (nie można być czymś, nie mając jakiejś treści); każde coś można określić jako jedność – ze względu na brak wewnętrznego rozdzielania na to, czym to coś jest i na coś innego (każde coś ma „w sobie” tylko to, czym jest; gdyby nie było jednością, po prostu by się „rozpadło”); każde coś można określić jako odrębność – ze względu na oddzielenie tego czegoś od wszystkiego innego, od ogółu wszystkiego, co istnieje (gdyby nie było odrębne, po prostu by się „rozplęło” w innych bytach); każde coś można określić jako dobro – ze względu na przyporządkowanie do woli (każde coś może być przedmiotem chcenia, np. chcenia, aby to coś poznać; każde coś, o ile istnieje, jest przedmiotem woli Absolutu); każde coś można określić jako prawdę – ze względu na przyporządkowanie do intelektu (każde coś może być przedmiotem poznania; każde

⁵ Tomasz w analizowanych tu zdaniach otwierających odpowiedź wyraźnie nawiązuje do – zapewne dobrze znanym jemu współczesnym – wypowiedzi z traktatu Boecjusza: „Chociaż owe byty samoistne (*subsistentiae*) mogą z pewnością być w tym, co powszechne, to jednak biorą substancję w tym, co szczególne, i z tego powodu słusznie [Grecy] nadają [miano] *hypostasis* bytom samoistnym istniejącym w sposób szczególny”. A.M. Boecjusz, dz. cyt., s. 71.

⁶ Przede wszystkim zob. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 1, a. 1.

⁷ W zasadniczym zarysie problematyki transcendentaliów w *De veritate* (q. 1, a. 1) Akwinata nie pisze o pięknie; na temat piękna jako właściwości transcendentalnej, zob. P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, Lublin 1986.

coś jest poznane przez Absolut); każde coś można określić jako piękno – ze względu na jednoczesne przyporządkowanie do intelektu i woli – zgodnie z formułą „bonum est quod visum placet” – piękne jest to, co ujrane (aspekt poznawczy), podoba się (aspekt woliowy). Trzy pierwsze z wyliczonych właściwości dotyczą każdego czegoś wziętego samego w sobie; cztery pozostałe mają charakter relacyjny: odrębność orzekana jest ze względu na relację do wszystkich innych bytów, a dobro, prawda i piękno ze względu na relacje do umysłu.

Znając choćby zarys teorii transcendentaliów, nietrudno dostrzec, że Akwinata w pierwszym zdaniu analizowanego tekstu umieszcza problematykę osoby w perspektywie odrębności i jedności bytu. Łacińskie *partio* znaczy dzielić na części, rozdzielać, rozgraniczać. Zgodnie z tymi intuicjami językowymi to, co poszczególne – *particulare* – przeciwstawione jest ogółowi. *Particulare* jest częścią całości; jest czymś, co wydzielone z całości, co odrębne⁸. Natomiast indywidualność stanowi o wewnętrznej jedności bytu⁹. Łacińskie *individuus* to tyle, co niepodzielony (*dividuus* – rozdzielony na części, *in* – negacja).

Umieszczając problematykę osoby w perspektywie transcendentaliów, Tomasz sytuuje ją w perspektywie egzystencjalnej. Pamiętajmy, transcendentálne właściwości przysługują dlatego, że coś jest – samo ich przysługiwanie jest niezależne od tego, jakie coś jest.

Druga ścieżka ku metafizyce biegnie poprzez kategorię „rodzaje bytu” (*genera entis*). W analizowanym zdaniu Tomasz pisze o występowaniu tego, co poszczególne i indywidualne w różnych rodzajach bytu. Mówi przy tym o „szczególnym” występowaniu w jednym z tych rodzajów, mianowicie w rodzaju substancji. Dowiadujemy się zatem, że interesujące nas właściwości, choć – jako transcendentalia – zachodzą we wszystkich rodzajach bytu, mogą występować w różnym stopniu; dokładniej – w różnym natężeniu. Coś o tyle jest, o ile jest jednością; o tyle jest, o ile jest odrębne od wszystkiego innego; zatem im bardziej coś jest jednością, tym bardziej jest¹⁰; podobnie – im bardziej coś jest odrębne, tym bardziej jest; i na odwrót: im bardziej coś jest, im „mocniej” istnieje, tym bardziej jest jednością – jest bardziej w sobie „zwarte” – i tym bardziej jest odrębne od wszystkiego innego.

O jakie rodzaje bytu chodzi Akwinacie? Oczywiście jednym z nich jest nazwany wprost rodzaj, który tworzą substancje, czyli byty samoistne. Drugi rodzaj wskazany jest bezpośrednio w zdaniu następnym – chodzi mianowicie o przypadłości (*accidentia*), o cechy. Substancja i przypadłości to rodzaje bytu wyróżnione przez Arystotelesa (zwykle mówi się o dwóch podstawowych „kategoriach bytu”) i doskonale znane Boecjuszowi.

⁸ „[...] dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum”; Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 1, a. 1, co.

⁹ „[...] nihil aliud enim est unum quam ens indivisum”; tamże.

¹⁰ Jest to tradycja sięgająca Platona, zob. M. Piechowiak, *Do Platona po naukę o prawach człowieka*, [w:] *Księga jubileuszowa profesora Tadeusza Jasudowicza*, red. J. Białocerkiewicz, M. Balcerzak, A. Czeczko-Durlak, Toruń 2004, s. 333-352, zwł. s. 348-350.

Zasadnicza różnica między bytami jednego a drugiego rodzaju leży w sposobie istnienia: substancje są samoistne, przypadłości nie są samoistne – potrzebują podmiotu, w którym istnieją. W zdaniu drugim analizowanego fragmentu Tomasz jako przykład przypadłości daje białość. Jest ona cechą, która do swego istnienia potrzebuje jakiegoś podłoża, podmiotu. Zauważmy, że zamiast mówić o samoistości lub niesamoistości, Tomasz rozprawia o sposobie indywidualizowania. Mając na uwadze teorię transcendentaliów, łatwo dostrzec powiązanie sposobu istnienia (i rodzajów bytów wyróżnianych ze względu na ten sposób istnienia) ze sposobem indywidualizowania. Równie dobrze można dokonać takiego powiązania sposobów istnienia ze sposobem wyodrębniania się bytu, oddzielania od wszystkich innych, i mówić, że substancje same w sobie stają się odrębne od wszystkiego innego. Przypadłości natomiast wyodrębniają się przez podmiot, którym jest substancja.

W zdaniu drugim Akwinata nie pisze o poszczególności i wyodrębnianiu, ale oba aspekty – indywidualność (jedność) i poszczególność (odrębność) – powrócą w zdaniu czwartym. Zdanie drugie stanowi przygotowanie do konkluzji zawartej w zdaniu trzecim, w którym przymiot indywidualności odgrywa kluczową rolę. Mowa o „indywidualnych substancjach”. Jest to nawiązanie w oczywisty sposób do definicji Boecjusza, w której także występuje to wyrażenie. Czy mówienie o „samoistnych substancjach” nie jest pleonazmem, skoro wyżej substancja była określana właśnie jako byt samoistny? Nie, gdyż termin „substancja” (łac. *substantia*, grec. *ousia*) ma w tradycji arystotelesowskiej wiele znaczeń. Przymiotnik „indywidualna” wskazuje, że chodzi o substancję pojmowaną w sensie naczelnym, zasadniczym jako konkretny, samoistny byt. Ten sam cel można osiągnąć, używając technicznych terminów, takich jak „hipostaza” lub „substancja pierwsza” (łac. *substantia prima*, grec. *ousia prota*), co też w zdaniu trzecim Tomasz czyni. Chodzi przede wszystkim o to, aby było jasne, że pomija się drugie z głównych znaczeń terminu „substancja” – mianowicie takie, w którym termin ten desygnuje istotę bytu, zatem coś ogólnego, powszechnego, niesamoistnego, a co określane było jako substancja wtóra (łac. *substantia secunda*, grec. *ousia deuteria*). W zagadnieniach tych zapewne biegły był także Boecjusz, wytrawny tłumacz dzieł Arystotelesa.

W trzech pierwszych zdaniach Tomasz nie dotyka jeszcze specyfiki osoby. Zarysowuje perspektywę dla zasadniczych rozstrzygnięć, perspektywę wyznaczoną aspektem egzystencjalnym. Dokonuje też wstępnych rozgraniczeń: po pierwsze, osób nie ma wśród bytów niesamoistnych, wśród przypadłości, cech; po drugie – osoby to byty konkretnie istniejące, a nie to, co ogólne, jak istoty bytów. Niemniej jednak samoistnych substancji jest wiele. Nie trzeba być koniecznie osobą, aby być substancją indywidualną. Co zatem jest dla osób specyficzne?

Pytając o rację nazywania czegoś osobą, Akwinata pyta o doskonałość bytu, ze względu na którą przysługuje ta nazwa – „*persona est nomen dignitatis*”¹¹. To także jest perspektywa Boecjańska. Boecjusz, zastanawiając się, dlaczego Grecy przy orzekaniu o zwierzętach nie posługują się terminem „*hypostasis*”, któremu odpowiada łaciński „*persona*”, odpowiada: „Powód tego jest taki, że termin ten należy zastosować do [rzeczy] bardziej wartościowych [*melioribus*]”¹². Boecjusz na pytanie o to, w czym leży owa większa wartościowość człowieka, co jest doskonałością decydującą o owej większej wartościowości, odpowiada prosto – doskonałością tą jest, wskazana w definicji, rozumność¹³. A co w tej kwestii mówi Tomasz? Odpowiedź jest inna. Przed jej udzieleniem warto jednak najpierw, na podstawie zdania piątego, dokładnie zrekonstruować pytanie, na które Tomasz chce udzielić odpowiedzi. Nie pyta on jedynie o taką cechę specyficzną, którą posiadają wszystkie osoby i tylko one; nie pyta tylko o cechę diagnostyczną pozwalającą określić zakres pojęcia „osoba”. Dla Tomasza najistotniejsze przy definiowaniu osoby jest pytanie o to, dlaczego jednostki o naturze rozumnej mają nazwę „osoba”. Tomasz milcząco zakłada zatem, że sama rozumność jednostkowej substancji nie jest jeszcze wystarczającą racją, aby nazwać coś osobą; nie jest tą doskonałością, która decyduje o byciu osobą. W analizowanym fragmencie rozumność służy dookreśleniu zakresu desygnatów nazwy „osoba”, ale wskazanie na rozumność nie wyjaśnia, dlaczego coś jest osobą. Dlaczego zatem jednostki natury rozumnej mają specjalną nazwę – „osoba”?

Jasna odpowiedź na to, najistotniejsze dla całego wywodu, pytanie znajduje się w zdaniu czwartym: jednostki natury rozumnej mają nazwę „osoba”, ponieważ w nich w jeszcze bardziej szczególny i doskonalszy sposób, niż w przypadku przypadłości i nierozumnych indywidualnych bytów substancjalnych, występuje to, co poszczególne i to, co indywidualne. Zasadnicza doskonałość osoby to doskonałość w aspekcie egzystencjalnym, w aspekcie istnienia. Osoba jest bardziej i doskonalej poszczególne i bardziej i doskonalej indywidualne niż inne byty substancjalne, nie mówiąc już o przypadłościach. Będąc doskonalej poszczególne i indywidualne, jest bardziej (doskonalej) odrębna od wszystkiego innego i jest bardziej (doskonalej) jednością. Zatem, po prostu: osoba bardziej i doskonalej istnieje niż inne indywidualne byty substancjalne i to właśnie jest racją, dla której czemuś przysługuje nazwa „osoba”. Tomaszowa koncepcja osoby jest koncepcją typu egzystencjalnego – bycie osobą ufundowane jest w sposobie istnienia, a nie (nie tylko, nie w sposób wystarczający) w tym, jakie coś jest, np. w rozumności¹⁴.

¹¹ Tomasz z Akwinu, *In 1 Sent.*, distinctio 10, q. 1, a. 5, co.; por. tenże, *De potentia*, q. 8, a. 4 co.

¹² „[...] haec ratio est, quoniam nomen hoc melioribus applicatum est”; A.M. Boecjusz, dz. cyt., s. 72.

¹³ W tym samym rozdziale trzecim Boecjusz pisze także wprost: człowiek „jest *prosopon* czy osobą, ponieważ jest rozumnym indywiduum” („*quoniam est rationabile indyviduum*”), tamże.

¹⁴ Dominacja aspektu egzystencjalnego w Tomaszowym pojmowaniu osoby jest ewidentna także w innych wypowiedziach. W art. 3 tej samej kwestii czytamy często cytowane słowa: „osoba jest nazwą

Druga część zdania czwartego jasno mówi także o zasadniczej racji uznania owej szczególnej odrębności i jedności (poszczególności i indywidualności). Akwinata wskazuje na doświadczalne fakty, ze względu na które ową egzystencjalną doskonałość osoby trzeba uznać. Wskazuje mianowicie na wolność w działaniu; wolność, która polega na tym, że ma się władzę nad swoimi działaniami. Ponieważ działania są zawsze konkretne, zindywidualizowane, władza nad nimi świadczy o szczególnej indywidualności tego, kto tę władzę posiada, w porównaniu z tymi wszystkimi, którzy takiej władzy nie mają. Z perspektywy ogólności i poszczególności (indywidualności), w działaniu istot nierozumnych istotne jest to, że zgodnie ze swoją naturą zmierzają do celów wyznaczonych ową naturą, a ponieważ natura (będąca istotą bytu ujawniającą się w działaniu) jest wspólna wszystkim egzemplarzom danego gatunku, zatem cele działań wyznaczone naturą są celami gatunkowymi, a nie indywidualnymi. Natomiast cele osoby są celami indywidualnymi, a nie gatunkowymi (wiele działań realizujących osobę nie jest zdeterminowanych naturą człowieka¹⁵); to, co gatunkowe wyznacza jedynie granice przestrzeni, w której realizacja tych celów jest możliwa i moralnie dopuszczalna. Refleksja nad wolnym wyborem, gdy sama osoba określa cele swoich działań – wybierając spośród wielu możliwych dróg swego rozwoju jedną, która staje się jej drogą – prowadzi do wniosku, że osoba istnieje dla realizacji swoich indywidualnych celów, do realizacji siebie samej, a nie jest jedynie środkiem dla realizacji innych celów. Stąd ów szczególny, właściwy osobie, sposób istnienia może być określony jako istnienie dla siebie samego – *propter seipsum*¹⁶. Osoba jest nie tylko bytem w sobie (*in se*), co właściwe jest wszystkim samoistniejącym bytom konkretnym (substancjom w znaczeniu naczelnym), ale jednocześnie jest też bytem dla siebie.

Porządkując dotychczasowe ustalenia, warto podkreślić, że w metafizyce Tomasza, z punktu widzenia sposobu istnienia, mówić można nie tylko o dwóch zasadniczych rodzajach bytu – przypadłości, która jest bytem w czymś (*in alio*) czy przez coś (*per aliud*), i substancji, która jest bytem w sobie (*in se*), ale w ramach bytów substancjalnych istniejących w sobie można wyróżnić takie, które tylko istnieją w sobie, oraz takie, które istnieją jednocześnie w sobie i dla siebie (*in se et propter seipsum*) – czyli osoby. W tym miejscu warto też dopowiedzieć, że wśród osób można wyróżnić również takie, które wyróżniają się jeszcze doskonalszym, i to radykalnie doskonalszym, sposobem istnienia, mianowicie istnieją nie tylko w sobie i dla siebie, ale także przez

tego, co najdoskonalsze w całej naturze; mianowicie samoistnienia w racjonalnej naturze” („*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura; scilicet subsistens in rationali natura*”); tenże, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3, co. To nie rozumna natura jest tym, co najdoskonalsze. Najdoskonalsze jest samoistnienie w takiej naturze.

¹⁵ „[...] in rationali creatura apparent multae actiones ad quas non sufficit inclinatio speciei; cujus signum est quod non similes sunt in omnibus, sed variae in diversis”; tenże, *Summa contra gentiles*, liber 3, caput 113, 4.

¹⁶ Tenże, *Summa theologiae*, II-II, q. 64, a. 2, ad 3; zob. przypis 17.

siebie (*in se, propter seipsum et a se*)¹⁷ – czyli osoby Absolutne, osoby Boskie, w których realizuje się absolutna jedność i absolutna odrębność (i wszystkie inne transcendentne właściwości bytu).

Jakie znaczenie dla bycia osobą ma – zdaniem Tomasza – rozumność? Czy jest jedynie cechą diagnostyczną? Rozumność umożliwia wolność przez to, że dzięki niej, a ściślej rzecz biorąc – dzięki intelektowi, osoba posiada ogólne pojęcie dobra¹⁸; dzięki rozumowi może zestawiać i porównywać¹⁹. Pojęcia ogólne umożliwiają tworzenie zbiorów przedmiotów – desygnatów tych pojęć. Ogólne pojęcie dobra jest warunkiem utworzenia w tym samym czasie i w danych okolicznościach zbioru różnych dóbr dla danej osoby, czyli możliwych celów działania (niedziałanie też może być takim dobrem – czymś, do czego w danych okolicznościach zmierza osoba). Jest to warunek możliwości wyboru – nie ma zbioru różnych dóbr, nie można wybierać. Podkreślić trzeba, że gdy Akwinata podejmuje wprost zagadnienie wolnego wyboru, w ogóle nie wspomina o tym, że rozum umożliwia wolność osoby przez to, że pozwala odróżnić dobro od zła i w ten sposób daje możliwość wyboru między dobrem a złem. Fundamentalna jest sytuacja wyboru między różnymi dobrami. Oczywiście poznanie poucza o tym, co jest złe i wiedzę na ten temat ma także osoba; ale w wiedzy o dobru i złu oraz w odróżnianiu dobra od zła nie ma niczego szczególnego – to potrafią także zwierzęta; owca poznaje, że wilk jest dla niej zły i przed nim ucieka²⁰. Dzięki rozumowi odróżnianie dobra od zła może być sprawniejsze i obejmować wiele aspektów (umożliwia też ocenę moralną), jednak to nie w tej wiedzy ugruntowana jest możliwość wolnego wyboru, ale w samej sposobności zestawienia różnych celów działania.

Zatem, chcąc wskazać na doskonałości bytu osobowego, za największą trzeba uznać doskonałość istnienia. Z systemowego punktu widzenia jest też oczywiste, że w tym aspekcie bytu należy poszukiwać przede wszystkim zasadniczej doskonałości, gdyż istnienie – bez którego innych doskonałości po prostu nie ma – jest doskonałością fundamentalną, obejmującą i nadającą charakter wszystkim innym²¹. Drugą, co do

¹⁷ Często w tradycji tomistycznej termin *aseitas* nie jest przez Akwinatę używany. Specyfika bycia przez siebie jest przez Tomasza ujmowana jako „bycie swoim byciem” – „Deus non solum est sua essentia, ut ostensum est, sed etiam suum esse”; tenże, *Summa theologiae*, I, q. 3, a. 4, co.; zob. tenże, *De veritate*, q. 2, a. 1, co. Zob. także tenże, *Summa contra gentiles*, lib. 2, cap. 31, n. 2, gdzie mowa jest o „esse a se” jako istnieniu właściwym Bogu. Ta sama idea zawarta jest w kontekście problematyki Boga jako pierwszego poruszyciela – „omnis creatura mota movetur ab alio, quia a Deo. Ergo Deus est motus a se”; tenże, *In 1 Sent.*, dist. 8, q. 3, a. 1, arg. 3. Terminologicznie sprawa nieco się komplikuje w analizach Tomasza dotyczących Trójcy Świętej – tam o istnieniu *a se* mówi w odniesieniu do Ojca, natomiast Syn istnieje *per se*, zob. tenże, *Summa contra gentiles*, lib. 4, cap. 8, 6.

¹⁸ *Suma teologii*, I, q. 59, a. 3, co.

¹⁹ Tamże, I, q. 83, a. 1, co.

²⁰ Zob. tamże.

²¹ „[...] hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et perfectio omnium perfectionum”; tenże, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

rangi, doskonałością jest władza nad swymi czynami, przejawiająca się w wolności działania. Dopiero na trzecim miejscu jest rozumność, która wolność umożliwia.

Przy poszukiwaniu definicji osoby, podobnie jak w teorii transcendentaliów, widać wyraźnie, jak podejmowana problematyka rozsadza tradycyjną logikę Arystotelesa operującą na zakresach nazw (sylogistykę). Nie idzie tu o ustalenie właściwości rozstrzygających o zakresie nazwy – zauważmy, że w przypadku transcendentaliów wszystkie ich nazwy mają taki sam zakres. Chodzi raczej o ustalenie tego, co konstytutywne od strony ontologicznej; podobnie jak przy poszukiwaniu definicji poszczególnych gatunków celem jest wskazanie tego, co istotne dla bycia egzemplarzem danego gatunku, a przez to tego, co stanowi o doskonałości danego bytu od strony jego treści. Przy poszukiwaniu definicji osoby istotne jest wskazanie, co stanowi o doskonałości, ze względu na którą coś nazwiemy osobą, a co okazuje się doskonałością w porządku egzystencjalnym – wskazanie sposobu istnienia, a nie w aspekcie istoty bytu – jego treści.

Z punktu widzenia celu, jakim jest sformułowanie definicji pozwalającej zidentyfikować jednostki desygnowane daną nazwą, pozwalającej określić zakres stosowania nazwy, propozycja Boecjusza jest poprawna, co też Tomasz stwierdza w odpowiedzi na sformułowaną na początku artykułu wątpliwość. W zdaniu szóstym konkluduje, że określenia Boecjańskie „indywidualna substancja” i „natura rozumna” zastosowane w definicji są poprawne. Definicja Boecjusza nie daje jednak odpowiedzi na pytanie o to, co jest najważniejsze dla bycia osobą, co jest ową „istotną” „właściwością” osoby; przy czym konieczne są tu cudzysłowy, gdyż stosowane terminy są odpowiednie dla podejmowania zagadnień dotyczących istoty bytu, jego treści, a tu chodzi o sposób istnienia, element ze swej „istoty” nietreściowy. Ponieważ to, jaki jest byt, jaka jest jego istota, musi być komplementarne do sposobu istnienia i oczywiście – sposób istnienia musi być komplementarny w stosunku do treści bytu, można skonstatować, że chociaż samo przysługiwanie transcendentálnych właściwości nie jest zależne od treści bytu, to jednak „natężenie” tych właściwości jest z treścią bytu skorelowane, i w takim sensie od treści zależne.

Godność jako fundament bycia osobą

Przeprowadzona wyżej analiza doprowadziła do wniosku, że racją nazwania czegoś osobą jest istnienie w pewien szczególnie doskonały sposób. Jeśli weźmie się pod uwagę, że – zdaniem Akwinaty – „nazwa »osoba« oznacza jednostkową substancję, ze względu na to, że jest podmiotem właściwości, którą zwie się godnością”²², to zasadnie można uznać, że godność to istnienie w pewien szczególnie doskonały sposób. Wprost takie powiązanie tych dwóch elementów znajdziemy np. w artykule 3 kwestii 29: „Ponieważ samoistnieć

²² „[...] hoc nomen persona significat substantiam particularem, prout subicitur proprietati quae sonat dignitatem”; tenże, *In I Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1 co.

[podkr. M.P.] w rozumnej naturze jest wielką godnością, dlatego każda jednostka natury rozumnej zwie się »osobą«²³. Ta ostatnia wypowiedź jest szczególnie interesująca, gdyż wskazuje, że samo samoistnienie w rozumnej naturze nie jest jeszcze racją nazwania czegoś osobą, racją tą jest natomiast oparta na nim godność. Owo samoistnienie należy pojmować jako szczególną doskonałość (dziś powiedzielibyśmy: w aspekcie aksjologicznym jako szczególną wartość).

Trzeba podkreślić też, że o ile współcześnie zwykle wnioskuje się: „ponieważ ktoś jest osobą, zatem posiada godność”, o tyle Akwinata – w czym zresztą nie jest odosobniony w średniowieczu²⁴ – wnioskuje odwrotnie: „ponieważ coś posiada godność, zatem jest osobą”. Rzecz idzie przy tym o to, co współcześnie określa się mianem godności osobowej, konstytutywnej dla bycia osobą i uznawanej często za przyrodzoną i niezbywalną²⁵ (tak pojętą godność odróżnić trzeba od innych typów godności, takich jak np. godność osobowościowa – oparta na doskonałości moralnej jej podmiotu; godność osobista – związana z dobrym imieniem i oparta na tym, jak inni traktują i postrzegają jej podmiot; godność będąca korelatem warunków życia i jego jakości; godność związana z pełnionymi urzędami).

Powiązanie godności ze sposobem istnienia znajduje się także we fragmencie, w którym – przy okazji zagadnienia szczegółowego, jakim jest dopuszczalność kary śmierci – Akwinata charakteryzuje godność jako „wolność z natury” i „istnienie dla siebie samego”: „Człowiek przez grzech odstępuje od porządku rozumu, i dlatego odstępuje od ludzkiej godności, mianowicie od tego, że człowiek z natury swej jest wolny i istniejący dla siebie samego”²⁶. Jak Tomasz pojmuje owo „istnienie dla siebie samego”, można wyczytać w księdze III *Sumy przeciwko poganom* (*Summa contra gentiles*) na początku traktatu o prawie (rozdziały 111-113)²⁷. Istnieć dla siebie samego to istnieć dla realizacji swojego indywidualnego celu (i indywidualnych celów pośrednich doń prowadzących); to bycie celem samym w sobie. Cel człowieka, w przeciwieństwie do zwierząt, nie jest bez reszty wyznaczony tym, co gatunkowe; nie jest wyznaczony samym człowieczeństwem, ale jest niepowtarzalny, indywidualny. Przy czym indywidualność

²³ „[...] quia magna dignitatis est in rationali natura subsistere [podkr. M.P.] ideo omne individuum rationalis naturae dicitur 'persona'”; tenże, *Summa theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad 2.

²⁴ Tak na przykład Bonawentura, *In 1 Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 1, co.: „Persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate ad dignitatem pertinente”; cyt. za: E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 203.

²⁵ Zob. np. Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz. U. Nr 78, poz. 483 ze zm.), art. 30: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych”.

²⁶ „[...] homo peccando ab ordine rationis recedit; et ideo decedit a dignitate humana, prout scilicet homo est naturaliter liber et propter seipsum existens”; Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 64, a. 2, ad 3.

²⁷ Analizę tego fragmentu zob. w: M. Piechowiak, *Tomasza z Akwinu koncepcja godności osoby ludzkiej jako podstawy prawa...*, passim.

ta nie leży w przypadkowych okolicznościach i indywidualnym wyposażeniu danej jednostki (w takim sensie również każde zwierzę jest niepowtarzalne), ale poprzez wolność sięga dalej niż natura człowieka, sięga sposobu istnienia. W perspektywie teologicznej – każdy człowiek (każda osoba) jest chciany przez Boga dla niego samego, a nie dla realizacji innych celów (np. wyznaczonych gatunkowo), jest chciany jako cel. A ponieważ istnienie pochodzi od Boga, to sposobowi bycia przez Boga chciany odpowiada sposób istnienia – istnienie jako cel sam w sobie, a nie jako środek. Na długo przed Immanuelem Kantem Akwinata ujmuje specyfikę osoby jako „istnienie jako cel sam w sobie”, co więcej, ujęcie Tomasza jest bardziej indywidualistyczne niż Kanta. O ile ten ostatni treściowej determinacji sposobu realizacji tego celu poszukuje w naturze człowieka, we wspólnym wszystkim człowieczeństwie²⁸, o tyle Tomasz za najdoskonalsze uznaje to, co ową naturę przekracza i co naturą nie jest zdeterminowane²⁹.

Ujawnione w powyższej analizie fundamentalne znaczenie wolności dla bycia osobą znajduje potwierdzenie w przytoczonym fragmencie z części *secunda secundae*. Niemniej jednak zauważyć trzeba, że w niej właśnie mowa jest o byciu „z natury wolnym” – *naturaliter liber*, a nie o władzy nad swymi działaniami będącej fundamentem wolnego wyboru³⁰. Jeśli chodzi o wolność z natury, Tomasz stwierdza radykalnie – »z natury wszyscy ludzie są jednakowo wolni«³¹ (wbrew Arystotelesowi, który uważał niektórych ludzi za niewolników z natury), a wyjaśniając, na czym owa wolność polega, stwierdza: „żaden człowiek nie jest ze swej natury przyporządkowany do innego jako do celu”³². Znajdujemy zatem znowu potwierdzenie autoteliczności człowieka jako osoby, a „wolność z natury” może być z powodzeniem traktowana jako jedno z dookreśleń istnienia w szczególnie doskonały sposób: istnienie nie jako środek do celu, ale jako cel sam w sobie³³.

²⁸ „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”. („Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest”); I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 66 f. (429), przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 62.

²⁹ Zob. szerzej M. Piechowiak, *Auf der Suche nach einer philosophischen Begründung der Würde des Menschen bei Thomas von Aquin und Immanuel Kant*, [w:] *Würde – dignité – godność – dignity. Die Menschenwürde im internationalen Vergleich*, red. Ch. Baumach, P. Kunzmann, München 2010, s. 289-319; wcześniejsza, krótsza wersja tego opracowania: *Tomasz z Akwinu – Immanuel Kant: dwa typy ugruntowania godności człowieka*, [w:] *Byt i sens. Księga pamiątkowa VII Polskiego Zjazdu Filozoficznego*, red. R. i I. Ziemińscy, Szczecin 2005, s. 222-230.

³⁰ Zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka...*, s. 280-282.

³¹ „[...] natura omnes homines aequales in libertate fecit”; Tomasz z Akwinu, *In 2 Sent.*, dist. 44, q. 1, a. 3, ad 1.

³² „Unus enim homo ex natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem”; tamże.

³³ Mimo radykalnej różnicy poglądów w kwestii niewolnictwa z natury, wyraźna jest inspirowana Arystotelesa określeniem wolności: „człowiek jest wolny, ponieważ jest celem sam dla siebie, a nie istnieje dla czegoś innego”, Arystoteles, *Metafizyka*, 982 b 25 ff., przekład za: M.A. Krąpiec, A. Maryniarczyk, T. Żeleźnik, Lublin 1996, s. 15. Wilhelm z Moerbeke tłumaczył: „homo liber, qui suimet, et non alterius causa est”; za: tamże, s. 16.

Uwagi podsumowujące

Tomasz w swej koncepcji osoby występuje dalece poza ujęcie Boecjańskie. W porównaniu z metafizyką Arystotelesa daje się zauważyć zasadniczą różnicą ujęcia aksjologicznego wymiaru indywidualności. O ile dla Arystotelesa racją indywidualności było to, co niedoskonałe, potencjalne (materia), o tyle u Tomasza racją tą jest to, co najdoskonalsze – najdoskonalszy akt bytu, obejmujący wszystko inne, co jest w człowieku – istnienie. Indywidualność jest ontologiczną doskonałością, a nie przejawem niedoskonałości. To rewolucja także, a nawet przede wszystkim, w porównaniu z ujęciem Platona, dla niego bowiem w pełni realne były ogólne idee.

Wypracowana przez Tomasza z Akwinu koncepcja osoby jest koncepcją typu egzystencjalnego. Racją nazwania czegoś osobą jest istnienie w szczególnie doskonały sposób. W przeanalizowanym wyżej tekście z artykułu 1, kwestii 29, pierwszej części *Sumy teologii* istnienie w szczególnie doskonały sposób charakteryzowane jest jako istnienie w sposób szczególny i doskonalszy, indywidualne i odrębne, w porównaniu z innymi, nierozumnymi bytami. W świetle Tomaszowej metafizyki im bardziej jest coś indywidualne i odrębne, tym bardziej jest. Osoby zatem przede wszystkim tym się różnią od innych bytów, że bardziej, mocniej są. Ten szczególny – właściwy osobie – sposób istnienia, w świetle innych wypowiedzi Akwinaty, może być określany jako istnienie dla siebie samego, istnienie jako cel sam w sobie, jako wolność czy wreszcie – jako godność.

Zdzisław Kalita
Uniwersytet Zielonogórski

Leona Battisty Albertiego wizja człowieka i świata



Leon Battista Alberti (1404-1472) to jedna z najbardziej interesujących postaci Odrodzenia. Osobowość niezwykła. Uosobienie „ideału człowieka piętnastego stulecia” według Paula H. Michela¹, „uniwersalny człowiek początków renesansu” zdaniem Joana K. Gadola², „wszechstronny geniusz renesansu” według Maxa Webera³, „uosobienie ducha renesansu, jego humanistycznych ideałów i nowego modelu człowieka” wedle Giovanniego Gentilego i Giuseppe Saitty⁴, „pierwszy a zarazem najwybitniejszy, a także najwszechstronniejszy z renesansowych pisarzy o sztuce” i „pierwszy, który dał wyraz estetycznym poglądom Odrodzenia”, jak pisze Władysław Tatarkiewicz⁵. To tylko niektóre z entuzjastycznych opinii o florenckim humaniście XV w.

Rzeczywiście, pierwszy, przed Leonardem da Vinci, uosabiał ideał epoki – *uomo universale*. Wszechstronne zainteresowania intelektualne potrafił połączyć z zaletami konstytuującymi pojęcie *homo faber* – człowieka aktywnego i twórczego w rozmaitych dziedzinach życia. Wyraźnie przewyższał wielu swoich współczesnych talentem, wielorakością uzdolnień, ogromną żądzą wiedzy, a także wyczerpaną pracą nad kształceniem swego umysłu i charakteru.

Biografie wskazują na niezwykle hart ducha Albertiego. Oto chorowity i słaby w młodości, dzięki żmudnym, systematycznym ćwiczeniom i treningom, osiągnął zdumiewające sprawności fizyczne: potrafił skakać wzwyż na wysokość człowieka, ujeżdżać dzikie konie, wspinać się w niedostępnych górach, strzelać z łuku, potrafił rzucić monetę aż pod szczyt kopuły Brunelleschiego, władał bronią, grał na instrumentach muzycznych. Podobnie wyćwiczył swe sprawności umysłowe: osiągnął wiedzę

¹ P.H. Michel, *Un idéal humain au XVe siècle. La pensée de L.B. Alberti*, Paris 1930.

² J. Gadol, *Leon Battista Alberti. Universal Man of the Early Renaissance*, Chicago-London 1969.

³ M. Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, [w:] tenże, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen 1920.

⁴ G. Gentile, *Il pensiero italiano del Rinascimento*, wyd. 4, Firenze 1968; G. Saitta, *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, t. 1: *L'Umanesimo*, wyd. 2, Firenze 1961; E. Garin, m.in. *Medioevo e Rinascimento. Studi e ricerche*, Bari 1954.

⁵ W. Tatarkiewicz, *Historia estetyki*, t. 3: *Estetyka nowożytna*, Wrocław 1967, s. 67, 109.

i umiejętności w wielu dziedzinach – w zakresie literatury greckiej i rzymskiej, w dziedzinie filozofii i prawa, w muzyce, w fizyce i matematyce (fascynowały go zwłaszcza gry matematyczne), w architekturze i sztuce, w astronomii, technice. Zafascynowany techniką, przeprowadzał wiele obserwacji. Zastanawiał się nad skonstruowaniem różnych przyrządów: do badania wilgotności powietrza (idea hydrometru), do planowania przestrzennego obiektów w mieście, do mierzenia głębokości rzek, projektował dźwigi do wydobywania z jeziora Nemo rzymskich statków, dawał malarzom instrukcje dotyczące farb, opracowywał systemy kodowe do szyfrowania pism, starał się wyjść naprzeciw nawet takim sztukom jak kobieca toaleta. Zajmował się teorią malarstwa i perspektywy, problemami optyki; jemu przypisuje się wynalazek *camera obscura*. Właściwie trudno wskazać dziedzinę, której by nie uprawiał. Pełen podziwu dla zabytków architektury i sztuki osiągnął tak doskonałą ich znajomość, iż stał się doradcą papieża Mikołaja V w zakresie architektonicznej przebudowy Rzymu, wybitnym teoretykiem sztuki, a także rzeźbiarzem i architektem. Pozostawił po sobie dzieła architektoniczne, które były przełomowe w rozwoju architektury renesansowej. Jego wszechstronność i wiedza tak szokowały współczesnych, że jeden z nich napisał na marginesie rękopisu Albertiego: „Pokaż mi, czego nie znał ten człowiek?”⁶, a uznany humanista tego okresu, Angelo Poliziano, stwierdził: „Lepiej byłoby milczeć, niż powiedzieć o nim zbyt mało”⁷.

Badacze różnie próbują określić miejsce Albertiego w nurtach mentalnych i orientacjach filozoficzno-estetycznych epoki. Często sytuuje się go w nurcie „humanizmu obywatelskiego” (*umanesimo civile*) włoskiego Quattrocento i uważa za uosobienie jego tendencji⁸. Jednakże, jak pisze Eugenio Garin, trzeba pamiętać, iż

Ten, który pozostawał w niewątpliwych związkach ze społeczeństwem i kulturą renesansu i który aspiracje tego społeczeństwa i tej kultury pod wieloma względami uosabiał, był też surowym sędzią świata, w którym mu żyć przyszło, pozostającym z tym światem w ciągłej polemice. Alberti, niewątpliwie aktywny uczestnik życia epoki i bardzo uważny jej obserwator, sam okazuje się zbyt skomplikowany na to, by dać się ująć w ściśle określone formuły i schematy, do których wielu badaczy zdradza ciągle wyraźne upodobania⁹.

Jak słusznie zwróciła uwagę Maria Rzepińska, Alberti zachowywał trzeźwą i krytyczną postawę, nie podporządkowując uprawianej przez siebie teorii sztuki, filozofii

⁶ Zob. G. Mancini, *Vita di Leon Battista Alberti*, wyd. 2, Firenze 1911, s. 418.

⁷ Angelus Politianus Laurentio Medici Patrono Suo, *Epistolae X*, 7, [w:] Angelus Politianus, *Opera Omnia*, t. 1, a cura di Ida Maier, riproduzione anastatica curante Luigi Firpo, Torino 1970-1971, s. 142-143; por. Ph. Monnier, *Le Quattrocento*, Paris 1908, s. 273.

⁸ Zob. W.N. Łazariew, *Leon Battista Alberti*, [w:] *Alberti Leon Battista*, red. W.N. Łazariew, Moskwa 1977, s. 3-8.

⁹ E. Garin, *Il pensiero di Leon Battista Alberti e la cultura del Quattrocento*, „Belfagor. Rassegna di varia umanità”, anno XXVII, 1972, s. 501, 521; por. Tegoż, *Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti*, “Rinascimento”, sec. serie, t. 12, Firenze 1972, s. 3-20. Przekłady własne autora wszędzie tam, gdzie nie jest wskazany inny tłumacz.

czy też innych wymiarów swej aktywności intelektualnej i praktycznej jakiegokolwiek doktrynie czy szkole¹⁰.

Rzeczywiście uważał, iż prawda nie jest pochodną autorytetów i nie została raz na zawsze objawiona w dziełach „literatów” (*litterati*), „doktorów” (*dottori*) czy „uczonych filozofów” (*filosofi*), którym się wydaje, że są w stanie poprzez „subtelne dysputy” (*sottilissime disputazioni*) rozstrzygnąć każde zagadnienie i rozwiązać każdy problem. Pisał w *Il libri della famiglia*:

Jeśli idzie o mnie, wolę dowierzać temu, czego uczy mnie praktyka i doświadczenie (*le pratiche e le esperienze*). Wiedzę o rzeczach daje bardziej długoletnia praktyka niż rozważania teoretyczne. Nauczyłem się w życiu poznawać rzeczy bardziej na podstawie swego doświadczenia niż opinii innych (*conoscere le cose più colla pruova mia che col dire d'altrui*) i tego również, że celem, do którego się powinno zmierzać, jest odkrywanie prawdy, a nie powoływanie się na sądy i argumenty innych (*e quello che io intendo più tosto lo compresi della verita' che dall'argomentare d'altrui*). Jeśli ktoś przekonywałby mnie, że tak lub inaczej rzeczy się mają na podstawie tego, co przeczytał u innych, ja nie dam mu wiary, jeśli tego nie udowodni i nie przedstawi w otwartym i przekonującym rozumowaniu (*aperta ragione*). Dam się natomiast przekonać mniej wykształconemu (*non litterato*), który przytoczy mi właściwe argumenty, bez powoływania się na autorytet¹¹.

Najbardziej chyba radykalnie negatywną opinię o filozofach sformułował Alberti w swoim traktacie *O księciu (Momus o del principe)*, w nim właśnie jałowej wiedzy i przechwałkom przedstawicieli różnych szkół i orientacji filozofii spekulatywnej w bezpardonowy sposób przeciwstawił metody postępowania i osiągnięcia artystów. Pisał:

Nie będę mówił o opiniach filozofów, bowiem cała wasza wiedza, o filozofowie, ogranicza się do subtelności i chwytów werbalnych, lecz o tym, co słyszałem od malarza. Ten, obserwując kształty rzeczy, ujrzał więcej niż wszyscy razem filozofowie, mierzący i badający niebo¹².

Są to, jak zauważyła M. Rzepińska, „najdumniejsze słowa, jakie padły kiedykolwiek z ust artysty i pod tym względem nie przewyższył Albertiego nawet Leonardo”¹³.

Czy była to krytyka filozofii w ogóle? Raczej negacja tego sposobu jej uprawiania, jaki obserwował u znanych mu ówczesnych profesjonalnych filozofów reprezentujących różne szkoły i nurty filozofii spekulatywnej: arystotelików, platoników, neoplatoników

¹⁰ L.B. Alberti, *O malarstwie*, oprac. M. Rzepińska, przeł. L. Winniczuk, Wrocław 1963, s. VII- XVIII.

¹¹ Tenze, *I libri della famiglia*, red. R. Romano, A. Tenenti, G. Einaudi, Torino 1969, s. 199-200, zob. też tekst na s. 324 oraz 86, 298, 299.

¹² „[...] Referam quae non a philosopho (nam vestra omnis ratio nisi in argutiis et verborum captiunculis versatur) sed a pictore [podkr. -- Z.K.] quodam memini audivisse. Is quidem lineamentis contemplandis plus vidit solus quam vos omnes philosophi caelo commensurando et disquirendo” – *Momus o del principe, testo critico, traduzione, introduzione e note a cura di Giuseppe Martini*, red. N. Zanichelli, Bologna 1942, s. 164.

¹³ L. B. Alberti, *O malarstwie*, s. XIV.

itp. Związany wieloma nićmi współpracy z humanistami i uczonymi swoich czasów, zwłaszcza z Florencji, w rzeczywistości Alberti był bardzo często odległy od gustów i programów humanizmu florenckiego pierwszych dziesięcioleci XV w. Zachowywał rezerwę zarówno wobec nowego arystotelizmu etyczno-politycznego, jak i przyjmującej się od okresu Soboru Florenckiego mody na platonizm, a także wobec odnawianego z wielkim zaangażowaniem i sukcesem w środowisku Marsilia Ficina i Pico della Mirandola hermetyzmu filozoficzno-teologicznego. Nie podzielał też wyznawanych przez środowiska humanistów modeli w badaniach nad kulturą antyczną i jej dorobkiem. Cyceronowi i Kwintylijanowi oraz Platonowi i Arystotelesowi przeciwstawia „swoich” autorów: Demokryta, Plauta i Lukiana; tradycyjnym metodom refleksji profesjonalnych filozofów metodę *libera sapientia*, wolnej krytyki, posilkującej się paradoksem i ironią, nierzadko sarkazmem i kpiną. Filozofia, jego zdaniem, powinna być zorientowana praktycystycznie, stawać się refleksją nad systemem ludzkiego życia i ludzkiego losu. Powinna to być refleksja funkcjonalna wobec życia, poszukująca zrozumienia świata i człowieka, jego możliwości i powinności, ukazująca właściwy wymiar rzeczy, spraw i zjawisk, ich miejsce w układzie wartości.

Dobre wprowadzenie w poglądy Albertiego na świat i człowieka, a także organizującą je aksjologię, znajdziemy w traktacie *Il libri della famiglia (O rodzinie)* – dziele skupiającym jakby w soczewce podstawowe idee humanisty. Przeczytamy w nim:

Natura, czyli Bóg (*Natura, cioè Iddio*) stworzyła człowieka po części istotą niebiańską i boską, po części ziemską, ale wyniesioną w swym pięknie i doskonałości ponad wszystko, co śmiertelne (*sopra ogni mortale cosa formosissimo e nobilissimo*); wyposażyła go we wspaniałe kształty, ruchliwe członki, dała mu czule narządy zmysłowe, a ponadto obdarzyła go zdolnością myślenia i mowy, umiejętnością rozpoznawania tego, co użyteczne i co szkodliwe, co przyjemne i przykre, co pomaga i co przeszkadza w zachowaniu życia oraz zaspakajaniu potrzeb życiowych; wyposażyła go w prawie boskie przymioty: bystry umysł, pamięć i rozum (*ingenio, docilità, memoria e ragione*), służące poznawaniu i zachowaniu siebie samych. Do tych wspaniałych i prawie boskich przymiotów dołączyła jeszcze Natura we władzach duszy i umysłu poczucie umiaru dla wyhamowywania nadmiernych pragnień i namiętności, umiejętność rozpoznawania tego, co godne czci i budzące aprobatę oraz tego, co szpetne i budzące odrazę. Zaszczepiła w ludzkich umysłach trwałe dążenie do budowania ludzkiej wspólnoty (*la umana compagnia*), organizowanej na zasadach sprawiedliwości, prawości, współczucia i miłości, dzięki czemu zyskujemy uznanie i sławę u współobywateli, a także przychylność i łaskawość Stwórcy. Dała wreszcie człowiekowi zdolności i siły potrzebne do znoszenia trudów, niepowodzeń i przeciwności losu, do podejmowania zadań wymagających wielkiego wysiłku i osiągnięcia zamierzonych celów; do pokonywania bólu i opanowywania lęku przed śmiercią; wyposażyła w odwagę, stanowczość i wytrwałość w osiągnięciu tego, co ważne i wartościowe oraz umiejętność zachowania dystansu wobec tego, co przemijające, nietrwałe i niewarte zabiegów. Wyposażeni w taki zasób dzielności (*virtù*), jesteśmy dobrze przygotowani, aby, jeśli to jest naszą powinnością, oddawać cześć Bogu i służyć mu w sprawiedliwości, pobożności i umiarkowaniu każdą godną pochwałą działalnością (*operazione*). Winniśmy być głęboko przekonani, że człowiek rodzi się nie po to, aby trwonić życie w bezczynności (*non per attristirsi in ozio*), lecz by tworzyć rzeczy różnorodne i godne

podziwu, dzięki którym może zarówno stać się miłym Bogu, jak też sobie samemu zapewnić szczęście jako owoc prawdziwej dzielności¹⁴.

Zgodnie z przyjętą optyką naturalistyczną, charakterystyczną dla wielu reprezentantów renesansowego humanizmu, Alberti pojmuje człowieka jako najpiękniejsze, najlepsze i najdoskonalsze dzieło Natury – „najlepszej twórczyni wszystkich rzeczy” (*ottima constitutrice delle cose*). Człowiek stanowi organiczną część przyrody i podlega prawidłowemu, uporządkowanemu na zasadzie proporcji i harmonii, biegowi rzeczy. To charakterystyczny dla koncepcji Albertiego element naturalizującej i estetyzującej wizji świata; dochodzi on do głosu w ujęciu wielu spraw i problemów zarówno z zakresu jego teorii sztuki i praktyki artystycznej, jak i koncepcji antropologicznych, etycznych, pedagogicznych, społeczno-politycznych.

Człowiek jest elementem świata natury, jest jednym z bytów w zadziwiającej różnorodności istot żywych. Prz należy do świata przyrody, ale zajmuje miejsce szczególne w uniwersum. Jego konstytucja cielesna jest modelowa dla świata przyrodniczego. Częścią duchową (duszą), która jest niebiańska i boska (*celestes e divina*), zdecydowanie góruje nad wszystkimi bytami natury. Jako istota rozumna i polityczna (społeczna) – powtarza Alberti za Arystotelesem – realizuje sobie właściwe cele i zadania, określa sens życia i system powinności.

Ontologiczno-metafizyczny problem złożenia człowieka z ciała i duszy oraz wzajemnych między nimi relacji to dla Albertiego przykład najbardziej niejasnych i najtrudniejszych pytań filozofów (*oscurissime e difficillime questioni dei filosofi*¹⁵); oczywiście, filozofów spekulatywnych. I nie zamierza się tymi pytaniami szczególnie zajmować, a tym bardziej ich rozstrzygać – chociaż zna główne kierunki rozstrzygnięć, które pojawiały się historycznie w poszczególnych szkołach filozoficznych: dualistyczną, proveniencji platońsko-pitagorejskiej, koncepcję ciała jako „więzienia duszy” i duszy jako „sternika okrętu”, czy arystotelesowską, hylemorficzną teorię człowieka jako złożenia z ciała i duszy. Raz po raz w swoich tekstach powołuje się na określone rozwiązania. Na przykład na koncepcję ciała jako „naczynia” duszy (*carriuolo*) oraz duszy jako „sternika okrętu” (*nocchiero della nave*)¹⁶. Radykalnie dualistyczne przeciwstawianie duszy ciału nie wydawało się odpowiadać jego estetyzującej wizji jedności świata i człowieka. Natura, zdaniem Albertiego, uczyniła ciało podległym duszy i jej narzędziem, aby razem z duszą i zgodnie z prawami natury mogło realizować właściwe funkcje i powołanie człowieka. Człowiek jest istotą naturalnie zdeterminowaną. Podlega regułom istnienia i rozwoju istot naturalnych: rodzi się, rozwija i umiera. Ale o ile determinacja wszystkich innych istot naturalnych jest absolutna (są tym, czym są, w ramach gatunku, do którego przynależą, a ich natura i istota są ściśle określone poziomem ich bytu

¹⁴ Tenże, *I libri della famiglia*, s. 160-161.

¹⁵ Tamże, s. 100.

¹⁶ Tamże, s. 205.

– *natura sequitur esse*), o tyle człowiek jest istotą względnie zdeterminowaną. Posiada z natury, w ramach swego wyposażenia, potencje i uzdolnienia fizyczne i psychiczne oraz przymioty duchowe: rozum, intelekt, pamięć i wolę. Jest istotą zdolną do poznania zarówno siebie, jak i otaczającego świata, wyposażoną w zdolność rozróżniania tego, co pożyteczne i szkodliwe, korzystne i niekorzystne w sensie egzystencjalnym, jak i dobre i złe w sensie moralnym. To, co określa jego byt osobniczy, nie jest dane, z góry określone. W swym jednostkowym bycie człowiek nie jest, ale się tworzy. Pozostając istotą zmysłową, organizowaną przez system namiętności, może pędzić życie sposobem zwierząt – *vita bestiale*. Ale może też, i powinien, wykorzystując właściwie swoje uzdolnienia i potencje istoty wolnej i rozumnej, osiągać poziom należny człowiekowi, to jest godny człowieka jako człowieka, istoty ludzkiej.

Oczywiście, według Albertiego optymalne warunki rozwoju nie są dla wszystkich ludzi jednakowe – zarówno w perspektywie indywidualnej, jak i społecznej. Zależą one tak samo od predyspozycji (systemu uposażeń w zdolności i talenty), jak i od okoliczności życia. Jednakże czynnikiem decydującym jest własna indywidualna aktywność i przedsiębiorczość, układająca się w system dzielności (*virtù*). *Virtù*, powiada Alberti, nie jest dana, wrodzona (*collocata*), lecz osiągana (*imparata*). Dzielności ujawniają się poprzez różnego rodzaju zajęcia – *essercizi* i *operazioni*. Obejmują one rozmaite aktywności i użyteczności – *attività* i *utilita*: aktywność w sferze gospodarczej – w przemyśle (*industria*), w kupiectwie i handlu (*mercanzie*), różnych formach zarobkowania (*guadagni*) i oszczędzania (*risparmio*), zarządzania majątkiem (*masserizia*). Ich efektem jest status materialny, bogactwo (*ricchezza*), pomyślność indywidualna, status ekonomiczny rodziny i państwa. Inne zajęcia to te w sferze władzy i systemie zarządzania republiką (państwem) – *negli uffici e nello stato*. Jeszcze inne – to zajęcia w dziedzinie nauk i sztuk – *nelle buone arti e discipline*¹⁷. Wszystkie z tych rodzajów aktywności i działalności są według Albertiego ważne, chociaż nie wszystkie jednakowo ważne dla osiągania godności, dobrej sławy i szczęścia. Są takie rodzaje działalności (*operazioni*), jak pisze w *De iciarchia*, które są zorientowane na nas samych (*per noi soli, private*), jak poświęcanie się studiom (*dare opera agli studi delle lettere*) czy uprawianie sztuk pięknych (*perizia delle buone arti, pingere e fingere concerti, componere qualche dimensione e finzione di qualche tempio o scrivere qualche poema, qualche istoria*). Pozostałe zorientowane są na innych ludzi (*convengono gli altri*), dotyczą działalności w sferze życia publicznego (*pubbliche operazioni*), jak funkcje przywódców, dyrektorów, ministrów, urzędników (*duttore e direttore della cosa, ministri*), dowódców wojskowych (*prefetto dello esercito in milizia*), czy w życiu cywilnym (*operazioni nostre civili, quasi appartengono alla comunione e società degli altri uomini*)¹⁸. Celem tej aktywności jest budowanie określonego poziomu doskonałości jednostkowej i osobowej, której znamięm zewnętrznym jest

¹⁷ Tamże, s. 164.

¹⁸ Tenże, *De iciarchia*, [w:] *Opere volgari*, red. C. Grayson, t. 2, Bari 1960-1973, s. 85-86.

dobre imię i cześć (*buon nome e grazia*) bądź sława i chwała (*fama immortale e gloria*) jako rezultat pracy dla innych, dla dobra państwa, republiki¹⁹.

Człowiek, który pozna swoją wartość i wie, jak organizować życie swoje i innych, potrafi – zdaniem Albertiego – uniezależnić się od okoliczności zewnętrznych, przejawów kapryśnej fortuny, a także w walce z fortuną, z koniecznością i przypadkiem potrafi urzeczywistnić własne szczęście. „Szczęścia nie osiąga się bez ćwiczenia się w postępowaniu dobrym, słusznym, sprawiedliwym i dzielnym” (*Felicità non si può ottenere senza essercitarsi in buone opere, giuste e virtuose*)²⁰ – pisze Alberti w *Della familia*. Nie jest ono tym, co człowiekowi dane, oczywiście poza dobrami fortuny (*copie della fortuna*) w rodzaju „licznych koni, udanej żony i dzieci, szat, życia w przepychu i zbytku, wystawnie urządzonego domu, przyjaciół – pochlebców” (*molti cavalli, bella famiglia, sontuoso vestire, vivere lauto e splendido, la casa magnifica, ben parata, molti saluatori*) – jak pisze w *De iciarchia*²¹. Do szczęścia prowadzi życie aktywne i godne, działanie dla dobra własnego i innych, dbałość o rodzinę i państwo²². Przeciwnie temu jest życie oddane lenistwu i namiętności (*lòzio, e la volutta*)²³. Do rangi pewnego imperatywu urasta w ocenie Albertiego właściwe wykorzystywanie czasu i danych nam możliwości: „Kto nauczy się czasu nie tracić, może zdobyć wiele, ale kto nauczy się go dobrze wykorzystywać, może stać się wszystkim, czym zechce”²⁴.

To pierwszy sposób pojmowania przez Albertiego człowieka i świata. Alberti buduje optymistyczną wizję świata natury oraz kształtuje w układzie boskiej natury system kultury człowieka. Kultury, jaka staje się właściwym światem człowieka, w którym on sam staje się jakby śmiertelnym bogiem. Towarzyszy jej jednak i inna – niewątpliwie mniej optymistyczna, ukształtowana przez osobiste doświadczenia życiowe i rodziny oraz poprzez obserwację szerszego realnego życia ludzi w świecie społecznym. Wypełnia ją świadomość kondycji ludzkiej jako mizernej i kruchej, będącej często, niestety, igraszką losu (fortuny); kondycji ujawniającej ambiwalencję ludzkiej egzystencji i ambiwalencję ludzkiej natury – z jednej strony otwartej na piękno i dobro, z drugiej jednak uwikłanej w ludzkie słabości, wady i występki; to antynomia ładu i chaosu, normalności i pozorów (maski), racjonalności i absurdów. W świecie tym niełatwo człowiekowi odnajdywać drogę do dobra i piękna, ponieważ ludzie, często głupi i źli, opanowani przez wady i złe skłonności, nie potrafią czynić nic innego, jak tylko utwierdzać swój zły los. Alberti dekonstruuje utrwaloną w literaturze postburckhardtiańskiej optymistyczną wizję czasów renesansu jako czasów radosnego odkrywania przez człowieka siebie i świata, pogodnej afirmacji życia we wszystkich jego przejawach, wiary we

¹⁹ Tamże.

²⁰ Tenże, *I libri della famiglia*, s. 163.

²¹ Tenże, *De iciarchia*, s. 15.

²² Tamże, s. 23.

²³ Tamże, s. 24.

²⁴ Tenże, *I libri della famiglia*, s. 260-261.

wszecmoc człowieka. Pokazuje, jak trudna to i skomplikowana epoka wymykająca się uładowanym sądom i ocenom.

O ile w *Il libri della famiglia* Alberti ujmuje człowieka, na ogół w optymistycznej perspektywie jako „śmiertelnego boga” (*mortale iddio felice*), który w układzie „boskiej natury” (*La Natura cioè Iddio*) tworzy, współdziałając z naturą w procesie swej rozumnej, twórczej aktywności (*con ragione e virtù*), siebie i ludzki świat jako świat harmonii i proporcji; o tyle w wielu innych dziełach dostrzega niestałość i nieprzewidywalność ludzkich spraw poddanych działaniu *Fortuny*, a człowiek jawi się mu jako źródło kryzysu w odniesieniu do siebie i świata. Pesymizm antropologiczny, posiłkując się wyobraźnią i fantazją artysty, eksploduje moralistycznymi opowieściami przepełnionymi tragizmem, ale też sarkazmem i ironią. Załamuje się wizja możliwości harmonijnego współdziałania człowieka z naturą w świecie kultury, a on sam potraktowany zostaje jako źródło autodestrukcji i destrukcji w świecie.

Dramat ludzkiej egzystencji przenika zwłaszcza *Intercoenales* (1440), cykl dialogów synoptycznych oraz *Momus o del principe* (1443). Teksty te charakteryzuje medytacja nad ludzką kondycją, jej ograniczeniami i sprzecznościami (*faticà del vivere*), ludzką marnością i słabością (*la miseria della condizione umana*), nad charakterem ludzkiego świata targanego namiętnościami, nad rozbieżnościami między twórczymi pragnieniami, chęciami i ambicjami a możliwościami ich realizacji, zasadniczo – między tym, co jest, a tym, co być powinno.

Ważną rolę w zapytywaniu Albertiego o zakres ludzkich możliwości w starciu z kapryсами fortuny pełniły pytania o właściwy sens kultury – tej opartej na *litterae* i *studia humanitatis*, nakierowanej na rozwój duchowy, na kształcenie człowieka pełnego, wrażliwego, o wielorakich potrzebach i sprawnościach; i tej masowej, waloryzującej studia i zajęcia profesjonalne, podporządkowane dążeniu do majątku, pieniędzy, bogactwa, władzy, luksusu życia. Pytania te i problemy postawione już w młodzieńczych tekstach, takich jak *Philodoxeos fabula* czy *De commodis litterarum atque incommodis*, dojrzewają w innych, późniejszych pismach, zwłaszcza w *Intercoenales* i *Momus o del principe*, w miarę wchodzenia Albertiego w szerszy nurt życia i wyostrzania się jego krytycznej oceny świata.

Momus... to dzieło trudne w percepcji, pełne metafor, motywów literackich i filozoficznych zaczerpniętych z literatury mitologicznej. To napisana w stylu Lukiana²⁵ ostra satyra na księcia, a w istocie na system porządków boskich i ludzkich w świecie, na ich irracjonalność stawiającą pod wieloma znakami zapytania zakładany na ogół sens świata, system boskiej opatrności w świecie i sens ludzkiej egzystencji w ogóle.

²⁵ Naśladowanie Lukiana i motywów lukianowskich to częsty, charakterystyczny dla literatury humanistycznej XV i XVI stulecia element – od Mikołaja z Kuzy poprzez Albertiego, Toskanellogo do Tomasa Morusa, Erazma z Rotterdamu i Giordana Bruna. Na ten temat zob. m.in. E. Mattioli, *Luciano e l'Umanesimo*, Napoli 1980.

Bohaterem mitologicznej opowieści przedstawionej w pracy jest buntowniczy, hardy, nieustępliwie krytyczny wobec wszystkiego i wszystkich bóg Momus²⁶, wypędzany za niesubordynację z nieba, odbywający wędrówki po świecie żywych i zmarłych, a wszędzie sięgający nie lada zamieszanie z powodu bezpardonowego odsłaniania królującej wszędzie głupoty – nie wyłączając głupoty samego Jowisza, króla wszechświata, pana ludzi i bogów, który pojawia się jako postać rzeczywiście godna satyryka, groteskowa w swojej małostkowości, godna pożałowania w absolutnej nieumiejętności rządzenia światem. Nie zabiega on o tak niezbędne w rządzeniu zalety, jak jasność i trzeźwość umysłu, przezorność i mądrość; nie legitymizuje swej władzy, jakby należało, mądrością, rozumnością i sprawiedliwością, lecz ich odwrotnością. Jeśli świat jest w takich rękach, absurdem jest poszukiwać w nim ładu i sensu.

Jak Jowisz, tak też i inni bogowie Olimpu wiodą życie beztrioskie, podporządkowane zasadom organizacji życia dworskiego: wystawności, umizgom, próżności, pochlebstwu, hipokryzji, intrygom. Swe zainteresowanie światem sprowadzają do wzbudzania przekonania o cudowności zachodzących w nim zjawisk i dziejących się spraw oraz organizowania imprez i świąt na własną cześć i chwałę. Kiedy Jowisz, pod wpływem krytyki, podejmuje próbę odnowy i naprawy świata, nie mają żadnego racjonalnego na to pomysłu.

Nie znajdując wsparcia w projekcie reformy świata u bogów, Jowisz próbuje konsultacji z filozofami. To jednak, jak się okazało, nie było takie proste. Koncepcje atomistów i materialistów prowadziły do negacji bogów i ich interwencji w sprawy świata; nie można było też liczyć na koncepcje sofistów i sceptyków. Doktryna Arystotelesa sprowadzona została w szkołach arystotelików do logiczno-metafizycznych spekulacji oderwanych od życia. Poszukiwano wsparcia u Platona i jego przyjaciół z Akademii. Sam Apollo szukał Platona, ale na próżno. Nie udało się go odnaleźć. Według relacji Apolla, prawdopodobnie przebywał w swojej „idealnej rzeczypospolitej”²⁷.

Zdaniem Albertiego ci filozofowie, którzy w krytycznym namyśle nad sobą, światem, własnym poznaniem i działaniem powinni zmierzać do rzetelnej wiedzy o sobie i świecie, pomagać w organizowaniu obszarów ładu i sensu w życiu, pokazywać, jak żyć pięknie i wartościowo na drodze cnoty i prawdy, sami są hipokrytami, tyle że bardziej zarozumiałymi od innych w poczuciu własnej wartości. Sądzą, że „poznali wszystko na

²⁶ Momus, według Hezjoda, syn Nocy, bóg żartów, kpin i drwin; przedstawiano go jako starca z maską w jednej ręce i z laską błazna w drugiej. Wgnany przez bogów z nieba na ziemię rozwinął się tu jako poeta i filozof i stał się w oczach rządzących świat groźbą dla porządku we wszechświecie. Rozgniewany Jupiter przykuł go na wieki do skały, a Junona pozbawiła męskości. *Momus o del principe* – mitologiczno-alegoryczna opowieść Albertiego, napisana została, jak przypuszcza V. Rossi (*Storia Letteraria d' Italia. Il Quattrocento*, Milano 1945, s. 140), jako satyra na papieża Eugeniusza IV i kardynała Vitelleschi.

²⁷ „Platonem erant qui dicerent abesse longe, apud suam illam invisam, quam coaedificasset, politiam” – *Momus o del Principe*, s. 137.

ziemi, niebie i morzu, posiadli znajomość przyczyn wszystkiego, są wynalzcami nauk i sztuk, twórcami praw i zasad niezbędnych dla pobożnego i dobrego życia²⁸.

Charakter takich właśnie przechwałek noszą wypowiedzi filozofa Gelasta w IV księdze²⁹. Proponowana przez niego forma dyskursu jest ucieczką w czystą abstrakcję, operuje on ogólnymi, oderwanymi od natury i życia, a typowymi dla filozofii spekulatywnej, kategoriami, jak „materia” i „forma”, „substancja”, „istota”, „przypadłość” i inne im podobne³⁰. Taka filozofia, to filozofia, zdaniem Albertiego, zamknięta na faktyczną mądrość, całkowicie nieświadoma rzeczywistego stanu rzeczy³¹. Tacy filozofowie, zadufani w sobie, oderwani od życia, nie są w stanie zdać sobie sprawy z tego, że to, co oni uznają za prawdę, jest maską, pod którą ludzie kamuflują swoje właściwe oblicze. Tak do fikcji przywykli, że nie są w stanie iluzji odkryć i zrozumieć. Dopiero nad brzegami Acherontu, już po śmierci, kończy się czas udawania. Kiedy maski spadną, każdy skonfrontowany zostaje z samym sobą, z tym, kim jest – w całej swojej nagości i prawdzie.

Jak bogowie w niebie, tak też – według opowieści Albertiego w *Momus...* – panujący wiodą swoje życie na ziemi. Książęta (druga część tytułu dzieła do nich właśnie się odnosi: *Momus o del Principe*) dbają tylko o swój *image*, wiodą życie w zbytku i błogim spokoju, z dala od trosk i powinności; otaczają się świtą dworzan, koncentrują na zabieganiu o stan posiadania, luksus życia, własny splendor. Paradoksalnie, dla panujących nie ma znaczenia to, jacy są dworzanie i podwładni, że są niekompetentni, że są pochlebcami i obłudnikami. To pewne, że im głupszy, bezkrytyczni, tym bardziej użyteczni, mogą być łatwym narzędziem manipulacji. Jednym zdaniem – hipokryzja, udawanie, maska, fikcja rządzą światem (*tutto il mondo pieno di fizioni*), oto jedyne prawa organizujące życie bogów i ludzi.

Rzeczywistość, o której mówi Alberti w *Momus...*, ukazuje ideały jako iluzje. W realnym życiu społecznym, które utrwała potrzebę i użyteczność maski, często nie ma alternatywy: trzeba żyć w fikcji, przystosowując się do okoliczności. Nagrodą za konformizm jest zwolnienie od odpowiedzialności. Sam Momus odkrywa w końcu w fikcji coś użytecznego i pożądanego także dla siebie: jako ciągły wędrowiec, obracający się to tu, to tam, bez stałego miejsca, związków i przynależności, nie ma też żadnych zobowiązań, jest wolny; może czuć się panem siebie, może mówić, co chce, śmiać się i szydzić, oskarżać wedle woli, nie troszczyć się o teraźniejszość i przyszłość,

²⁸ „Omnia novimus, siderum, imbrium, fulminum causas et motum; novimus terras, caelum, maria. Nos artium optimarum inventores; nos quae ad pietatem, ad vitae modum, ad hominum gratiam conciliandam faciunt nostris monitis, quasi lege data, praescribimus”; tamże, s.160-161.

²⁹ Gelastós – szyderca i wyszydzany zarazem, odpowiednik postaci Lepidusa w innych utworach Albertiego. Zob. E. Garin, *Il pensiero di Leon Battista Alberti: caratteri e contrasti*, s. 3.

³⁰ W podobnym duchu Tomasz Morus w swojej *Utopii* będzie krytykować filozofów scholastycznych (dialektyków) i kpić z ich zamiłowania do spekulacji i logicznych operacji. Zob. T. Morus, *Utopia*, Lublin 1993, s. 87.

³¹ *Momus o del Principe*, s. 162-163.

być obojętnym na wydarzenia i przewroty; być szczęśliwym chwilą. Przy totalnym braku zaangażowania i zobowiązań nie ma odpowiedzialności. W świecie hipokryzji i maski angażowanie się w cokolwiek nie ma po prostu sensu.

Traktat pokazuje, że Jowisza i innych bogów irytuje to, iż podlegli im ludzie nigdy nie są zadowoleni ze swej sytuacji. Chciwi i nienasyчени, przyzwyczajeni do ciągłego narzekania, uskarżają się na wszystko, na świat, ludzi i bogów. Są przy tym sami w sobie sprzeczni: narzekają na krótkość życia, a równocześnie tracą czas beczynnie i bezużytecznie; oskarżają bogów za zło, które ich spotyka, a sami są jego sprawcami; narzekają na słabość kondycji ludzkiej, na ból, choroby i rozmaite dolegliwości, na które, jak sądzą, nie zasłużyli; skarżą się na nieszczęścia, które ich spotykają, a sami są na ogół ich przyczyną. Uznają kondycję swoją za gorszą nieraz od kondycji zwierząt. niesprawiedliwość, która rządzi w świecie, jest dla nich wystarczającym powodem do odrzucania boskiej opatrności. Jej właściwych, ludzkich przyczyn, leżących w sferze praktyki, nie dociekają. Znicierpliwiony tym stanem rzeczy Jowisz decyduje się na stworzenie, wyżej wspomnianego już, nowego świata. Ale nie znajduje właściwego projektu ani sam, ani też po konsultacji z bogami i filozofami. Zresztą, zajmowanie się kreacją nowego świata nie byłoby mu na rękę – przywykł przecież, tak jak i inni bogowie, do wygodny i beczynności.

Co prawda Jowisz ma okazję zapoznać się z przyniesionym przez Momusa z wędrówek po ziemi manuskrypcem dzieła *O księciu*, zawierającym wykład na temat zasad moralnych, którym powinna być podporządkowana sfera polityki, oraz na temat wartości, jakie powinny organizować myślenie i działanie rządzących (mądrość, roztropność, odwaga, tolerancja, umiarkowanie, sprawiedliwość, odpowiedzialność, bycie wzorem postępowania dla podwładnych), ale te zasady i wartości nie korespondują z rzeczywistością, w której nie są realizowane. Pozostają martwym spisem powinności, abstrakcyjnym kodeksem zasad, z którym życie dawno już wygrało. Nie robią one też na Jowiszu specjalnego wrażenia – między radami, jakie Momus ma do zaproponowania, a rzeczywistymi normami życia jest przepaść. Język uczonych filozofów okazuje się niedostępny zarówno dla innych ludzi, jak i dla bogów. Skoro tak się rzeczy mają, konkluduje Alberti, to może tylko geniusz artysty (architekta) mógłby właściwie zaprojektować świat? Tę utopijną ideę, osadzoną w estetyzującej wizji świata i człowieka, rozwinie w *De re aedificatoria*³².

O ile w *De commodis* czy *Intercoenales* ocena świata i ludzi prowadziła Albertiego często do rozgoryczenia i przygnębienia, o tyle *Momus...* jest gwałtowną satyrą, operującą śmiechem, ironią, sarkazmem i szyderstwem, ostrą inwektywą pod adresem świata bogów i ludzi, tego boskiego i ludzkiego teatru życia, w którym głupota ludzka

³² Zob. interesującą analizę obydwu dzieł Albertiego i zawartych w nich koncepcji w: Lorenza Aluffi Begliomini, *Note sull'opera dell'Alberti: Il „Momus” e il „De re aedificatoria”, „Rinascimento”, sec. serie, t. 12, Firenze 1972, s. 3-20.*

wynosi władców, mężów stanu, polityków do wielkości pozytywnych aktorów, wielkości, na jaką nie zasługują. *Momus...* to parodia niebieskiej i ziemskiej architektury świata. Świata opuszczonego przez Boga w tradycji, nie urzeczywistniającego żadnego boskiego planu, pozbawionego celu i sensu.

Była to konkluzja dość zaskakująca. Oto w dobie traktatów o wielkości i godności człowieka: *De excellentia ac praestantia hominis* Bartolomea Fazio (1448), *De dignitate ac excellencia hominis* Giannozza Manettiego (1452), *Oratio de hominis dignitate* Giovanniego Pica della Mirandola (1486) – Alberti zauważa kryzys epoki i dramatyzm ludzkiej kondycji; dostrzega potrzebę pochylenia się nad rzeczywistym światem i rzeczywistym ludzkim bytem, nad antynomiami świata, ludzkiej natury i ludzkiego życia – wielkością człowieka, jego godnością, zdolnością do rzeczy wielkich, a nawet heroicznych, ale też nad ludzką słabością i małością, marnością świata, obłudą i absurdem życia. Jak w tym świecie żyć? Jak „ocalić” siebie, działając w świecie „błazeńskim i obłąkanym” (*il mondo della follia*), w świecie, w którym śmierć i chaos są tak częstym horyzontem życia, a maska formą bycia, formą ludzkiej kultury? Czy w ogóle możliwe jest życie bez maski i czy możliwa jest kultura bez maski? Jeśli nie, to jak żyć w świecie, który jest tylko grą pozorów i maski, w świecie, w którym subiektywnie i arbitralnie, a nie obiektywnie, rozstrzyga się prawdę wiedzy i życia, problem sprawiedliwości, piękna i dobra? Były to dramatyczne pytania, jakie postawił Alberti w imieniu renesansowych humanistów i na które próbował odpowiadać.

Jak zauważył Bogdan Suchodolski, do prób zrozumienia człowieka przez odnoszenie go do antycznej tradycji, prób zrozumienia go przez pogłębienie jego samopoznania, przez metafizyczne ujęcie jego sytuacji i miejsca w świecie, Alberti wprowadza nową perspektywę – zrozumienia go przez odniesienie do konkretnych warunków życia i konkretnych sposobów przeżywania tego życia w świecie, który człowiek tworzy – świecie społecznym. Stawia pytanie o możliwość powiązania uczestnictwa w realnym byciu z koniecznym dystansem wobec niego³³. W wyborze dróg nie chce zaakceptować ani klasycznego ideału stoików, ich wyrzeczenia się świata i ascezy, ani ideału cynika, który zachowuje się jak widz, pozostawiając innym losy teatru świata; świata, pojmowanego jako wielki bal, na którym każdy nosi swoją maskę. Alberti chce żyć i działać w świecie, w jakim mu żyć przypadło, ale nie chce mu ulec, nie chce ulec temu, co jest w nim nie-ludzkie. A to stwarza sytuację dramatu.

Problemy te podejmie sztuka, zwłaszcza XVI stulecia – Jana van Eycka, Petrusa Christusa, Quentina Massysa, Hieronima Boscha, Pietera Bruegla, Paolo Veronese’a, później pisarstwo Cervantesa i Szekspira. Dzieła sztuki ujawnią w rozmaity sposób

³³ Por. B. Suchodolski, *Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1963, zwł. rozdział VIII.1: *Leon Battista Alberti. Królestwo sprzeczności ekonomii i humanizmu*; zob. też J. Domański, *Z dawnych rozważań o marności i pogardzie świata oraz nędzy i godności człowieka*, Warszawa 1977, zwł. s. 112-139.

i w różnych formach artystycznego wyrazu dramat ludzkiego istnienia, ścierania się szlachetnej utopii humanistycznych programów budowanych na pojęciu „prawdziwego człowieczeństwa” z rządzącym się innymi prawami realnym życiem ludzi.

Koncepcja „apparire” i „follia” (udawania, maski, głupoty) jako podstawa organizacji ludzkiego świata, władzy i rządzenia, uzyskiwać będzie po Albertim coraz to nowe ujęcia, na przykład u Erazma z Rotterdamu (*Pochwała głupoty*), Antoniego Francisca Doniego (*Świat głupców*), Giordana Bruna (*O nieskończonym wszechświecie i światach* oraz *Wygnanie tryumfującej bestii*).

Bardzo wyrazisty w tym względzie jest tekst *Moriae encomium* Erazma. Pisze on:

A całe życie ludzkie czymże jest innym jak nie jakąś komedią, w której każdy występuje w innej masce i każdy gra swoją rolę, dopóki reżyser nie sprowadzi go ze sceny? [...] Pewnie, wszystko to gra cieni, ale nie inaczej i z tą komedią ludzkiego życia³⁴.

Erazm sceptycznie ocenia ludzkie zafascynowanie osiągnięciami rozumu ludzkiego i ludzkich porządków w świecie, w którym

mądrość odbiera odwagę i dlatego powszechnie widzicie, że owi mądrzy borykają się z ubóstwem, z głodem, z mrokiem, że żyją w zaniedbaniu, w zapomnieniu, w nienawiści, głupcy natomiast opływają w pieniądze, dostają się do steru państw. Krótko mówiąc: kwitną na wszystkie sposoby³⁵.

W podobnym duchu pisał swoją utopię, pod charakterystycznym tytułem *Il mondo de'Pazzi* (*Świat głupców*), A.F. Doni. W utworze tym interlokutorzy Savio i Pazzo przez wiele godzin obmyślają nazwę dla nowego świata (miasta), którego wizję otrzymali za sprawą Jahwe i Momosa, i nie mogą się zdecydować. Widzą, że świat, w jakim żyją, jest kierowany przez głupców, których wielka liczba i siła zmusiła również mądrych, „aby weszli do grona głupców wbrew własnej woli”. Nowy, objawiony im świat, ma być światem zdecydowanie innym od realnie obserwowanego, światem równości i sprawiedliwości, w którym ludzie żyć będą zgodnie z rozumną naturą, a źródłem bogactwa państwa i podstawą wartości człowieka będzie praca³⁶.

Także Giordano Bruno, patrząc na niesprawiedliwie urządzony i urągający racjonalności świat, zapyta w *Dialogu De l'infinito universo et Mondi* ustami Fracastora: „Czy sądzisz, że uczyniłby źle ten, kto zechciałby wyrzucić ten, stojący jakby na głowie, urządzony jakby na opak świat?” (*Ti par che farebbe male un che volesse mettere sotto sopra il mondo rinversato?*)³⁷.

³⁴ Erazm z Rotterdamu, *Pochwała głupoty*, przeł. E. Jędrkiewicz, Warszawa 2001, s. 60-61.

³⁵ Tamże, s. 55-59.

³⁶ A.F. Doni, *Mondi celesti, terrestri et infernali de gli AcademiciPelegrini*, Venetia 1568, s. 167-199.

³⁷ G. Bruno, *De l'infinito universo et Mondi*, [w:] tenże, *Dialoghi italiani*, red. G. Aquilecchia, Firenze 1958, s. 465; Por. A. Nowicki, *Centralne kategorie filozofii Giordana Bruna*, Warszawa 1962, s. 160-164.

Z tekstów Albertiego wynika, że podejmował on wiele prób przewyższania pesymistycznych ocen człowieka i świata. Najbardziej wyraźne są one w *De re aedificatoria* i *De iciarchia*. Zawarte tu rozstrzygnięcia wyznaczają trzecią opcję w pojmowaniu człowieka i świata.

Początki pracy Albertiego nad *De re aedificatoria* przypadają na rok 1443 (rok ukończenia *Momus o del principe*), zakończenie zaś na rok 1452, w którym dzieło zostało przedstawione, według świadectwa Matteo Palmieriego, papieżowi Mikołajowi V. Z jednej strony podsumowuje ono dotychczasowe koncepcje humanisty, z drugiej – tworzy podstawy dla określenia nowej perspektywy. Nie bez znaczenia była atmosfera, w której realizował swoje pomysły i pasje życiowe. Pełnił funkcję konsultanta książąt i papieży w zakresie projektowania i realizacji rozmaitych przedsięwzięć architektonicznych, był osobistym doradcą papieża Mikołaja V w jego ambitnym programie przebudowy i rozbudowy Rzymu – programie, który był tylko fragmentem ambitnych planów i działań, jakie podejmowane były wówczas w skali całej Italii. Oto prawie całe ówczesne Włochy przeżywały wielkie dzieło odnowy: wznoszono kościoły i pałace, rozbudowywano place i budowle, konstruowano i budowano nowe. Zmieniające się oblicze miast współkreowało charakter nowej kultury, kształtowało nowe modele życia. Prowadzone przez Albertiego badania nad ruinami Rzymu, studia klasyków: Witruwiusza, Katona, Warrona i innych, wnikliwa obserwacja dorobku sobie współczesnych: Masaccia, Ghibertiego, Luca della Robbia, Donatella, Brunelleschiego zaowocować miały nowymi koncepcjami artystycznymi, architektonicznymi i filozoficznymi, oryginalną koncepcją człowieka i świata.

Po wielu przemyśleniach Alberti dochodzi do przeświadczenia, że w układzie zmieniającego się świata, w sytuacji nieubłaganego przemijania wszystkiego, tylko człowiek dobrze zorganizowany – artysta, w systemie kreacji, może stawiać czoło przemijaniu, ujarzmić czas. Architekt, tworząc, budując, konstruuje rzeczywistość wedle praw logosu, określa prawa sztuki jako prawa piękna i doskonałości, na wzór (ale nie przez bierne naśladownictwo) praw natury. Alberti, jak później Leonardo, postrzega rzeczywistość naturalną jako rządzącą się prawami logosu, z właściwymi jej pierwiastkami racjonalności powszechnej *logoi spermatikoi* (*rationes seminales*), które ludzie mogą poznać i wykorzystywać w swej twórczej działalności. Na tym buduje podstawy swej ontologii i aksjologii. Ich fundamentem epistemologicznym staje się nauka o sztuce, której najwyższym wyrazem jest wiedza o działalności architekta.

Oczywiście, mówi Alberti, skomplikowany porządek rzeczy i spraw nie jest dostępny każdemu na równi: „Natura nie stworzyła wszystkich ludzi równymi, o jednakowych potencjach, uzdolnieniach, sile woli oraz chęci i umiejętności działania” (*Non fece la natura gli uomini tutti d'una compressione, d'uno ingegno e d'uno volere, ne tutti a un modo atti e volenti*)³⁸. Wyposażyła ich w różne uzdolnienia i predyspozycje, które,

³⁸ L.B. Alberti, *I libri della famiglia*, s. 163.

jeśli zechcą i potrafią, mogą rozwinąć. Tak jak słabo jeszcze rozwiniętym dzieciom nie zleca się skomplikowanych zadań, ale dopiero wtedy, kiedy do nich dojrzeją, tak natura otwiera docieranie do skomplikowanego porządku bytu tylko przed tymi, którzy wypracują w sobie właściwą ku temu sprawność, potrafią zadać sobie dostatecznie dużo trudu, wysiłku i pracy, by skorzystać z potęgi swego rozumu – tego refleksu boskości, odsłaniającego archetypy rzeczy i prawa bytu. Poznając je, opanowujemy świat poznawczo i torujemy drogę swej twórczej aktywności w świecie. Stajemy się istotami ludzkimi we właściwym sensie, twórcami, to jest istotami, dla których twórczość staje się wewnętrzną potrzebą i fundamentalnym wymogiem bycia.

Zdaniem Albertiego, niejako naturalnym celem twórczości jest piękno i doskonałość. Już w *Della famiglia* mówił o naturze jako o tej, która wszystko, co istnieje, organizuje do osiągnięcia pełni i doskonałości. Raz po raz pojawia się ten motyw w innych jego dziełach.

Ale czym jest piękno? Alberti ujmował je na ogół jako harmonię, zgodny, pełen kunsztu układ części, doskonałą proporcję – *concinntas*. Jest to wyjściowa definicja piękna, którą podaje w VI księdze *De re aedificatoria*. W księdze IX sformułował jednak definicję obszerniejszą: piękno jakiegokolwiek rzeczy jest zgodnością i wzajemnym zgraniem jej części, zgodność tę osiąga się poprzez określoną liczbę (*numerus*), kształt (*finitio*) i rozmieszczenie (*collocatio*)³⁹, tak jak tego wymaga harmonia będąca bezwzględna i podstawową zasadą natury. Dołącza do tego wdzięk, dostojność i powagę – *gravitas*⁴⁰.

Tworzenie wedle reguły piękna jest, wedle Albertiego, konstytuowaniem właściwej natury rzeczy. Dotyczy to również życia człowieka, jego celu i sensu. Człowiek, który tworzy siebie samego, ale tworzy właściwie, to jest wedle reguł doskonałości i piękna, zmierza do osiągnięcia tego samego celu, jaki realizuje natura w swych prawach uniwersalnych. Określa podstawy własnej wartości i godności. Istnieje bowiem korespondencja między człowiekiem i naturą, a zasadza się ona właśnie na ideale harmonii i doskonałości. Mamy tu charakterystykę celowościową, istotnościową i strukturalną. Architekt odkrywa strukturę rzeczy w jej wewnętrznym, istotnościowym wymiarze, wydobywa ją „*ex naturae gremio*”. Realizując swoje projekty, nadaje im znamiona piękna przedmiotowego. Nie chodzi w nich, co ważne, o bierne naśladownictwo natury, bierne odzwierciedlanie naturalnego i racjonalnego w swej celowej organizacji porządku rzeczy. Architekt (artysta) zmierza aktywnie, twórczo do realizacji piękna na podobnej

³⁹ Te trzy czynniki wyróżnione w sztukach plastycznych, *mutatis mutandis* miały zastosowanie także w innych: w muzyce *numerus* miał odpowiednik w rytmie, *finitio* w melodii, *collocatio* w kompozycji.

⁴⁰ „*Sit pulchritudo quidem certa cum ratione concinnitas universarum partium in eo, cuius sint, ita ut addi aut diminui aut immutari possit nihil, quin improbabilis reddatur*”; L.B. Alberti, *De re aedificatoria*, Milano 1966, ks. VI, s. 447. Zob. też L.B. Alberti, *Ksiąg dziesięć o sztuce budowania*, przeł. I. Biegańska, Warszawa 1960, s. 252.

zasadzie, na jakiej uzyskuje się piękno muzyki z harmonii tonów. Może je uzyskać tylko ten, kto poznał arkana sztuki muzycznej, ma talent i odpowiednie kwalifikacje.

Porządek wyrażający się w *concinnitas* jest porządkiem uniwersalnym. *Concinnitas* jest harmonią kosmiczną, „pierwszym i absolutnym porządkiem natury” (*absoluta primariaque ratio naturae*), podstawowym prawem uniwersum „obejmującym zarówno całość życia ludzkiego, jego cele (racje), jak i naturę rzeczy w ogóle” (*totam complectitur hominis vitam et rationes, totamque pertractat naturam rerum*)⁴¹.

Concinnitas obejmuje wszystkie podstawowe układy życia ludzkiego: naukowo-poznawczy, estetyczny, moralny, kształcenia i wychowania, polityczny, porządek gospodarowania.

Według Albertiego, aby architekt mógł realizować ten porządek uniwersalny we wznoszonych przez siebie miastach, sam musi być „pełnym człowiekiem” (*l'uomo completo*), człowiekiem, który wznosił się w swej dyscyplinie na odpowiednio wysoki poziom intelektualny, artystyczny i moralny, łączy w systemie sztuki architektonicznej świadomość praw uniwersalnych z samowiedzą na temat właściwej wartości siebie jako człowieka i wynikającą stąd świadomość swych uprawnień i powinności. Artysta daje tym zobowiązaniom wyraz w swej twórczości, twórczości człowieka, który potrafi budować siebie i budować wokół siebie świat wedle reguł doskonałości i piękna.

Mówiąc o harmonijnie uporządkowanej rzeczywistości i tworząc adekwatną do niej koncepcję człowieka jako istoty poznającej i działającej, twórczej, Alberti nie zapomina o ambiwalencji świata i człowieka. Znamieniem bytu jest nie tylko rodzenie, powstawanie, trwanie, wznoszenie się i rozwój, to także system nieuchronności natury – *necessitates naturae*: czas, przemijanie, narodziny i śmierć. I podlega mu wszystko, co na niebie i ziemi. Czas nieubłaganie poddaje wszystko przemijaniu i destrukcji. Te prawa destrukcji każdy musi uwzględnić w swoim życiu, także, a może przede wszystkim, architekt. Jak dobry ojciec rodziny, dbając o jej powodzenie i rozwój, troszczy się o minimalizowanie strat i kłopotów, jakie ją spotykają, tak też architekt, działając racjonalnie i przewidująco, powinien z pełną skrupulatnością zadbać o wszystko: właściwy projekt, usytuowanie obiektu, materiały, wykonawców, powinien starać się uniknąć wszystkiego, co negatywnie mogłoby się odbić na budowli⁴². Ma obowiązek nadać swemu dziełu formę najlepszą z możliwych, najbardziej doskonałą, piękną. Architekt (artysta) jest wobec swego dzieła twórcą i bogiem, bogiem na ziemi; jest odpowiedzialny za to, by stworzyć dzieła najbardziej doskonałe z możliwych.

Ponieważ ludzie, zauważa Alberti realistycznie, są zdolni nie tylko do tworzenia, ale i do niszczenia, piękno i dostojeństwo dzieł sztuki wydaje się najlepszą rękojmnią ich trwania. Jak stwierdził Jan Białostocki, piękno ma dla Albertiego siłę „apotropaiczną”. Jest w dziełach sztuki odznaczających się pięknem jakaś potęga boska, nadludzka, jakaś

⁴¹ L.B. Alberti, *De re aedificatoria*, s. 815.

⁴² Tenże, *Il libri della famiglia*, dz. cyt., s. 53-54.

magiczna siła (*forza divina*)⁴³, która ma powstrzymać rękę barbarzyńskich niszczycieli, chronić przedniszczeniem. W idei tej, jak zauważa J. Białostocki, wyraźny jest „utopijny charakter teorii architektonicznych i społecznych Albertiego”⁴⁴.

Praktyka ma służyć – w ujęciu Albertiego – technicznej i artystycznej wizji, konstytuującej humanistyczno-renańską jedność obrazu świata, w jedności zastosowanych środków: filozofii, nauki, literatury, sztuki, techniki i moralności. Renańsowy ideał człowieka uniwersalnego – *uomo universale*, oparty na ideałach człowieka dobrze zorganizowanego – *uomo ben composto*, łączy w sobie dobre obyczaje, styl życia, wysoki poziom wymagań w zakresie walorów duchowych, przedsiębiorczość, aktywność i pracowitość z geniuszem twórczym; aktywność teoretyczną z praktyczną; a wszystko to podporządkowane jest życiowemu ideałowi równowagi – *equilibrium*, *mediocritas* i estetycznemu ideałowi *concinntas*.

Już w traktacie *O malarstwie* Alberti starał się pokazać ważną humanistyczną rolę artysty. Sztuka malowania – dowodził – „przyczynia się do najzaszczytniejszych rozkoszy ducha i do dostojnej godności ukazywanego piękna rzeczy”. Sytuuje ona człowieka jako artystycznego twórcę, blisko Stwórcy.

Celem architektury jest to, według Leona Battisty, aby umiała ona zastosować wszystko w sposób godny do potrzeb człowieka. Konfrontuje się ją z zasadą *homo mensura*. Jednakże, jak zauważa M. Rzepińska,

o ile powiedzenie Protagorasa: „człowiek miarą wszechrzeczy” było wyrazem jego postawy subiektywnej i relatywistycznej: rzeczy i sprawy zmieniają się w zależności od stosunku do nich człowieka. Alberti [...] interpretuje to powiedzenie inaczej; człowiek jest dla niego stałą i pewną miarą podstawową, do której odnosi wszelkie inne. To homocentryczne nastawienie renesansu widoczne jest zarówno w rzeźbie i malarstwie, gdzie ciało ludzkie jest zagadnieniem centralnym, jak w modułach i wielkościach architektonicznych⁴⁵.

Według Alicji Kuczyńskiej w renańsowym pojęciu człowieka jako „miary świata” nie chodzi tylko o podkreślenie wagi tematu „człowiek”. Człowiek i jego obraz stają się

zasadniczą formą strukturalizacji rzeczywistości. Wiedza o człowieku, dokładna znajomość jego wyglądu, budowy przestała być jedynie środkiem pomocniczym w opanowywaniu różnych dziedzin rzeczywistości, w praktyce urosła do rangi podstawowego kryterium doskonałości⁴⁶.

⁴³ Zob. tenże, *Della pittura*, księga II.

⁴⁴ J. Białostocki, *Potęga piękna. O utopijnej idei L.B. Albertiego*, „Estetyka”, 4 (1963), s. 127-137. Na utopijny charakter świata postulowanego przez Albertiego wskazywał wcześniej w swej monumentalnej pracy P.H. Michel (*Un idéal humain au XV siècle. La pensée de L.B. Alberti*, Paryż 1930) oraz A. Chastel (*Die künstlerische Ehrfahung bei Alberti*), „Kunstchronik”, 13 (1960), s. 369 i n.

⁴⁵ L.B. Alberti, *O malarstwie*, s. 63.

⁴⁶ A. Kuczyńska, *Sztuka jako filozofia w kulturze renańsu włoskiego*, Warszawa 1988, s. 82-84.

Ludzie, zdaniem Albertiego, osiągają znaczenie i sławę dzięki różnym czynnikom: dzięki wartościom osobowym i moralnym, ze względu na wiedzę praktyczną i doświadczenie, dzięki bogactwu i obfitości dóbr. Podstawą właściwie ukształtowanej osobowości architekta jest, jak twierdzi Leon Battista, mądrość i dojrzałość umysłu, twórcza myśl i postawa naukowa polegająca na mozolnym i wnikliwym rozpoznaniu całego dotychczasowego dorobku w danej dziedzinie oraz twórcze, krytyczne jego wykorzystanie dla tworzenia rzeczy nowych i oryginalnych.

Artysta, według Albertiego, wyraża w sposób szczególny to, co prawdziwie ludzkie w człowieku w ogóle. Jego dokonania powinny być syntezą użyteczności, piękna i dobra, dążenia do prawdy i doskonałości – zarówno w odniesieniu do tworzonych przez siebie dzieł, jak i do kształtowania siebie samego, swej osobowości i swego bycia w świecie, bycia, które nie jest skoncentrowane tylko na sobie, ale zwrócone również do innych. Ten wybitny humanista pisze:

Jeśli chodzi o inne cnoty, jak dobroć, łagodność, skromność, prawość, to w takim samym stopniu wymagam ich od architekta, jak i od innych ludzi zajmujących się jakąkolwiek umiejętnością. Uważam bowiem, że ten, kto ich nie posiada, nie może być uznany za człowieka. Musi on przede wszystkim wystrzegać się lekkomyślności, uporu, chępliwości, gwałtowności i wszelkich takich cech, które mogłyby zmniejszyć sympatię lub wzmocnić nienawiść wśród współobywateli⁴⁷.

Sztuka i piękno nie są dziedzinami ekskluzywnymi. Obejmują całość zarówno intelektualno-duchowego, jak i praktycznego życia ludzkiego. Chodzi tu o życie indywidualne, ale też o formy życia społecznego – w rodzinie i państwie. Bo i rodzina, i państwo mogą być pojęte jako dzieła sztuki.

W skali rodziny Alberti rozważał ten estetyzujący model życia i mający do niego przygotowywać system kształcenia i wychowania w *Della famiglia*. Poszerzał i rozwijał tę ideę w *De re aedificatoria*. Formę pewnej syntezy nadał jej w *De iciarchia*.

Rodzina (ród) jest nie tylko podstawową strukturą (komórką) społeczną, ale też i małym społeczeństwem, gdyż zbiorowość miejska czy narodowa to nic innego niż poszerzona wspólnota rodzinna. Miasto-państwo może być pojęte, mówi Alberti w *De iciarchia*, jako „wielka rodzina” – *quasi come una ben grande famiglia*, i odpowiednio, rodzina może być pojmowana jako „małe miasto” – *una piccola città*⁴⁸.

Genezę zarówno rodziny, jak i państwa wyprowadza Alberti z właściwej ludzkiej „potrzeby życia zbiorowego, potrzeby bycia razem dla zaspakajania potrzeb”⁴⁹. Podstawowa z nich to potrzeba zachowania i ochrony życia. Jest prawdą – pisze Alberti – że życie ludzkie, od chwili przyjścia na świat po jego zakończenie, stwarza potrzebę

⁴⁷ L.B. Alberti, *Ksiąg dziesięć o sztuce budowania*, s. 263.

⁴⁸ „Atto principio a questi ragionamento sarà intendere qual sia proprio quella qual noi chiamamo *famiglia*. Quanto m'occorre dalla natura, pare a me che la città come costituita da molte *famiglie*, così ella in se sia quasi come una bene grande *famiglia*. E contro, la *famiglia* sia quasi una piccola *città*”. L.B. Alberti, *De iciarchia*, s. 122-123.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 97 i 123.

współdziałania. Podstawową i naturalną niejako formą bycia razem jest rodzina. To potrzeba życia razem i bliskich przyjaznych więzi (*famigliarità*) zgromadziła ludzi pod jednym dachem. I taką zbiorowość nazywa się rodziną (*famiglia*). Zabezpieczanie zaś potrzeb w szerszym zakresie jest możliwe w mieście (*città*) i państwie (*stato*). Być może – powiada Alberti – miasta powstawały przypadkowo (*forse a caso*), ale zasadniczą racją, dla której powstawały, była „potrzeba życia razem w dostatku i wygodzie”⁵⁰. Podstawą więzi państwowych było dążenie do zachowania siebie i ochrony życia. U źródeł kształtowania się więzi rodzinnych leżała miłość (*amore*) i generowane przez nią uczucia współczucia i miłości bliźniego (*pietà e carità*). Zarówno rodzina, jak i miasto-państwo jako wielka rodzina wymagają współdziałania tworzących je ludzi i spełniania przez nich określonych powinności i zadań dla osiągnięcia bliższych i ostatecznych celów społeczności ludzkiej – jej pomysłowości i szczęścia (*felicità*)⁵¹. Oczywiście – zauważa Alberti – rola i funkcje poszczególnych członków zbiorowości w osiągnięciu tych celów są różne. Jedni – i tych „w każdej społeczności jest niewielu” – to ci, którzy, odznaczając się „roztropnością, właściwymi obyczajami i znajomością rzeczy”, są właściwie przygotowani i jakby „odpowiedni do rządzenia innymi i prowadzenia ich do pożądanego celu”. Pozostali, mniej wykształceni i nieprzygotowani do rządzenia, sytują się w roli podwładnych⁵².

Rodzina, powiada Alberti, i, *respective*, miasto-państwo, mogą spełniać właściwe sobie cele, gdy są dobrze zorganizowane, gdy wszystkie ich człony są zdrowe i gdy wszyscy, odpowiednio do posiadanych zdolności i umiejętności (*ingegno e facultà*), działają dla osiągnięcia wspólnego dobra i starają się sprostać swoim powinnościom⁵³. A powinnością każdego z nas jest „zawsze poszukiwać prawdy, dążyć do dobra, zachowywać wolny umysł, być dla wszystkich przyjaznym, sprzyjać dobru i unikać tego, co haniebne i zasługuje na naganę”⁵⁴. Autor *De iciarchia* zauważa krytycznie: „byłoby rzeczą piękną i szczęśliwą” (*sarebbe cosa felice*), gdyby każdy „sam z siebie we właściwy sposób pojmował swoje zobowiązania” (*per se facesse el debito suo*)⁵⁵. Ale nie wszyscy są skłonni kierować się właściwymi zasadami, jedni „z powodu ignorancji” (*per ignoranzia*), inni z powodu „jakby wrodzonej niegodziwości” (*per improbità innata*), mimo iż natura uczyniła człowieka tak zorganizowanym, by był zdolny do osiągnięcia tego, co stanowi o dobrym, to jest właściwym człowiekowi sposobie bycia (*La natura fece l'uomo disciplinabile, prono ad umanità*). Stąd potrzeba zabezpieczeń instytucjonalno-prawnych, które wymuszają przestrzeganie porządków społecznych.

⁵⁰ „Le città costituite forse a caso, e non per altra ragione che solo per vivere con sufficienza e commodità insieme”, tamże, s. 124-125.

⁵¹ Tamże.

⁵² Tamże, s. 124.

⁵³ Tamże, s. 125.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ Tamże, s. 127.

I jak Alberti pisze: „Z tego powodu w dużej mierze przewiduje się w zgromadzeniach społecznych prawo i konstytucje normujące życie społeczne”⁵⁶.

Leon Battista przestrzega przed moralnie nagannymi, a nierzadko akceptowanymi przez pryncypaty i siniorie, sposobami postępowania i technikami rządzenia uciekającymi się do „podstępów, oszustwa i obłudy (*insidie, fraude, simulazioni, dissimulazioni*), okrucieństwa (*crudelità*), stosowania przemocy (*violenza, rapine*), korzystania z siły zbrojnej” (*impeto d'arme*) jako środka rozwiązywania konfliktów i sprzeczności interesów oraz zdobywania władzy. Żąda moralnego uprawomocnienia polityki. Państwo właściwie zorganizowane powinno, zdaniem Albertiego, urzeczywistniać system podstawowych wartości, takich jak pokój, sprawiedliwość, dobry system zarządzania i wartości te powinny być osiągane właściwymi, czyli godziwymi środkami. Humanistyczna perspektywa Leona Battisty wyklucza środki niegodziwe. Nie dopuszcza on, jak później Machiavelli, uszlachetniania złych moralnie środków przez słuszny (dobry) cel. Stawia przed rządzącymi bardzo wysokie wymagania. Powinni oni

przodować pod względem wykształcenia (*culti in dottrina*), być przykładem dobrych obyczajów (*modestissimi, ornati in virtù*), posiadać należyte rozpoznanie potrzeb innych, tego, co niezbędne dla dobrego i szczęśliwego życia (*cognizione e esperienza delle cose utili e necessarie a vivere bene e beato*), tego, co dotyczy organizowania administracji publicznej (*quella pubblica civile amministrazione*); powinni odznaczać się dojrzałością, powagą i roztropnością (*maturità, gravità e prudenzia*), szlachetnością, prawością, wspaniałomyślnością (*generosità*), czuć się prawdziwymi przywódcami (*precessori e rettori*), właściwymi organizatorami przemian (*vero principe e ottimo rettore de'movimenti*), powinni strzec praworządności (*consentirono e popoli a stare sotto la giurisdizione*), bronić przed niesprawiedliwością (*ingiurie*), zachęcać do życia według zasad cnoty i dobra, prowadzić do szczęścia⁵⁷.

Właściwy sens sztuki rządzenia (rodziną, miastem, państwem) wyklada Alberti w księdze III *De iciarchia*, przypominając grecki termin *iciarco*⁵⁸. Podstawą bycia *iciarco* jest, według filozofa, prezentowany system wartości i praktyczne umiejętności w zakresie organizowania życia własnego i innych. *Iciarco* to zarówno ideał ojca rodziny, organizującego właściwie życie rodzinne, jak i ideał króla czy księcia organizującego życie w mieście i w państwie. *Iciarco* to człowiek dobry i mądry (*omo bono e dotto*)⁵⁹, dobrze zorganizowany wewnętrznie i pracujący dla dobra innych, umiejący organizować siebie i innych wokół głównych wartości dobrze pojętego ludzkiego życia: mądrości, wielkości ducha, dobrych obyczajów, miłości, przyjaźni, dobroczynności i prawdy. Jest ojcem, doradcą i przewodnikiem (*padre e istruttore e duttore*), człowiekiem, którego podziwiają, poważają i naśladowają dla jego dzielności (*virtù*), umiejętności i trudu w zabieganiu o to, aby inni także stawali się możliwie najlepsi, najmądrzejsi,

⁵⁶ Tamże, s. 127-128.

⁵⁷ Tamże, s. 126-132.

⁵⁸ Tamże, s. 132.

⁵⁹ Tamże, s. 131-132.

godni szcunku (*ottimi, costumatissimi, dottissimi e ornatissimi*)⁶⁰, dbając o to, aby ci, którzy podlegają jego władzy i są mu posłuszni, bardziej go kochali, niż się go bali (*essere amati che temuti*)⁶¹. Jego autorytet winien wynikać z dojrzałości, mądrości, posiadanej wiedzy, zdolności, bogactwa duchowego, umiejętności kierowania innymi. Alberti wyjaśnia, że ponieważ ludzie są różni, o różnych skłonnościach, obyczajach i upodobaniach, mądry *iciarco* stara się rozpoznać konkretne obyczaje i sposoby bycia każdego i stosować nie jednakowe, ale zróżnicowane środki oddziaływania⁶², zawsze jednakże moralnie nienaganne⁶³. Uwzględni różnorodność i specyfikę więzi międzyludzkich i dostosuje do nich role i funkcje *iciarco*: ojciec zarządza rodziną, król państwem (*simile a un re*), mąż włada swoją żoną (*il marito impera alla moglie*), nauczyciel zarządza uczniami, starsze rodzeństwo młodszym, architekt kieruje swymi robotnikami, sternik okrętu jego załogą, lekarz decyduje o chorych, wódz ma władzę nad wojskiem, urzędnicy nad obywatelami⁶⁴.

Alberti w *De iciarchia* wiele uwagi poświęca statusowi, roli i funkcjom księcia. Problematyką tą zajmował się już we wcześniejszych pismach, np. w *Momus o del Principe*. O ile jednak w *Momus...* posługuje się ironią i sarkazmem – tu w *De iciarchia* – podporządkowuje swoje wywody nowej perspektywie.

Ten wybitny humanista wydobywa dwa zasadnicze spojrzenia na status księcia. Jedno, wywodzące się, jak dowodzi, już od „mądrych antycznych pisarzy” (*savi antiqui scrittori passati*) – zgodnie z nim książę to nie tyle przywódca (*comandatore*), ile raczej przełożony (*superiore*), górujący nad innymi w sprawach podstawowych i zasadniczych dzięki cechom, które konstytuują status człowieka mogącego być przełożonym. Są nimi: „dzielność, dobroć, doświadczenie w sprawach ważnych i użytecznych tak dla siebie, jak i dla innych, własnej ojczyzny”⁶⁵. Drugie, to spojrzenie potoczne (*chiamati dal vulgo principi*) – według niego książę jest księciem nie sam przez się – *non per se* – ze względu na cechy, które konstytuują jego osobowość, ale ze względu na to, jak jest postrzegany, kim „wydaje się być” w świetle pełnionych funkcji.

Analizując warunki właściwego funkcjonowania systemu władzy (*principato*), Alberti dowodzi, że nie powinien on polegać na „narzucaniu nowej formy poddaństwa” (*imponere nuova servitù alli altri*), ale na dążeniu do „zachowania wolności i godności ojczyzny” (*di conservare libertà e dignità alla patria*), a także „spokoju obywateli” (*quiete a'privati cittadini*), na tworzeniu warunków, aby obywatele miasta mogli „żyć dobrze

⁶⁰ Tamże, s. 133.

⁶¹ Tamże, s. 136.

⁶² Tamże, s. 140–141.

⁶³ W innym duchu, realistycznym i pragmatycznym, rezygnującym z moralistycznej perspektywy Albertiego i jemu podobnych humanistów, w duchu „demoralizacji” polityki będzie się wypowiadał Machiavelli.

⁶⁴ L.B. Alberti, *De iciarchia*, s. 141.

⁶⁵ „La virtù, la bontà, la perizia di cose degne e utilissime a se, a'suoi, alla patria”; tamże, s. 17.

i szczęśliwie” (*vivere bene e beati*), „by chroniona była sprawiedliwość i godność ludzka, jak nakazuje prawo” (*equità e onesta fra loro, quanto comandi la legge*)⁶⁶. Zadań tych nie można byłoby realizować bez wyjątkowych cnót – dzielności (*eccelente virtù*) i boskiej mądrości (*divina sapienza*), którą książę powinien się legitymować⁶⁷. Prawdziwe (właściwe) panowanie księcia – *vero principato* – opiera się według Albertiego na dzielności (cnotach – *virtù*), dobrych obyczajach (*costumi*), roztropności (*prudenzia*), znajomości możliwie największej ilości sztuk (*molta cognizion d'arti*) i tego, co najlepsze dla innych (*cose buone superiore alli altri*)⁶⁸.

Alberti podobnie ujmuje status króla i władzy królewskiej. Tu również decydujące znaczenie mają: znajomość rzeczy oraz zalety intelektualne i moralne, takie jak bycie sprawiedliwym (*giusto*), umiarkowanym (*temperato*), silnym (*forte*), uczciwym, dbającym o honor (*onesto*), „zabiegającym o dobre życie zarówno własne jak i innych” (*vivere bene e non inutile alli altri, e anche a se*), praworządnym, podporządkowującym swoje działania wymogom prawa (*satisfarà all'ufficio suo ubbidendo alla servitù impostali dalle leggi*). Jeśli rządzący nie podporządkowuje swojej władzy prawu, jest nie królem, lecz tyranem⁶⁹.

Należy pamiętać, stwierdza Alberti, że z natury (*da natura*) człowiek broni się przed nierównością i „podwładnością komukolwiek” (*d'essere inferiore a niuno*) ale on sam „wolałby innym przewodzić” (*dileterebbe essere superiore a tutti*). I dlatego stara się, jeśli to możliwe, „narzucić innym system podwładności i zależności” (*imporre alli altri qualche servitù*). Zdaniem Leona Battisty, usprawiedliwiony jest tylko ten system podwładności, „który określony jest prawem” (*servitù congiunta alla legge*), albo podyktowany wymogami sprawiedliwości (*equità*), lub wynikający z miłości” (*amore*)⁷⁰. Filozof zwraca uwagę na to, że zasada premiowania i wyróżniania, chociaż słuszna i sprawiedliwa z punktu widzenia różnych faktycznych zasług obywateli (arystotelesowska zasada sprawiedliwości rozdzielającej), nie powinna być nadużywana, nie powinna służyć eksponowaniu i realizowaniu nadmiernych i nieuzasadnionych ambicji, a tym bardziej prowadzić do tyranii⁷¹.

Jeśli chodzi o ufundowanie podstawy prawnej, Alberti wyjaśnia, że „zostały nam, istotom śmiertelnym, nadane przez najwyższego księcia prawdziwe odwieczne prawa boskie, którym wszyscy winniśmy być posłuszni” (*Sono a noi mortali dal sommo principe imposte le vere sempiterno leggi alle quali tutti dobbiamo obbedire*)⁷².

⁶⁶ Tamże, s. 17-19.

⁶⁷ Tamże, s. 21.

⁶⁸ Tamże.

⁶⁹ Tamże, s. 19.

⁷⁰ Tamże, s. 119-120.

⁷¹ Tamże, s. 120.

⁷² Tamże.

Im odpowiada prawo naturalne (*naturale*) jako „najwyższe i boskie prawo istot śmiertelnych” (*somma e divina legge de' mortali*)⁷³, jemu z kolei odpowiada, na zasadzie korespondencji, ludzkie prawo pozytywne (stanowione, *humana*) będące aplikacją prawa boskiego i praw natury do rozmaitych przypadków ludzkiego doświadczenia. Państwo w koncepcji Albertiego odgrywa rolę jakoby depozytariusza prawa natury, z czego wynika też jego swoista godność i boskość⁷⁴.

Interpretacja Albertiego relacji między wiecznym prawem boskim a prawem naturalnym pojętym jako prawa natury ma podstawę racjonalną, a nie teologiczno-dogmatyczną. Koncepcja praw natury (którą często nazywa „boską”, a w *Della famiglia* również Bogiem – *Natura cioè Iddio*) przypomina stoicką koncepcję wiecznego prawa wszechrzeczy (*lex aeterna*).

Rozmaite są konteksty, w których Alberti próbuje wyjaśnić problem aplikacji praw natury do systemu ludzkiego doświadczenia. Wiadomo, że łącznie z prawem stanowionym (*lex humana*) mają one określać system zależności i współzależności, w jakie wchodzimy, nawiązując kontakty ze światem i z innymi ludźmi, przekazując sobie doświadczenia i wypracowując właściwe człowiekowi jako człowiekowi zasady bycia, powinności i odpowiedzialności, właściwe, to znaczy zgodne z rozumną naturą człowieka, odpowiadające jego godności, dobremu imieniu, zasadzie rozumności, sprawiedliwości i umiaru, podporządkowane ideałowi harmonii, wymogom piękna i dobra. Niezależnie od inspiracji tych koncepcji: demokrytejskiego ideału równowagi i proporcji – *euthymii*, sokratejsko-platońskiego zespolenia piękna i dobra – *kalokagathii*, arystotelesowskiego ideału złotego środka – *mediocritas*, czy jeszcze innych; Leon Battista zakłada, że jako ludzie, istoty rozumne, posiadamy niejako naturalną możliwość rozpoznawania dobra i zła, tego, co odpowiada i sprzeciwia się ludzkiej godności. I powinniśmy wybierać zawsze dobro, chociaż takie wybory mogą pociągać za sobą niedogodności i trudności. Musimy pamiętać, że – opowiadając się za mniejszym złem przeciwko większemu – opowiadamy się za minimalizacją zła. Nigdy jednak nie powinniśmy utożsamiać zła z dobrem. By kierować się zawsze dobrem, a nie złem, trzeba posiadać rzetelną wiedzę, wolę i umiejętność właściwego postępowania. To podstawa prawdziwie ludzkiego życia. Nie jest nim na pewno, zdaniem florenckiego humanisty, życie człowieka niewykształconego i mało od siebie wymagającego, o niskim poziomie wiedzy, mądrości, znajomości nauk i sztuk, a przy tym opanowanego przez występki i wady (*errori e vizi*), złe skłonności i namiętności (*voluttà*), żyjącego sposobem zwierząt (*simile a una bestia*)⁷⁵. Im bardziej znaczące są funkcje pełnione przez określonych ludzi (ojca rodziny, króla, księcia, senatora, urzędnika, kapłana, artysty, nauczyciela

⁷³ Tamże, s. 20.

⁷⁴ Pogląd ten upoważnia niektórych autorów, np. P.H. Michela, do upatrywania w Albertim jednego z prekursorów późniejszego totalitaryzmu.

⁷⁵ L.B. Alberti, *De iciarchia*, s. 46-47.

i wychowawcy), tym większe wobec nich oczekiwania, bo obiektywnie wyższe ich powinności i ich odpowiedzialność⁷⁶. Zaznaczmy, że humanistyczna perspektywa Albertiego nie mieści się w perspektywie indywidualizmu, poprzez który charakteryzuje się na ogół epokę renesansu. Jest perspektywą, która, używając współczesnej terminologii, mogłaby być nazwana uniwersalną czy globalną. Nie ogranicza się ona do indywiduum (*di uno uomo solo*), czy też rodziny (*non che una famiglia*) ani nawet do miasta lub państwa (*una città, repubblica*). Jest perspektywą budowania szczęścia w wymiarze kosmicznym – *rende beata una Terra*⁷⁷.

Koncepcja godności człowieka w ujęciu Albertiego jest koncepcją wieloaspektową, formułowaną w ramach naturalizującej i estetyzującej wizji świata i człowieka. Jej ontologicznym fundamentem jest porządek natury. Porządek bytu to porządek uniwersalny. Człowiekowi jednak w układzie istot naturalnych przysługuje swoisty rodzaj bytu. O ile determinacja wszystkich innych istot naturalnych jest absolutna (są tym, czym są, w ramach gatunku, do którego przynależą, a ich natura i istota są ściśle określone poziomem ich bytu – *natura sequitur esse*), o tyle człowiek jest istotą względnie zdeteterminowaną. Posiada z natury, w ramach swego wyposażenia, potencje, uzdolnienia fizyczne i psychiczne oraz przymioty duchowe: rozum, intelekt, pamięć i wolę. Jest istotą wyposażoną w zdolność rozróżniania tego, co pożyteczne i szkodliwe, korzystne i niekorzystne w sensie egzystencjalnym, jak i dobre i złe w sensie moralnym. To, co określa jego byt osobniczy, nie jest dane, z góry określone. W swym jednostkowym bycie człowiek nie jest, ale się tworzy. Pozostając istotą zmysłową, organizowaną przez system namiętności, może pędzić życie sposobem zwierząt – *vita bestiale*. Ale może też, i powinien, wykorzystując właściwie swoje uzdolnienia i potencje istoty wolnej i rozumnej, osiągać poziom należny człowiekowi, czyli godny człowieka jako człowieka, istoty ludzkiej. Porządek ontologiczny łączy się tu z porządkiem aksjologicznym. Perspektywa godności jako takiej rozszerzona zostaje o perspektywę godności zindywidualizowanej, osobistej. Natura, zdaniem Albertiego, nie tworzy wszystkich ludzi równymi, o jednakowych potencjach, uzdolnieniach, sile woli oraz chęci i umiejętności działania. Wyposażyła ich w różne uzdolnienia i predyspozycje, które, jeśli zechcą i potrafią, mogą rozwinąć. Natura otwiera docieranie do skomplikowanego porządku bytu tylko przed tymi, którzy wypracują w sobie właściwą ku temu sprawność, potrafią zadać sobie dostatecznie dużo trudu, wysiłku i pracy, by skorzystać z potęgi swego rozumu – tego refleksu boskości, odsłaniającego archetypy rzeczy i prawa bytu. Poznając je, opanowujemy świat poznawczo i torujemy drogę swej twórczej aktywności na różnych polach, w różnych kulturowo i społecznie wymiarach. Aktywność ta, zwłaszcza aktywność artysty, syntetyzując rozproszone w świecie natury zasady organizacji bytu – zasady harmonii, proporcji i dążenia do doskonałości – określa

⁷⁶ Tamże.

⁷⁷ Tamże, s. 46.

zarazem właściwy cel i sens ludzkiego życia, jego wartość. Właśnie dzięki twórczości i jej rezultatom stajemy się istotami ludzkimi we właściwym sensie, fundujemy swoją wartość i godność. Dokonania twórcy, artysty są artykulacją użyteczności, piękna i dobra, dążenia do prawdy i doskonałości – zarówno w odniesieniu do tworzonych dzieł, jak i do kształtowania siebie samego, swej osobowości, swego bycia w świecie, bycia, które nie może być skoncentrowane tylko na sobie, ale powinno zwracać się też do innych.

Marta Kasztelan
Uniwersytet Zielonogórski

Simone de Beauvoir o godności kobiety



Kwestia godności człowieka jest zagadnieniem interdyscyplinarnym. Zajmuje ona badaczy wielu dyscyplin, wśród których należy wymienić filozofię czy socjologię, ale także nauki polityczne czy literaturoznawstwo. Dzieje się tak między innymi dlatego, że wspomniany problem jest nierozzerwalnie związany z działalnością człowieka w każdym obszarze kultury.

Filozofowie charakteryzują godność, bazując głównie na dwóch czynnikach. Pierwszym jest centralne miejsce człowieka w hierarchicznym układzie całości bytu, miejsce graniczne, dzięki któremu to człowiek uczestniczy w wyższej od niego sferze bytu duchowego i niższej – materialnego. Natomiast drugi czynnik to niestałość tego miejsca – to, że może się ono zmienić i że jego zmiana, możliwa dzięki niezdeteminowaniu człowieka, zależy od niego samego, czyli od tego, w jaki sposób z tego niezdeteminowania, opartego na jego wolności, korzysta¹.

Człowiek jest rozumiany zatem jako podmiot, który decyduje o swoim działaniu i autonomicznie podejmuje własne decyzje. Jest podmiotem niezależnie od płci, rasy, narodowości czy wyznawanej religii.

Na tym tle warta analizy wydaje się kwestia godności kobiet, które aż do początków XX w. były traktowane jako „gorsza płeć”. Dopiero wtedy – dzięki wzmoczonej działalności ruchu sufrażystek – reprezentantki płci żeńskiej otrzymały prawa wyborcze w kolejnych państwach². Ruchy feministyczne zaktywizowały się po II wojnie światowej, co wynikało przede wszystkim z tego, że kobieta w społeczeństwie nadal była

¹ J. Domański, *Godność człowieka a zagadnienie jego wolności w filozofii starożytnej*, [w:] *Zagadnienie godności człowieka*, red. J. Czerkawski, Lublin 1994, s. 6.

² Prawa wyborcze jako pierwsze otrzymały kobiety na terytorium Wyoming w Stanach Zjednoczonych (w 1869 r.), później w 1893 r. w Nowej Zelandii (było to jednak wówczas terytorium angielskie o ograniczonej autonomii), w 1902 r. w Australii, następnie w 1905 r. w Finlandii, w 1918 r. w Austrii, Niemczech, Rosyjskiej Republice Radzieckiej i w Polsce (zaraz po odzyskaniu przez Polskę niepodległości, dekretem z dnia 28 listopada), w 1920 r. w USA, w 1921 r. w Szwecji,

traktowana jako obywatel drugiej kategorii – otrzymywała o wiele niższą pensję za wykonywanie tej samej co mężczyzna pracy i miała ograniczony dostęp do edukacji. W wielu źródłach za bodziec do wzmożonej działalności kobiet uznaje się opublikowanie w 1949 r. przez Simone de Beauvoir (czołowej francuskiej intelektualistki) traktatu *Druga płeć*³. Właśnie w tej pracy można dostrzec przyczynę powstania nowego ruchu kobiet w latach sześćdziesiątych XX w.⁴. Pozycja, którą

w ciągu czterdziestu lat zyskała *Druga płeć* sprawia, że wprowadzenie we współczesną filozoficzną problematykę feminizmu nie byłoby kompletne bez nawiązania do tej pracy. Dzieło de Beauvoir jest bowiem ciągle obecne w debatach, stanowiąc jedno z głównych odniesień w kwestiach kluczowych dla feminizmu⁵.

W traktacie tym myślicielka dokonała złożonej i wielopłaszczyznowej analizy sytuacji społecznej „gorszej płci”, stawiając tezę, że kobieta w społeczeństwie traktowana jest jak przedmiot, co powoduje, że nie może korzystać z danej jej, jako osobie, wolności. Zachodzi paradoksalna relacja między wolnością a godnością kobiety – aby mogła ona zachować swoją godność w społeczeństwie, musi przyjąć rolę podporządkowaną mężczyźnie. Jednak w rzeczywistości traci ona wolność kosztem uzyskania pozornej godności⁶. Teza ta pojawiła się u myślicielki już wcześniej, w powieści *Zaproszona* (1943)⁷, w której to główna bohaterka Françoise po odejściu męża uświadamia sobie, że nie posiada zupełnie nic. Nie potrafi nawet w zarysach wyobrazić sobie własnej przyszłości; jutro bez mężczyzny, któremu byłaby w stanie poświęcić wszystko, dla niej nie istnieje. Bohaterka powieści zawsze czekała na zweryfikowanie swojej wartości poprzez mężczyznę. W związku z wzorcem kobiety narzuconym w kulturze, przyjęła rolę przedmiotu, a nie podmiotu. Ta rola pozbawiła ją jednocześnie godności i wolności.

Ten literacki obraz kobiety traktować można jako przyczynę do koncepcji przedstawionej przez Simone de Beauvoir w *Drugiej płci*. Jak zaznacza Maggie Humm:

W rozwoju teorii feministycznej największą rolę odegrała teza [postawiona w *Drugiej płci* – M.K.], że w kulturze patriarchalnej wartości i zachowania uosobione przez mężczyzn funkcjonują jako pozytywna norma kulturowa, a kobieta i to, co żeńskie, stanowi element negatywny, czyli to, co S. de Beauvoir opatrzyła terminem Inny⁸.

a w 1928 r. – w Wielkiej Brytanii. Dla porównania – we Włoszech kobiety otrzymały prawa wyborcze dopiero w 1946 r., w Portugalii w 1976 r., a w Liechtensteinie w 1984 r.

³ S. de Beauvoir, *Le Deuxième Sexe*, Gallimard, Paryż 1949. Przekład polski: *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2003.

⁴ C. Opitz, *Um-Ordnungen der Geschlechter. Einführung in die Geschlechtergeschichte*, Tübingen 2005, s. 16; przekład własny.

⁵ J. Bator, *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali”*, Gdańsk 2001, s. 124.

⁶ *Metzler-Lexikon. Gender-Studies*, red. R. Kroll, Stuttgart 2002, s. 34.

⁷ S. de Beauvoir, *L'Invitée*, Gallimard, Paryż 1943. W tym samym roku ukazało się największe filozoficzne dzieło życiowego partnera myślicielki, J.-P. Sartre'a – *L'Être et le Néant (Byt i nicność)*.

⁸ M. Humm, *Słownik teorii feminizmu*, przeł. B. Mińska, J. Mikos, Warszawa 1993, s. 29.

Aby wyjaśnić pojęcie Innego, należy sięgnąć do ontologii J.-P. Sartre'a⁹. W rozprawie *Byt i nicność* francuski myśliciel charakteryzuje triadę ontologiczną przedstawioną za pomocą pojęć „bytu w sobie”, „bytu dla siebie” i „bytu dla innych”. „Byt w sobie” po prostu jest, to byt rzeczy, powtarzalna egzystencja. Nie przysługuje mu stawanie się, projektowanie siebie. Jest tym, czym jest, czyli „nie mógłby nawet stać się tym, czym nie jest”¹⁰. Nie ma on zatem żadnej negatywności, nie może porównywać się z czymś innym. Ponieważ jest w relacji tylko z sobą, nie może być zatem inny w stosunku do czegoś innego. Nie podlega uwarunkowaniu czasowemu, nie łączy go bowiem nic ani z przyszłością, ani z przeszłością, nie można go z niczego wywieść, jest zbędny na zawsze.

„Byt dla siebie” to świadoma egzystencja, którą jedynie ludzie dzielą z innymi ludźmi, to egzystencja ludzka¹¹. Tylko człowiek posiada świadomość własnego istnienia, jest zdolny to istnienie analizować. J.-P. Sartre utożsamia istnienie ze świadomością, a świadomość ze świadomością tej świadomości. Zjawisko świadomości odsyła do jego przeżycia, a przeżycie do zjawiska. W konsekwencji świadomość ta odkrywa nie-byt. Mówiąc dokładniej, człowiek jako „byt dla siebie” jest nie tylko tym, czym jest, ale jest przede wszystkim swoim projektem, ciągłym stawaniem się, jest neantyzacją świata rzeczy, jest nicością. Kiedy dostrzegam np. stół, odkrywam, że nie jestem stołem. Na pierwszy rzut oka mogłoby się wydać paradoksalne to, że nieobecność jest czymś, co jest dane świadomości. Gdy przychodzę do kawiarni i stwierdzam, że nie ma w niej Pierre'a, dowodzi to, że widzę jego nieobecność. Pomimo tego, że całość kawiarni jest, ja widzę nicłość, widzę to, czego nie ma. Dzieje się to dzięki mojej świadomości. Człowiekowi poszukującemu bytu wystarczy jeden rzut oka, by zauważyć, że gdy bytu nie ma, narzuca mu się nicłość tego bytu. „Byt dla siebie” jest wolnością. Istota ludzka tworzy siebie poprzez całkowicie swobodne wybory. Wolność stanowi strukturę ludzkiego bytu; nie jest tym, do czego człowiek dąży czy o co powinien walczyć¹². Dopóki człowiek żyje, dopóty nie jest tym, czym jest, lecz wybiera to, czym ma być. Ten proces wyboru trwa podczas całego jego życia¹³. Nie istnieje żadna istota ludzka, o której można byłoby powiedzieć, że wyznacza bieg swojego życia. Następnie, charakteryzując „byt dla siebie”, J.-P. Sartre dochodzi do wniosku, że „nie jest tym czym jest i jest tym, czym nie jest”¹⁴. Co to znaczy? Człowiek jest tym, czym nie jest, czyli jest swoim projektem, cały czas siebie tworzy, jest ciągłym stawaniem się. Taką treść zawiera stwierdzenie, że

⁹ O dużym wpływie J.-P. Sartre'a na koncepcję S. de Beauvoir pisze m.in. Henning Krauß; zob. H. Krauß, *Simone de Beauvoir, [w:] Die großen Philosophen des 20. Jahrhunderts*, red. B. Lutz, Monachium 1999, s. 56.

¹⁰ J.-P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, Kraków 2007, s. 28.

¹¹ Tamże, s. 134.

¹² Zob. H. Puszeko, „Być Stendhalem i Spinozą...”. *Szkic o filozofii J.-P. Sartre'a*, Warszawa 1997, s. 142.

¹³ Zob. A. Miś, *Filozofia współczesna. Główne nurty*, Warszawa 1997, s. 90-91.

¹⁴ J.-P. Sartre, dz. cyt., s. 94.

egzystencja poprzedza esencję. Wyraża ono antyesencjalizm francuskiego myślicie-la – nie istnieje bowiem żadna istota czy natura człowieka, która wyznaczałaby bieg ludzkiego życia. Człowiek egzystuje, tzn. stwarza się sam, sam jest twórcą tego, czym jest, ba, nawet suma tego, czym się uczynił i czym jest w danym momencie, nie określa jego przyszłości. Tak kształtuje się człowiek jak „był dla siebie”.

„Był dla innych”, trzecia kategoria kluczowa w ontologii J.-P. Sartre’a, jest okreśłany jako postać bytu, którą cechuje osobisty konflikt, pojawiający się, gdy „był dla siebie” usiłuje odzyskać swój byt, starając się, bezpośrednio albo pośrednio, uczynić innych przedmiotem. Ponieważ każdy „był dla siebie” ustanawia siebie jako podmiot, jako Ja, charakteryzując inne byty jako obiekty, jako innych, aktywność świadomości jest ustanawia poprzez system fundamentalnie konfliktowych relacji społecznych. Proces okreśłania siebie, swojej tożsamości staje się procesem dążenia do zapanowania nad innymi bytami. Zatem ustanawiając swoje Ja jako ja, każde Ja określa i wyznacza role innych. Poza tym każdy podmiot pojmuje siebie jako byt transcendentny i wolny, a innych postrzega jako immanentnych i zniewolonych. Inny stanowi zawsze dla „bytu dla siebie” narzędzie do realizowania własnej wolności. Istnienie Innego jest dla mnie ryzykiem utraty podmiotowości – jego spojrzenie bowiem zabiera mi moje ja. Spojrzenie Innego nie tylko może mi zabrać podmiotowość, może spowodować, że stanę się „bytem w sobie” – czyli tym, czym jestem, zostanę uprzedmiotowiony. Istnienie Innego jest dla mnie ryzykowne, gdyż poprzez swoją wolność Inny zabiera mi moją.

Simone de Beauvoir, przyjmując triadę ontologiczną Sartre’a, doszła do wniosku, że w kulturze nastąpiło utożsamienie mężczyzny z Ja, a kobiety z Innym. Wynika ono między innymi z tego, że kobieta nie potrafi uwierzyć we własną podmiotowość ani jej konstituować. Kobieta to człowiek, który stracił wiarę w możliwość wolności, a co za tym idzie – godności. W związku z tym kobieta nie może doświadczać dylematu podmiot-przedmiot, a więc nie może być „bytem dla siebie”. Między mężczyzną a kobietą nie istnieje relacja wzajemności. Kobieta jest pozbawiona możliwości uczynienia z mężczyzny obiektu poznania, zamieniania go w przedmiot swojej oceny, wartościowania i wykorzystywania jako instrumentu do realizacji swoich planów. Taka kobieta pozbawiona wiary w wolność nie może uciekać przed strachem egzystencji ani przed związaną z tym odpowiedzialnością. Przeróżający jest fakt, że taka kobieta pozbawiona wiary w swą wolność nie walczy z narzuconą jej rolą Innego. S. de Beauvoir pisze w *Drugiej płci*:

Tak więc mężczyzna, który uznał kobietę za Inną, znajdzie w niej daleko idącą gotowość współdziałania. Kobieta nie rości sobie pretensji do roli podmiotu, gdyż nie posiada do tej roli konkretnych danych, zdaje sobie sprawę z istnienia nieodzownych więzów, które łączą ją z mężczyzną, i domaga się rewanżu także dlatego, że często dobrze czuje się w roli Innego¹⁵.

¹⁵ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 19.

Kobieta jako Inny nie jest zatem tym Sartre'owskim Innym, który może być również podmiotem; w ujęciu J.-P. Sartre'a każdy człowiek jest „bytem dla siebie” i „bytem dla innych” – każdy jest więc podmiotem i przedmiotem we wzajemnej relacji z Innym.

Simone de Beauvoir poszukuje źródeł braku wiary w możliwość bycia podmiotem przez kobietę i sprowadzenia kobiety do roli „drugiej płci”, analizując w *Drugiej płci* dane biologiczne oraz sięgając do freudowskiej psychoanalizy i materializmu historycznego. Dane biologiczne, jak mniejsza siła mięśni, krótszy oddech, mniejsze płuca, tchawica i krtań, są istotnym elementem wyznaczającym sytuację kobiety, ale nie wystarczają do ustalenia hierarchii płci. Również wyjaśnienia w obrębie psychoanalizy S. de Beauvoir uznawała za niewystarczające – psychoanalityk bowiem, opisując dziecko i młodą dziewczynę, wskazuje na skłonność utożsamiania się z ojcem lub matką, na rozdwojenie między tendencjami „męskimi” i „kobiecy”, zamiast postrzegać kobietę jako istotę ludzką, poszukującą wartości w świecie wartości¹⁶. Poza tym – zdaniem francuskiej myślicielki – teza, że w sferze seksualności powinniśmy poszukiwać odpowiedzi na pytanie o kondycję ludzką, jest zbyt uproszczona: „Nie możemy przede wszystkim zgodzić się ze stanowiskiem, które seksualność uważa za założenie, za zjawisko dane”¹⁷. Sprawy nie wyjaśnia także koncepcja marksistowska upatrująca przyczyn nieuprzywilejowanej pozycji kobiety w społeczeństwie w tym, że kobiety od pradawnych czasów zajmowały się sprzątaniami, gotowaniem, rodzeniem i wychowywaniem dzieci, mężczyźni natomiast zdobywali pożywienie i narażali się na śmierć w walce z wrogiem. Francuska myślicielka wysunęła w związku z tym przypuszczenie, że mężczyźni, postrzegając siebie samych jako podmiot, który zdolny jest do narażenia życia w walce z wrogiem, uznali kobiety za przedmioty zdolne tylko do dawania życia¹⁸. W takiej perspektywie łatwo wnioskować, że skoro człowiek „wznosi się ponad zwierzę nie przez to, że daje życie, lecz że ryzykuje, dlatego ludzkość wyżej stawia nie tę płć, która rodzi, lecz tę, która zabija”. Płć, która rodzi, jest bowiem traktowana jako bliższa przyrodzie, zwierzętom, potrafi zrobić to, co one – rodzić. Nie jest twórcza, nie kreuje żadnych idei. Jest to płć dzika, tak jak dzika jest przyroda, którą mężczyzna musi podbić, zdobyć i opanować. Tego rodzaju postrzeganie „drugiej płci” w dużym stopniu, według myślicielki, przyczyniło się do obecnego statusu kobiety w kulturze.

W drugiej części traktatu *Druga płć* S. de Beauvoir, szukając przyczyn braku wiary kobiety we własną podmiotowość, analizuje historię i dochodzi do wniosku, że ukształtowali ją mężczyźni. Jej zdaniem kobieta nie miała, nie ma i nie będzie miała nic do powiedzenia na temat swojego położenia w społeczeństwie, jeśli nie zacznie się

¹⁶ Tamże, s. 70.

¹⁷ Tamże, s. 68.

¹⁸ Założenie S. de Beauvoir o nadrzędności „ryzykowania życia” nad „dawaniem życia” analizuje m.in. N.C.M. Hartsock; zob. N.C.M. Hartsock, *Money, sex, and power: Toward a feminist historical materialism*, Boston 1985, s. 286-291.

tęgo zauważać. To mężczyźni władali losem kobiet, decydowali nie zawsze w interesie kobiet, mieli bowiem własne zamiary, obawy, potrzeby.

Kobiety nigdy nie tworzyły odrębnej kasty; prawdę mówiąc nigdy nie starały się odegrać w historii roli jako płęć [...], udział kobiet był w historii drugorzędny i epizodyczny. Klasy, w których kobiety cieszyły się pewną gospodarczą samodzielnością i brały udział w produkcji, należały do uciskanych; niewola robotnic była cięższa od niewoli robotników. W klasach rządzących kobięta była pasożytem i jako taka poddana była władzy mężczyzny. W obu wypadkach nie mogła samodzielnie działać¹⁹.

Takie postrzeżenie kobiety zostało ukształtowane przez historię. Ale nie tylko. Przyczynili się do tego także wielcy twórcy, wśród których S. de Beauvoir umieszcza: Henryęgo de Montherlanta, Davida Herberta Lawrence'a, Paula Claudela, André Bretona i Stendhala (a właściwie Henri Marie Beylego). Pierwszy z nich uznał, że kobięta niezależnie od tego, czy jest nią matka, żona czy kochanka, zawsze przynosi mężczyźnie zgubę, a potrzebuje go, gdyż jest istotą pasożytniczą, sama sobie nie wystarcza, żyje bowiem tylko wrażeniami, na powierzchni, pławi się w immanencji, w której pragnie uwięzić mężczyznę, nie rozumiejąc jego porywu ku transcendencji. Robi to po to „by nim zawładnąć, [...] sprowadzić do własnej miary”²⁰. Natomiast według D.H. Lawrence'a kobięta jest stworzona do rezygnacji z jakichkolwiek marzeń własnych, po to, aby mężczyzna mógł spełnić swoje. Kobięta nie jest złem, a może być nawet dobrem, gdy całkowicie podporządkuje się mężczyźnie. Angielski pisarz proponował zatem, zdaniem S. de Beauvoir, „jeszcze raz ideał »prawdziwej kobiety«, takiej kobiety, która sama bez sprzeciwu, określa się jako Inny”²¹. W oczach P. Claudela „druga płęć” jest służebnicą zarówno Boga, jak i mężczyzny: „Jej los, to poświęcać się dzieciom, mężowi, domowi [...], Kościołowi; ten właśnie los zawsze kobiecie wyznaczało mieszczaństwo. Mężczyzna daje własne działania, kobięta – własną osobę”²². A. Breton z kolei widział rolę kobiety w jej absolutnej miłości do mężczyzny. Będzie ona „Wszystkim”, ale dla niego, czyli „Wszystkim” pod postacią „Innego”. Wszystkim, oprócz siebie²³. Ostatni z omawianych przez francuską intelektualistkę twórców, Stendhal, za wzór kobiety stawia tę, która będzie w stanie poświęcić wszystko, aby przed cierpieniem i śmiercią uratować kochanego mężczyznę, nawet gdyby sama miała cierpieć i ponieść śmierć. Analizy postaci kobiety w dziełach tych autorów dowodzą, że doskonała kobięta posiada jedną najważniejszą cechę – jest zawsze skłonna do poświęcenia dla mężczyzny.

Czego powinny dokonać kobiety, aby doprowadzić do zmiany tej sytuacji? Na to pytanie odpowiada S. de Beauvoir także w drugiej części swojego traktatu. Muszą one zmienić znaczenie ról społecznych, które pozbawiają je wolności, a są wyznaczone

¹⁹ S. de Beauvoir, *Druga płęć*, s. 84.

²⁰ Tamże, s. 230.

²¹ Tamże, s. 251.

²² Tamże, s. 259-260.

²³ Tamże, s. 266.

przez małżeństwo i macierzyństwo. Małżeństwo daje kobiecie spokój, bezpieczeństwo czy zadowolenie, ale pozbawia szansy na wielkość. Cięża alienuje ją od niej samej. Macierzyńska miłość natomiast już z góry zakłada brak wzajemności, „kobieta nie ma przed sobą mężczyzny, bohatera, półboga, lecz małą gaworzącą świadomość roztopioną w kruchym i przypadkowym ciele”. Dziecko nie jest nosicielem żadnej wartości i żadnej nie może użyczyć; kobieta stoi samotnie naprzeciw niego; w zamian za swoje ofiary nie oczekuje żadnej nagrody, usprawiedliwić tę ofiarę musi jej własna wolność²⁴. Prawdziwe problemy pojawiają się jednak dopiero wtedy, gdy dziecko zaczyna dorastać. Może wtedy uprzedmiotowić matkę, traktując ją jak maszynę do gotowania czy sprzątania. Kobieta zostaje uwięziona w domu i w ten sposób „nie może sama założyć podstaw swej egzystencji, nie może potwierdzić swej indywidualności”²⁵.

Wszystkie kobiety, jak twierdzi S. de Beauvoir, angażują się poprzez role społeczne w odgrywanie statusu Innego w społeczeństwie. Jako przykłady podaje prostytutki, mistyczki i narcystki. Prostytycja jest dla francuskiej myślicielki bezpośrednim odpowiednikiem małżeństwa. Zarówno bowiem dla żony, jak i dla prostytutki akt płciowy jest usługą, obie mają świadomość tego, że są ograniczone konkurencją. Jedyna różnica polega na tym, że żonie należy się szacunek jako człowiekowi, natomiast prostytutka nie ma praw ludzkich, w związku z czym jest całkowicie zniewolona. Jej podmiotowość przestaje istnieć, podobnie jak u kobiety narcystycznej, która uznając własną jaźń za absolutny cel, gubi swoją podmiotowość, uciekając przed sobą. Wydaje się jej natomiast, paradoksalnie, że jest jednocześnie podmiotem i przedmiotem, a to jest niemożliwe. Jeszcze bardziej problematyczna sytuacja pojawia się u mistyczki, która wzrastając w przekonaniu, „że miłość jest jej najwyższym powołaniem: kochając mężczyznę, szuka w nim Boga; jeżeli zaś warunki nie sprzyjają miłości ziemskiej, jeżeli jest zawiedziona lub za bardzo wymagająca – wówczas jej wybór pada na Boga, w nim będzie wielbić boskość”²⁶. On w zamian za to powinien nie posiadać żadnych innych kobiet poza nią, powinien, w jej mniemaniu, wynieść ją ponad poziom przedmiotowości. Jednak tak się nie dzieje. Wszystkie te role kobiety, rola matki, żony, prostytutki, mistyczki czy narcystki, są tragiczne – kobiecie wydaje się, że poprzez ich przyjęcie uzyskała godność, a rzeczywiście ją utraciła. Stało się tak, gdyż mężczyzna w ten sposób skonstruował jej rolę, że kobieta, tkwiąc w przekonaniu, że nie dysponuje swoją własną wartością, została ofiarowana męskiemu światu.

Dowodzą tego kolejne bohaterki powieści filozoficznych S. de Beauvoir, wśród których należy z pewnością wymienić Monikę, bohaterkę *Kobiety zawiedzionej*. Monika, dowiadując się o romansie męża Maurycego, akceptuje jego decyzję i pozwala, aby dzielił czas pomiędzy nią a kochankę – Noëllie. Nie potrafi postąpić inaczej, gdyż

²⁴ Tamże, s. 572.

²⁵ Tamże, s. 585.

²⁶ Tamże, s. 725.

z powodu absolutnego podporządkowania się mężowi i uzależnienia od niego (nie podjęła żadnej pracy zawodowej, gdyż mając na uwadze przede wszystkim męża, nie mogłaby znieść, że nie jest całkowicie do dyspozycji ludzi, którzy ją potrzebują²⁷) obawia się odejść, może bowiem pozostać całkiem sama i nie uzyskać od nikogo pomocy. Jej wybór jest konsekwencją braku wiary we własną podmiotowość. Jakkolwiek by zdecydowała, wybór ma charakter tragiczny: gdy odejdzie od męża, jej życie wypełnione zostanie absolutną pustką; gdy zostanie, popadnie wkrótce w obłęd wskutek ciągłego porównywania się z Noëllie, swoją rywalką. Wybiera drugą opcję, gdyż jak stwierdza: „kiedy tak długo żyło się dla innych, trochę trudno się przestawić, żyć dla siebie [...] moje i jego [męża – M.K.] życzenia, pragnienia, interesy zawsze były zbieżne. Jeśli – bardzo rzadko zresztą – przeciwstawiałam się mu, to czyniłam to w jego imieniu, dla jego dobra”²⁸. Monika nie potrafiła żyć dla siebie i dlatego przegrała. Maurycy odszedł, a jedyne, co ona potrafiła czuć, to strach przed życiem.

Godność i wolność kobiety była także tematem autobiograficznych powieści S. de Beauvoir: *Pamiętnika statecznej panienki*, *Siłą rzeczy* i *W sile wieku*. W drugiej części *Pamiętnika...*, który obejmuje czas szkoły średniej, aż do rozpoczęcia przez S. de Beauvoir studiów, francuska myślicielka wskazała, jak bardzo zauważalna była dla niej uprzywilejowana pozycja mężczyzn w otaczającym ją, nastolatkę, świecie, a utwierdzały ją w tym poglądy jej ojca: „wymagał od żon wierności, od młodych dziewczyn niewinności, ale mężczyznom przyznawał prawo do wielkich swobód, z czego wynikał pobłażliwy stosunek do kobiet tak zwanych lekkich [...]. Kobieta jest tym, co z niej robi mąż, to on powinien ją ukształtować – mawiał często”²⁹. Przedmiotowe traktowanie kobiety już od najmłodszych lat pokazuje myślicielka na przykładzie swojej przyjaciółki – Zazy: studiowanie, czytanie nie jest przez jej matkę uznawane za chwalebne, Zaza jest zmuszona pomagać w domu, w kuchni i uczestniczyć w rodzinnym życiu towarzyskim. Obserwując tę rzeczywistość, tym bardziej S. de Beauvoir postanowiła poświęcić się nauce: „Kobiety, które miały docentury, albo doktoraty z filozofii można było wówczas policzyć na palcach jednej ręki: pragnęłam stać się jedną z pionierek”³⁰.

Zdaniem S. de Beauvoir, kobiety powinny podjąć działania zmierzające do zmiany tej sytuacji. Proponuje cztery drogi. Pierwsza to podjęcie pracy zarobkowej, gdyż „dzięki pracy kobieta w znacznej mierze przebyła dystans, który dzielił ją od mężczyzn, i tylko praca może jej zapewnić konkretną wolność. Gdy kobieta przestanie być pasożytem, system oparty na jej zależności upada; nie potrzebuje pośrednika płci męskiej między sobą a światem”³¹. Druga droga prowadzi przez rozwój intelektualny: aktywność intelektualna jest aktywnością człowieka, który myśli, analizuje, interpretuje, a nie

²⁷ *Taż*, *Kobieta zawiedziona*, przeł. E. Gryczko, Warszawa 1995, s. 10.

²⁸ *Tamże*, s. 27.

²⁹ *Tamże*, s. 48–49.

³⁰ *Tamże*, s. 170.

³¹ *Taż*, *Druga pleć*, s. 737.

człowieka, o którym się myśli, którego się analizuje czy interpretuje. Zdaniem S. de Beauvoir, „sztuka, literatura, filozofia – to próby stworzenia nowego świata, opartego na ludzkiej wolności – wolności twórcy”³². Jako trzecią drogę wyzwolenia kobiety francuska myślicielka wskazała działanie kobiety na rzecz przeobrażenia społeczeństwa i systemu; musi ona pomóc w stworzeniu takiego ustroju, który pomoże jej uzyskać niezależność finansową. Czwartą drogę stanowi wyraźna odmowa kobiet „uwewnętrzniania swojej inności – to znaczy identyfikowania siebie samej poprzez spojrzenie dominującej grupy społecznej”³³. Jeżeli bowiem kobieta zaakceptuje, że jest Inną, to zaakceptuje bycie przedmiotem i sama siebie pozbawi godności.

Zdaniem myślicielki, nikt nie rodzi się kobietą, lecz się nią staje³⁴, gdyż tzw. „kobiecość” to kulturowy konstrukt. Według koncepcji tego typu, dana jest płć biologiczna (*sex*), która zasadza się na różnicach cech organów płciowych i innych atrybutów anatomicznych, chromosomów i hormonów płciowych; twierdzenia nauki mówiące np. o różnicach psychicznych, społecznych jako o głębszych determinantach biologicznych traktowane były często z niechęcią lub wrogością. Natomiast płć kulturowa (*gender*) obejmuje postawy, role i zachowania przypisywane płciom; przynależy do tworu czysto kulturowego. Płć kulturowa jest nabyta, zsocjalizowana, performatywnie ustanowiona, skonstruowana. W przeciwieństwie do płci w znaczeniu biologicznym, zachowania związane z płcią kulturową są wytworem społeczeństwa³⁵.

Wnioski S. de Beauvoir są następujące: utożsamienie podmiotu z męskością i aktywnością, z cechami wartościowanymi dodatnio, a przedmiotu z kobiecością i pasywnością, z cechami wartościowanymi ujemnie, ma swoje korzenie w kulturze, jest konsekwencją właśnie „złej wiary”. Kobieta jako Inny jest owocem „złej wiary”. Poprzez utożsamienie z pasywnością, przedmiotowością została przeciwstawiona mężczyźnie, który stał się synonimem podmiotowości. Zatem on także jest owocem „złej wiary”. Czy mężczyzna utożsamiony z podmiotowością, aktywnością nadal jest zarówno „bytem dla siebie”, jak i „bytem dla innych”? Nie. Podmiot, którym uczyniono go w kulturze, nie jest, według S. de Beauvoir, tym samym podmiotem, o jakim pisze J.-P. Sartre³⁶. Mężczyzna zatem także potrzebuje wyzwolenia.

Chcąc dostrzec znaczenie koncepcji, którą stworzyła S. de Beauvoir, należy wyraźnie zwrócić uwagę na trzy jej najistotniejsze cechy. Po pierwsze, egzystencjalizm towarzyszący analizie sytuacji kobiety w społeczeństwie skłania czytelnika *Drugiej płci* do uświadomienia sobie jego własnej sytuacji w kulturze, do refleksji nad sensem

³² Tamże, s. 764.

³³ R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos, B. Umińska, Warszawa 2002, s. 248.

³⁴ S. de Beauvoir, *Druga płć*, s. 299.

³⁵ Tamże, s. 300.

³⁶ A. Murzyn, *Simone de Beauvoir – filozofia a płć*, Kraków 1999, s. 23.

nabytej w kulturze seksualności³⁷. Stwierdzenie: „nie jesteśmy kobietami, lecz stajemy się nimi”³⁸ prowadzi do wniosku, że jeśli nie istnieje bezpośrednie ogniwo łączące naturę i kulturę, nie istnieje również natura kobiety.

Po drugie, *Druga płeć* – jak słusznie zauważa J.-A. Pilarki – jest pierwszą pracą, która fundamentalnie zanalizowała kwestię sytuacji kobiet i zwróciła uwagę na pozabawienie kobiety wolności i godności³⁹. Po trzecie, twórczość francuskiej myślicielki polega na analizie problemów związanych z tzw. „wychowaniem do kobiecości”. Kobieta powinna być bowiem traktowana jak człowiek, a nie tylko jak żona czy matka. Kiedy S. de Beauvoir zadaje nam pytania typu: „Czy kobieta musi być żoną?”, „Czy kobieta musi być matką?”, ma na myśli wyraźnie określone role społeczne⁴⁰, natomiast człowiek jest zawsze jednak czymś więcej niż rolą społeczną, czymś więcej niż kobietą czy mężczyzną. Dlatego godność kobiety nie może być dlatego kształtowana przez te role; kobieta musi odzyskać własną podmiotowość, a wtedy odzyska także godność człowieka niezdeterminowaną przez „bycie żoną” czy „bycie matką”. Kobieta musi realizować swoją wolność i godność jednocześnie, niezależnie od dokonanego przez nią wyboru modelu życia.

³⁷ Tamże.

³⁸ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, s. 299.

³⁹ J.-A. Pilardi, *Feminists Read 'The Second Sex'*, [w:] *Feminist Interpretations of Simone de Beauvoir*, red. M.A. Simons, Pensylwania 1995, s. 39.

⁴⁰ Zob. A. Murzyn, dz. cyt., s. 59.

Tomasz Mróz
Uniwersytet Zielonogórski

Personalistyczna antropologia Wincentego Lutostawskiego



Postać Wincentego Lutostawskiego jest kojarzona zazwyczaj z dziewiętnastowiecznym mesjanizmem i polską filozofią narodową. Celem niniejszego artykułu jest zwrócenie uwagi na konieczność zmiany wizerunku tego filozofa, gdyż był on także oryginalnym twórcą, a nie tylko historykiem filozofii o światowej renomie. Myśl Lutostawskiego często wiązano z nacjonalizmem czy antysemityzmem¹, co dzisiaj dyskwalifikuje pisarza jako tego, do dorobku którego warto sięgnąć.

¹ Do utrwalenia opinii o nacjonalizmie i antysemityzmie Lutostawskiego przyczyniło się poświęcone mu hasło w opracowaniu L. Kołakowskiego (*Filozofia w Polsce. Słownik pisarzy*, red. B. Baczek i in., Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1971, s. 233). Po 1989 r. zwracano jednak baczniejszą uwagę na fakt, że filozofia narodowa, mesjanizm narodowy nie muszą w konsekwencji pociągać za sobą nacjonalizmu (por. np. S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1991, s. 181; Z. Kuderowicz, *Polska filozofia pokoju: historia idei pokoju w kulturze polskiej do 1939 roku*, Warszawa 1992, s. 174-182; R. Palacz, *Wincenty Lutostawski, czyli filozofia między narodową metafizyką a Platonem*, [w:] *Socjologia i wyzwania społeczne. Księga jubileuszowa dla uczczenia 45-lecia pracy naukowo-dydaktycznej Profesora Ryszarda Dyoniziaka*, red. A. Węgrzecki, A. Karwińska, M. Pacholski, Kraków 2000, s. 116-117; L. Wiśniewska-Rutkowska, *Mesjanistyczna koncepcja narodu i jej neomesjanistyczna recepcja*, [w:] *Zrozumieć świat i człowieka. Profesorowi dr. hab. Bronisławowi Burlikowskiemu Profesorowi Akademii Świętokrzyskiej w Kielcach z okazji siedemdziesiątych urodzin i czterdziestopięciolecia pracy naukowej ofiarują w darze Przyjaciele, współpracownicy i uczniowie*, red. W. Słomski, Kielce 2002, s. 114; Tenże, *Wstęp*, [w:] W. Lutostawski, *Metafizyka*, red. T. Mróz, Drozdowo 2004, s. XXI-XXVI; T. Mróz, „Metafizyka” – nieznaną książką Wincentego Lutostawskiego, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 2007, t. 52, s. 305-307); z wynikami tych prac podjął polemikę Marek N. Jakubowski, wskazując, że o ile w sferze filozoficznej nie ma w dziełach Lutostawskiego akcentów nacjonalistycznych, to w perspektywie doraźnej polityki już można je znaleźć (*Wincentego Lutostawskiego koncepcja narodu i państwa*, „Filo-Solija” 2007, R. VII, s. 131-139). Dodajmy, że Lutostawski w 1937 r. listownie zwrócił się do Maksymiliana Kolbego i ze szczególnym naciskiem podkreślał, że antysemityzm, zwłaszcza agresywny, jest sprzeczny z katolicyzmem i nauczaniem Franciszka z Asyżu. Lutostawski, odnosząc się do „Rycerza Niepokalanej” i „Małego Dziennika”, pisał, że ich celem „powinno być raczej uwydatnienie dodatnich czynów Polaków, niż piętnowanie ujemnych czynów Żydów, szczególnie takich, które wcale się nie zdarzyły, jak to parę razy miało miejsce” (R.A. Soczewka, *Wincenty Lutostawski do ojca Maksymiliana Kolbego*, „Lignum Vitae” 2004, t. 5, s. 531). Por. także opinię

Zamierzam pokazać, że myśl tego niezwykłego człowieka nie jest dla filozofii XX w. skamieniałym tworem o historycznej tylko wartości. Nie chodzi mi o wykazanie, iż mesjanizm narodowy jest tworem aktualnym, choć i w nim można by zwrócić uwagę na pewne wciąż żywe treści, lecz będę argumentował za tym, że Lutosławski dokonał jego transformacji i reinterpretacji w duchu jednego z najważniejszych nurtów filozofii XX w. – w duchu personalizmu chrześcijańskiego. Aby osiągnąć ten cel, konieczne okazało się sięgnięcie do tekstów, których nie udało się Lutosławskiemu opublikować za życia, oraz do prowadzonej przez niego korespondencji.

Na personalistyczne elementy w filozofii Lutosławskiego zwracano już uwagę. Czynił to Czesław Bartnik, który filozofię Wincentego Lutosławskiego, oraz innych polskich twórców w XIX w. uznał za antycypację myśli Pierre'a Teilharda de Chardin², czy Ryszard Kozłowski, z pewną dozą przesady nazywający filozofa nawet ojcem personalizmu polskiego³. Mimo że ocena ta została sformułowana nieco na wyrost, to jednak personalizm w całości myśli Lutosławskiego odgrywa niebagatelną rolę, zwłaszcza w świetle badań nad spuścizną archiwalną.

Od lat trzydziestych XX w. Lutosławski miał już gotowy plan nowego, systematycznego wyłożenia własnych poglądów, który w miarę upływu czasu realizował. Zasadniczo poglądy swoje wyrażał w książkach, broszurach i artykułach, a napisał ich kilkaset⁴. Realizację filozoficznej systematyzacji przerwała II wojna światowa. Niemożność publikowania książek nie oznaczała jednak zaniechania pracy i w pierwszych latach po wojnie filozof przedstawił już plan nowego dzieła pt. *Nowe opracowanie metafizyki*⁵.

Struktura tej nowej metafizyki była trzyczęściowa: 1. *Klasyfikacja poglądów na świat*. 2. *Teoria osobowości*. 3. *Odkrycie Boga*⁶. Część pierwsza została opracowana już znacznie wcześniej, w wydanej w 1930 r. książce *The Knowledge of Reality*⁷, która w pierwotnej wersji miała nosić tytuł *The Quest for Truth*. Kolejne części miały nosić

C.S. Bartnika charakteryzującą polską filozofię narodową: „Czynnik prozopoiczny, oczywiście, zwieńcza całość [narodu] i on decyduje ostatecznie o czyjejs przynależności do narodu, nie biologia, i on zasadniczo odróżnia myśl polską od biologizujących teorii niemieckich, rosyjskich, żydowskich i wielu innych” (C.S. Bartnik, *Naród jako fenomen kulturowy w ujęciu personalistycznym*, [w:] tenże, *Szkice do systemu personalizmu*, Lublin 2006, s. 187).

² C.S. Bartnik, *Idea polskości*, Radom 2001, s. 168.

³ R. Kozłowski, *Ojciec Wincenty. Lutosławski wobec personalizmu*, [w:] *Filozofia i mistyka Wincentego Lutosławskiego*, całość zebrał i wydał R. Zaborowski, Warszawa 2000, s. 108.

⁴ Najpełniejszą bibliografię prac W. Lutosławskiego opartą częściowo na danych samego autora, ale też na spisach sporządzonych przez jego córkę, dr Janinę Lutosławską, opracował Robert Zaborowski: R. Zaborowski, *Spis prac Wincentego Lutosławskiego*, [w:] *Filozofia i mistyka...*, s. 239-275.

⁵ W. Lutosławski, *Nowe opracowanie metafizyki*, „Sprawozdania PAU”, 44 (1945), nr 8, s. 215-219.

⁶ Tamże, s. 215.

⁷ W. Lutosławski, *The Knowledge of Reality*, London 1930.

tytuły: *Theory of Personality* i *Discovery of God*⁸, co dokładnie zgadza się z planem przedstawionym w 1945 r.

Najistotniejsze dla naszego tematu są części druga i trzecia, czyli *Teoria osobowości* i *Odkrycie Boga*, gdyż one prezentują antropologię Lutosławskiego, a personalizm – także w ujęciu tego autora – to przede wszystkim filozofia człowieka. Według Lutosławskiego filozofia człowieka zyskuje swój pełny wymiar właśnie w personalizmie, który realizuje się w działaniu jako mesjanizm. Pierwsza część *Nowej Metafizyki – Wiedza rzeczywistości* – ma na celu wykazanie, że w żadnym z historycznofilozoficznych światopoglądów kwestia osoby nie posiadała w pełni filozoficznej ważności, a zyskała ją dopiero w mesjanizmie. Mesjanizm jest tutaj traktowany jako całość filozoficznego systemu, którego częścią jest specyficzna – bo personalistyczna – filozofia człowieka: „Dopiero na szczyble ostatniego poglądu na świat, czyli polskiej myśli narodowej, wyrażonej w mesjanizmie, kwestia cech osobowości nabiera pełnego znaczenia”⁹, a ujawnia się ono w możliwości jak najpełniejszego wyzyskania swych sił w służbie bliźnim i narodowej jedności.

Nowe opracowanie metafizyki wyraźnie wskazuje, że Lutosławski nie próżnował nie tylko w drugiej połowie lat trzydziestych, ale nawet w trudnych warunkach lat wojennych i powojennych. Wydanie tego dzieła w Polsce nie mogło jednak dojść do skutku. Jego treść nie przystawała do nowych czasów, a w 1951 r. odbyło się ostatnie Walne Zgromadzenie Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie, na której posiedzeniach Lutosławski przedstawiał swoje prace. Podjął on także korespondencyjne próby nawiązania kontaktu z filozofami z zagranicy, którzy odbudowywali normalność pracy i nauczania. Znajomości sprzed wojny także przyniosły owoce. W latach dwudziestych XX w. Lutosławski wysyłał z Wilna do profesorów filozofii na świecie anglojęzyczne karty pocztowe, które specjalnie kazał wydrukować¹⁰. Zawierały one pytanie o wiarę w reinkarnację. W spuściźnie filozofa znajduje się zbiór listów i kart z odpowiedziami na to pytanie. Kontakt korespondencyjny pozwalał mu wypytywać dalej o wiedzę dotyczącą boskiej ingerencji w świecie itp. – jednym słowem pytał o najistotniejsze prawdy własnej filozofii.

W ten sposób nawiązał korespondencję z czołowym amerykańskim personalistą, Edgarem Sheffieldem Brightmanem¹¹, profesorem filozofii na Uniwersytecie w Bostonie, którego spotkał w 1930 r. na kongresie w Oxfordzie. W jednym z listów Brightman pisał do Lutosławskiego:

pragnie Pan kontaktu z tymi filozofami, którzy osiągnęli wiedzę o Bogu poznając samych siebie. Z radością muszę powiedzieć, że całkowicie podzielam ten punkt widzenia. Należę do grona

⁸ Por. tamże, s. VII.

⁹ Tenże, *Nowe opracowanie metafizyki*, s. 217.

¹⁰ Karta w zbiorach autora.

¹¹ Na temat przywoływanych w niniejszej pracy personalistów amerykańskich pisał m.in.: B. Gacka, *Personalizm amerykański*, Lublin 1996.

filozofów, którzy nazywają siebie personalistami [...] Jestem bardziej niż zachwycony słysząc, że na tej podstawie konstruuje Pan metafizyczny system, mam poważną nadzieję, że zostanie on wydany¹².

Dalsze listy wskazują, że dyskutowali oni korespondencyjnie nad poglądami Lutosławskiego i personalizmem jako takim. Okazało się, że E.S. Brightman nie zgadza się z palingenezą w personalizmie Polaka. Początkowo wyrażał się dość oględnie, pisząc: „Pyta Pan, dlaczego większość nie akceptuje preegzystencji. Sądzę, że jednym powodem jest brak pamięci, a innym błąd wynikający z wymagań logiki. Ja sam jej nie przyjmuję¹³. W kolejnych listach wymieniali argumenty za i przeciw temu pogładowi. Ostatecznie, po wielu napomnieniach od Lutosławskiego, Brightman odpisał: „Jest jasne, że Pańskie przekonania są mocno zakorzenione we własnym doświadczeniu i myśli w takim zakresie, iż obawiam się, że moje dalsze odpisywanie nie będzie dla Pana żadną pomocą. [...] Dla mnie przyszłość jest ważniejsza od przeszłości¹⁴”.

Trzy pytania leżą u podstaw mesjanistycznej antropologii Lutosławskiego: Czym jest człowiek na płaszczyźnie metafizycznej? Jak różnorodność i bogactwo ludzkich typów wykorzystać do praktyki narodowej? Jak odkryć objawione przez Boga posłannictwo? Odpowiedź na pytanie pierwsze znajduje się głównie w książce *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*¹⁵; na drugie i trzecie – przede wszystkim w nieopublikowanym za życia Lutosławskiego maszynopisie pt. *Metafizyka*¹⁶, którego części wykorzystane tutaj nie mają swoich odpowiedników opublikowanych w językach obcych, jak to było w przypadku klasyfikacji światopoglądów z *The Knowledge of Reality*. Co prawda część *Metafizyki* pt. *Personality* została napisana także w języku angielskim, a *Discovery of God* rozpoczęta, lecz drukiem, jako artykuł, ukazała się tylko niewielka część *Personality*¹⁷.

¹² E.S. Brightman, list z 7 IV 1947 r., przekłady fragmentów listów pochodzą od autora. Na potrzeby tego artykułu zostały one udostępnione autorowi przez dr Janinę Lutosławską (1922-2006), a obecnie znajdują się w Archiwum Nauki Polskiej Akademii Nauk i Polskiej Akademii Umiejętności w Krakowie.

¹³ Tenże, list z 13 VII 1947 r.

¹⁴ Tenże, list z 23 II 1948 r.

¹⁵ Najpełniejszym wydaniem tej książki jest poszerzone wydanie trzecie (W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy. Zarys metafizyki polskiej*, Warszawa 1925). Maszynopis *Metafizyki* zawiera kilka podrozdziałów zaczerpniętych z tej książki, np. podrozdział dotyczący problemu palingenezy. *Nieśmiertelność duszy* zawiera części mające swe odpowiedniki w *The World of Souls* (London 1924), np. część dotyczącą istnienia i odkrycia duszy. Posuwając się dalej wstecz, znajdziemy większość tekstu *The World of Souls* w *Seelenmacht* (Leipzig 1899).

¹⁶ Jest to oprawiony maszynopis z ostatnimi poprawkami pochodzącymi z początku 1951 r. Podobnie jak duża część spuścizny filozofa, znajduje się on w Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, sygn. K-III-155/25; opublikowany: W. Lutosławski, *Metafizyka*. Wszystkie cytaty z *Metafizyki* pochodzą z tekstu opublikowanego, w którym znajduje się także oryginalna paginacja maszynopisu archiwalnego.

¹⁷ W. Lutosławski, *A Theory of Personality*, „Mind” 1922, t. XXXI, s. 53-68.

Nie jest stwierdzeniem nowym, że odpowiedź na pytanie o człowieka kryje w sobie klucz do wszystkich problemów filozoficznych. Podobnie rzecz ma się w filozofii Lutosławskiego. Mesjanizm określa tylko jeden z aspektów jego myśli. Wśród wielu terminów, jakimi myśliciel opisywał własny system filozoficzny, można znaleźć następujące: mesjanizm, metafizyka polska, spirytualizm, indywidualizm, eleuteryzm i wreszcie personalizm. Dwa pierwsze – mesjanizm i metafizyka polska – są związane z jego historiozofią i filozofią społeczną. Natomiast pozostałe odnoszą się do istoty jego filozoficznych przekonań. Nie należy jednak rozumieć tych pojęć synonimicznie. Gdy Lutosławski używa terminu spirytualizm, robi to zazwyczaj w opozycji do materializmu, idealizmu i panteizmu; używa go, kiedy chce zaakcentować pierwotny charakter rzeczywistości duchowej. Indywidualizm pojawia się, gdy mowa o zindywidualizowanym charakterze samoświadomych duchowych jednostek; eleuteryzm – gdy autor zwraca uwagę na wolność owych duchowych indywidualiów; personalizm – gdy podkreśla związek wolnego indywiduum, osoby, ze społecznością, wspólnotą, oraz zakorzenienie osobowości ludzkiej w transcendencji, która realizuje się w rzeczywistości społeczno-historycznej. Właśnie społeczny charakter personalizmu był dla Lutosławskiego najistotniejszy i na jego podstawie konstruował on swoją filozofię społeczną narodowego mesjanizmu. Filozoficzny spirytualizm, indywidualizm i eleuteryzm stanowią podstawę personalizmu, ponieważ zakłada on istnienie obdarzonych wolnością zindywidualizowanych bytów duchowych, którymi są ludzie.

Lutosławski był zorientowany w prądach personalizmu niemieckiego, francuskiego i amerykańskiego. Był zresztą uczniem Gustava Teichmüllera, który habilitował się u Rudolfa H. Lotzego w Getyndze. Ponadto po II wojnie korespondował z personalistami amerykańskimi, ze wspomnianym Edgarem Sheffieldem Brightmanem, a także z Ralphem Tylerem Flewellingiem, redaktorem pisma „The Personalist”. Polski personalista próbował nawiązać współpracę także z „Esprit” Emmanuela Mouniera, niestety bez efektów. Właśnie personalizm amerykański, z jego naciskiem na działanie, oraz myśl E. Mouniera kładącego akcent na wspólnotowość i podkreślającego związek osoby ze społecznością – były Lutosławskiemu najbliższe, choć trzeba przyznać, że wyrażając personalistyczną filozofię, posługiwał się on wciąż językiem dziewiętnastowiecznego polskiego mesjanizmu i filozofii narodowej.

U podstaw personalizmu Lutosławskiego leży przekonanie o nieśmiertelności duszy ludzkiej i o jej ciągłej reinkarnacji. Rodowód tych poglądów sięga młodości filozofa i wynika z jednej strony z pewnych mistycznych doświadczeń, z drugiej zaś z Platonizmu. Oprócz tego, światopoglądowe tło uzupełnia wiara w istnienie Boga, którą Lutosławski przyjął w 1900 r., kiedy to świadomie zwrócił się ku katolicyzmowi¹⁸. Własna personalistyczna filozofia była w jego opinii światopoglądem chrześcijańskim,

¹⁸ Por. T. Mróz, *Wincenty Lutosławski (1863-1954): „Jestem obywatelem Utopii”*, „Komisja Historii Nauki PAU. Monografie”, t. XV, Kraków 2008, s. 123-124.

mimo wyznawanej przez niego reinkarnacji. Lutosławski proponował pewien argument za reinkarnacją, mieszczący się – według niego – w ramach chrześcijańskiego poglądu na świat. Według niego w pojedynczym żywocie osoba nie może osiągnąć pełni doskonałości, możliwość ta istnieje zaś w szeregu wcieleń nakierowanych na samodoskonalenie pierwiastka duchowego. Pragnąc zachować katolicką prawowierność, Lutosławski jednak dość krytycznie odnosił się do tomizmu.

Pierwszym z zadań przy odpowiedzi na pytanie o człowieka było dla tego filozofa zdobycie pewności co do istnienia duszy. Istnienie duszy w światopoglądzie religijnym było dla niego niewystarczająco dowiedzione, gdyż światopogląd ten oparty był przede wszystkim na wierze, a nie na wiedzy. Podobnie filozoficzne koncepcje duszy nie dawały satysfakcjonującej odpowiedzi, gdyż świadectwo filozofów wymaga zaufania autorytetowi, co także sprowadza wiedzę do wiary. Jedynym prawomocnym kryterium mogło być, jego zdaniem, osobiste doświadczenie dające niepowątpiewalną wiedzę. Droga do filozofii miała prowadzić przez stopnie już przebyte przez jej autora, który uświadomił sobie nieśmiertelność własnej duszy i jej bezdyskusyjne, substancjalne istnienie podczas lektury *Uczty Platona*¹⁹. Lutosławski nie przedstawiał systematycznie koncepcji duszy, lecz wskazywał kierunek rozmyślań i badania własnego wnętrza, jako prowadzących do zdobycia wiedzy na temat ściśle metafizyczny, który stanowi istota i samo istnienie duszy.

Odrzuciwszy koncepcję duszy jako zasady materialnej, ożywiającej ciało, a także utożsamienie duszy ze strumieniem świadomości, Lutosławski odkrywa, niemal jak Kartezjusz, istnienie duszy jako podmiotu czynności psychicznych. Nie ogranicza jednak duszy do samego *cogito*, lecz dodaje do niego także uczucia i decyzje. Odwołując się do doświadczenia, krytykuje pojmowanie duszy jako wyniku funkcji cielesnych, pracy mózgu; jak pisał do czytelnika:

Wiesz dobrze z własnego doświadczenia, że myśl poprzedza wszelki ruch, myśl, która nie zawsze bywa wyjawioną. Ta myśl jest nam znana ze świadomości [...]. Jeśliby myśl była wytworem mózgu, to aby stać się t w o j ą myślą, musiałaby ulec dalszej przemianie, skoro twój mózg nie jest tym samym, co twoja osoba²⁰.

Mózg został sprowadzony do roli narzędzia służącego do wyrażania myśli i uczuć, miał spełniać funkcję pośrednika między światem zewnętrznym a świadomością.

„Ja” jest podmiotem wszelkich czynności, tym samym jego istnienie, poprzedzające istnienie aktów świadomości, Lutosławski uważał za dowiedzione:

Więc cóż jest to, co nazywasz, wymawiając wyraz „ja”? Na próżno usiłujesz to „ja” sobie przedstawić jako coś innego, ono ci zawsze towarzyszy i w ukryciu tkwi w tobie nawet wtedy, gdy usiłujesz o nim zapomnieć. Ono jest najlepiej ci znaną i najpewniej istniejącą rzeczą, właśnie tak istniejącą, jak ją znasz ze świadomości, a nie tak, jak zjawiska materialne. Fałszywa analogia

¹⁹ Por. tamże, s. 41-42.

²⁰ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy...*, s. 15-16.

prowadzi do takich wyrażen, jak „moja dusza”, utworzonych na wzór wyrażenia „moje ciało”. W istocie dusza nie jest czymś, co byś miał lub posiadał jak ciało, lecz jest tobą samym, tym właśnie, co świadomość z całą jasnością ci wskazuje jako twoje „ja”²¹.

Jaźń skupiająca strumień świadomości, podmiot myśli i uczuć została przez Lutosławskiego uznana za byt substancjalny. Jak pisał: „Dusza jest obiektywną rzeczywistością tego, co subiektywnie ci jest znane jako twoje własne »ja«”²².

Kiedy stwierdza się istnienie duszy innych ludzi, stwierdzona zostaje ich podmiotowość, posiadanie przez nich własnego „ja”, jaźni, świadomości.

Skoro wyraz „ja” stosuje się tylko do osoby, która go używa, to zachodziła potrzeba nazwy tego gatunku, którego ja jestem jednym okazem, i nazywamy wszystkie istoty świadome siebie, jak ja i ty – duszami. [...] Jesteśmy zatem duszami i będziemy nazywali duszą każdą istotę, o której zdołamy stwierdzić, że myśli, czuje i pragnie²³.

Podmiotowy charakter ludzkiego bytu jest wyrażony najlepiej przez uznanie przedmiotowego, czyli realnego, istnienia ludzkiej duszy. Własne istnienie jest dla człowieka niemożliwym do uprzedmiotowienia, gdyż on sam jest podmiotem, dzięki któremu rzeczy mogą uzyskać przedmiotowość.

Człowiek nie jest jednak czystym, niewiukłanym w materialność duchem. Cieleśność człowieka Lutosławski uznał jednak za niemal zewnętrzny. Podawał wiele przykładów na to, jak trudno ostatecznie wyznaczyć granicę między ciałem a światem przyrody, rzeczywistością materialną otaczającą człowieka:

Gdy w tym wszystkim ciągle się przedstawia kontrast między światem zewnętrznym a wewnętrznym, między ruchem a wolą, między ciałem a duszą, łatwiej przez szereg analogii dojść do utworzenia sobie właściwego pojęcia duszy. Każdy pojmie, że pióro, strzelba, wierzchowiec, ubranie, włosy, paznokcie nie stanowią jego osoby: nie jesteś żadną z tych rzeczy, które możesz odrzucić, w niczym nie zmieniając swej istoty. Mały wysiłek myśli wskaże ci dalej, że i ręce, nogi, skóra, a nawet krew i kości, nie są tobą samym, tylko czymś, co na ciebie działa i twoim ulega działaniom. Pojawszy to doskonale, robisz krok ostatni i pozbędziesz się przesądu, jakoby mózg twój lub serce były tobą, jakoby te materialne organy mogły za ciebie myśleć lub czuć. Ty różnisz się od tych narzędzi zasadniczo i możesz je porzucić tak samo, jak i więcej zewnętrzne narzędzia²⁴.

Echo platonizmu w powyższej wypowiedzi brzmi wyraźnie i jasno. Człowiek to nie cielesna powłoka, która – podobnie jak cały materialny świat – jest mu dana za narzędzie.

²¹ Tamże, s. 29-30. Por. T. Kobierzycki, *Uwagi o teorii osobowości Wincentego Lutosławskiego na podstawie „Metafizyki”* (Drozdowo 2004), [w:] *Wincenty Lutosławski – oblicza różnorodności*, red. A. Pawłowski, R. Zaborowski, Drozdowo 2006, s. 131.

²² W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy...*, s. 31. H. Floryńska opatrzyła ten fragment następującym komentarzem: „głosi Lutosławski niemal słowami swego niemieckiego nauczyciela”, czyli G. Teichmüllera (*Spadkobiercy Króla Ducha. O recepcji filozofii Słowackiego w światopoglądzie polskiego modernizmu*, Wrocław-Warszawa 1976, s. 199).

²³ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy...*, s. 34-35.

²⁴ Tamże, s. 42.

Jak już powiedziano, narzędzie to powinno zostać wykorzystane w realizacji mesjanicznego celu. Cieleśność jest instrumentem, który powinien być jak najbardziej uległy duchowej istocie człowieka – duszy: „W ten sposób – poprzez działanie refleksyjne, uczuciowe, poprzez akty woli – jednostka ma możliwość uchwycenia autentyczności swego istnienia”²⁵.

Na pytanie o możliwość sformułowania definicji duszy, definicji spełniającej klasyczne wymogi, Lutosławski odpowiada negatywnie. Poza tym próba takiej definicji byłaby niczym więcej, jak tylko niepotrzebną komplikacją zagadnienia: „Skoro każdy jest duszą, to własności duszy są oczywiste dla jego świadomości i najprostszym wytłumaczeniem istoty duszy byłaby odpowiedź: »Ty jesteś sam duszą«”²⁶.

Taka odpowiedź byłaby jeszcze zbyt wieloznaczna, nie stanowiłaby więc właściwie żadnej odpowiedzi. Należało jeszcze objaśnić znaczenie substancjalności duszy. Pierwszym filozofem, który zdał sobie sprawę z substancjalnego charakteru duszy, był Platon. To on – w interpretacji rozwoju jego myśli – pod koniec życia uznał nawet, że wszelkie łańcuchy przyczynowe mają za swój początek zawsze przyczynę duchową.

To wielkie metafizyczne odkrycie substancjalności duszy nie wymagało innego doświadczenia, niż logiczne ćwiczenie umysłu, i musi być dziś powtórzone przez każdego, kto zamierza uczyć się filozofii. Nie można go dowieść w zwykłej formie dowodu z przesłanek logicznych, równie jak nikt nie dowiedzie, że trawa jest zielona. Musi to być doświadczone w myśli²⁷.

Celem Lutosławskiego było, przypomnijmy, wykazanie możliwości wiedzy na tematy metafizyczne. Wiedza ta wynika więc z doświadczenia, różni się od wiary pewnością, a wynik owego doświadczenia jest taki sam, jak prawda wyrażona w dogmacie wiary. Tomasz Weiss wiąże „odkrycie jaźni” w filozofii Lutosławskiego z nazwiskami dwóch angielskich myślicieli religijnych Thomasa Carlyle’a i Johna Henry’ego Newmana, których Polak nigdzie jednak nie wymienił²⁸.

Kwestię władz duszy Lutosławski rozwiązał prosto. Uznanie np. rozumu i woli za odrębne władze duszy byłoby zaakceptowaniem istnienia w niej części, rozbijających jej jedność: „Wszystko to, czego dusza doświadcza, można podzielić na trzy grupy

²⁵ W. Jaworski, *Metafizyka eleuteryzmu. Podstawowe założenia ontologii Wincentego Lutosławskiego*, „Zeszyty Naukowe Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica”, nr 1182: *Zagadnienia Społeczno-Filozoficzne*, 1989, z. 32, s. 77.

²⁶ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy...*, s. 48. J.J. Jadacki mylnie stwierdza, że według Lutosławskiego „Człowiek składa się z jaźni i ciała” (*Wincenty Lutosławski. Rozdział z dziejów myśli polskiej*, [w:] *Lutosławscy w kulturze polskiej*, red. B. Klukowski, Drozdowo 1998, s. 62; to samo: *Wincenty Lutosławski 6.06.1863 (Warszawa) – 17.04.1954 (Kraków)*, „Odra” 1999, nr 1, s. 44). Lutosławski nigdy nie uważał, że istota człowieka tkwi w złożeniu. Na każdym etapie filozoficznego rozwoju był w tej kwestii konsekwentnym spirytualistą.

²⁷ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy...*, s. 53.

²⁸ T. Weiss, *Romantyczna genealogia polskiego modernizmu. Rekonesans*, Warszawa 1974, s. 218. Jeżeli Lutosławski rzeczywiście znał ich pisma, co jest dość prawdopodobne, to od pierwszego mógł zaczerpnąć pogląd o roli jednostki świadomie działającej w historii; od drugiego zaś – augustyńską postawę prymatu wiary.

faktów: poznania, woli i uczucia, pamiętając zawsze, że rozum, wola i uczucie nie są ani częściami duszy, ani jej narzędziami lub organami, tylko jej nazwami, uwzględniającymi różnorodność jej stanów²⁹. Świadomość stanowi o jedności wszystkich aktów duchowych, mimo ich różnego charakteru. Stwierdzenie, że dzięki posiadaniu duszy człowiek byłby zdolny do odczuwania, do aktów myślenia czy woli, do samoświadomości, byłoby błędne. Człowiek jest duszą, to „Istota myśląca, czująca, pragnąca i świadoma [...], zna siebie samą tylko za pomocą własnej myśli, i zupełnie inaczej, niż zna wszystkie inne przedmioty”³⁰.

Argumenty na rzecz wolności woli Lutosławski uznał za niepotrzebne, gdyż wolność zdawała mu się doświadczana przez wszystkich w każdej chwili. Rozróżnił jednak trzy rodzaje wolności. Pierwszy z nich jest wolnością pozorną, to wolność stoickiego mędrca, niewzruszonego wobec wyroków losu. Istotą tej wolności jest przede wszystkim poczucie bycia wolnym, które w gruncie rzeczy może być złudnym w świecie rządzonej przez konieczność.

Drugi rodzaj wolności to możliwość wyboru, ona jest już rzeczywistą wolnością. Wybór celu działania można wytłumaczyć na podstawie pewnych racjonalnych przesłanek, dlaczego człowiek postąpił tak a nie inaczej, lecz wybór „się zjawia czasem wbrew wszelkim rozumowaniom i oczekiwaniom, jako siła przełamująca zwykły i przewidywalny porządek rzeczy, zależna wprost od jaźni”³¹. Co ważne, każdy kolejny ludzki krok ma wpływ na wybory następne. Wybranie jakiegoś dobra po raz pierwszy ułatwia późniejszy wybór tej wartości, lecz w żaden sposób nie determinuje kolejnego wyboru ani nie ma na niego istotnego wpływu. „Ta wolność, której poczucie mamy w najprostszym dowolnym ruchu, otwiera nam niezgłębione tajemnice wszechbytu”³². Łatwość podjęcia jakiegokolwiek wolnej decyzji idzie w parze z fundamentalnym charakterem filozoficznych konsekwencji, jakie pociągają za sobą taki prosty akt.

Ostatni rodzaj wolności to wolność twórcza. Wolność wyboru jest ograniczona do wyboru spośród pewnej liczby równoległych alternatyw, wolność twórcy nie jest w ten sposób ograniczana – „na tym wyższym szczeblu wolność twórcza jeszcze się wzmacnia i wytwarza coraz to bujniejsze bogactwo form wszelkich, harmonijnie swą różnorodnością wyrażających wszechmiłość, wszechmoc i wszechmądrość Ducha Świętego”³³.

Najistotniejsza dla filozofii mesjanistycznej jest wolność wyboru realizująca się w czynie, który może być poddaniem się woli Bożej i wypełnianiem posłannictwa bądź jego odrzuceniem. Można się nawet pokusić o stwierdzenie, że najważniejszym elementem w całej filozofii Lutosławskiego jest „optymistyczna i heroiczna koncepcja wolności wszelkiego ducha, którego panowanie nad światem zjawiskowym – w tym

²⁹ W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy...*, s. 102.

³⁰ Tamże, s. 92.

³¹ Tamże, s. 225.

³² Tamże, s. 229.

³³ Tamże, s. 232.

nad narodem – zależy od stopnia samodoskonalenia woli dążącej do ideału wspólnoty duchowo-materialnej³⁴.

Spirytualistyczny eleuteryzm opisuje jedynie ontyczny status duszy ludzkiej, jego uzupełnieniem jest personalizm, gdyż rozszerza refleksję antropologiczną poza świat czystych duchów, którymi ludzie w istocie są, na materialną manifestację jaźni. To w niej osoba zyskuje swój najpełniejszy wyraz. Jak pisał Lutosławski: „Chciano nawet nazwać personalizmem filozofię ducha, bo duch osiąga pełnię swego bytu dopiero jako osobowość³⁵. Jak w *Państwie* Platona, filozof wyzwolony już z kajdan cielesności wraca ku mrokom jaskini, aby tam pomóc innym na drodze ku wyzwoleniu, gdyż „wcielenie nie jest tylko przypadkowym i wyjątkowym stanem dla ducha, lecz normalnym powrotem do naturalnego stanu, który sprzyja jego rozwojowi³⁶. Wracając do jaskini, filozof nie powraca, aby innym wskazywać drogę do wyzwolenia, drogę prowadzącą do prawdziwego świata ze zmysłowej złudzy; filozof – człowiek, który zdobył już doskonałość moralną – stara się raczej wprowadzić światło do ciemności życia. Postępuje tak w imię miłości, zwanej też przez Lutosławskiego „słonecznością duszy”, ogarniającej wszystkie jaźnie: „Święty, który kocha swój naród, wyrzeknie się wielokrotnie swej własnej, już zasłużonej, wiekuistej szczęśliwości w niebie, aby wytrwale służyć bliźnim na ziemi i przyczynić się do tego, by ta ziemia stała się częścią nieba wraz z wszystkimi jej mieszkańcami³⁷. Analogia między rolą jednostki wobec bliźnich i narodu wobec ludzkości powraca tym razem jako idea służby wynikającej z miłości. Na miłości bowiem opiera się braterska wspólnota duchów, w której brak jedności tę miłość umożliwia, gdyż kochać można tylko niezależną osobę. W konsekwencji tylko indywidualizm może być gruntem filozoficznym dla prawdziwej miłości osób³⁸.

Rozwój osoby nigdy nie odbywa się jednak w jednym wcieleniu, korzenie człowieka sięgają rzeczywistości pozornie dla niego niedostępnej, dlatego rozważania Lutosławskiego nie są tylko kolejną próbą z zakresu psychologii opisowej. Opis cech osoby ma na celu wykrycie ich źródeł i wpasowanie ich w szersze ramy metafizycznego systemu. Filozofia mesjanistyczna nie poprzestaje jednak na samym wyjaśnieniu. Ono służy tylko nakreśleniu pola działania dla wolnej osoby, która realizując swoje posłannictwo, musi je najpierw rozpoznać i uświadomić sobie zasób środków, jakimi dysponuje. Wynikają one z wielu wcieleń duszy, a to dusza właściwie jest osobą.

Człowiek może rozwijać siebie jako osobę, niepowtarzalną jednostkę obdarzoną wolnością, ale tylko w ograniczonym zakresie. Mimo własnej niezależności, jest zdeterminowany poprzez samego siebie, a to, kim jest, wynika z jego własnych wcześniejszych

³⁴ J. Kojkoł, *Wspólnotowość i indywidualizm w filozofii Wincentego Lutosławskiego*, [w:] *Filozofia i mistyka...*, s. 183.

³⁵ W. Lutosławski, *Metafizyka*, s. 114.

³⁶ Tamże, s. 45.

³⁷ Tamże, s. 91.

³⁸ H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha...*, s. 207.

wyborów, dzięki którym jest osobą niepowtarzalną. Zatem nie można być osobą, jeżeli nie ma się żadnej możliwości działania. Jednak każdy człowiek-osoba ma przynajmniej minimalne „pole działania”. Jego podstawowym przejawem jest choćby sposób myślenia o rzeczywistości. A jej ocena zawsze pozostaje kwestią wyboru.

Co więcej, Lutosławski akcentował różnorodność osób, które są sobie równe w samym byciu osobą, choć ich wartość jako osób mogłaby być różnie oceniana: „Ludzkość stworzona przez Stwórcę składa się z poszczególnych dusz, z których każda różni się od wszystkich innych i ma swoje miejsce w całości”³⁹.

Bóg, a konkretnie możliwość mistycznego kontaktu z Nim, jest kolejnym aspektem osoby: „Rozszerzamy nasze pojęcie osobowości poza ludzkie życie, gdy o Bogu myślimy jako o Osobie, to jest o duchu, który ma pole działania”⁴⁰. Zdaniem Lutosławskiego, Bóg jako osoba nie różni się jakościowo od człowieka-osoby:

Co do istoty Boga, to cała prawda jest zawarta w tradycyjalnym orzeczeniu, że jesteśmy stworzeni na podobieństwo Boga, więc pojąć Boga możemy tylko wedle naszego własnego istnienia, czyli antropomorficznie. Ten antropomorfizm nie fałszuje prawdy, lecz ją ukazuje. Więc Bóg jest duchem, istotą – podobnie jak człowiek i zna samego siebie, ma wolę, myśl, uczucia, podobnie jak człowiek, ale z tą różnicą, jaką wyższość duchowa wytwarza nawet między ludźmi. Poczucie nierówności ludzkiej i wyższości duchowej niektórych ludzi nad innymi otwiera nam zrozumienie, że najwyższa istota istnieje, będąc podobną do nas, jednak się różni nieskończenie więcej, niż najwyższy typ człowieka różni się od przeciętnej populacji⁴¹.

Jednak wszystkie te funkcje przysługują osobie boskiej absolutnie i doskonale, w najwyższym stopniu. Wola Boża w przeciwieństwie do ludzkiej jest absolutna i wszechmocna, i wolą Bożą jest, by człowiek sam był istotą wolną w takim zakresie, jaki zależy od jego wolności. Każdy ludzki wybór przyczynia się do zwiększenia lub zmniejszenia spektrum możliwych wyborów przyszłych.

Lutosławski, konsekwentny spirytualista, uważał, że człowiek jako byt duchowy i osobowy nie różni się istotnie od Boga, który przewyższa go ilościowo swoją doskonałością, wolnością, mocą i wiedzą. Dopiero ten filozof jako mistyk i mesjanista mógł napisać: „Każde ograniczenie jego mocy, jakie sobie wyobrazimy, ogranicza tylko nasz związek z nim, ufność zaś w nieograniczoną moc Jego wzmacnia nasze własne siły. Pokorne uznanie wszechogarniającego wpływu Stwórcy zbliża nas do Niego i czyni podobniejszymi do tej najwyższej istoty”⁴². Na kartach *Nieśmiertelności duszy...* odnajdujemy wyznanie filozofa, że sam „był kiedyś w ciemności [...] i uważał Boga tylko za najstarszego brata jaźni ludzkich, na równi z nimi bez początku ni końca”⁴³.

³⁹ W. Lutosławski, *Metafizyka*, s. 220.

⁴⁰ Tamże, s. 221.

⁴¹ Tamże, s. 231. Antropomorficzna koncepcja Boga była jedną z przyczyn krytyki teistycznego personalizmu E.S. Brightmana (B. Gacka, *Personalizm amerykański*, s. 90-93).

⁴² W. Lutosławski, *Nieśmiertelność duszy...*, s. 117.

⁴³ Tamże, s. 118.

Nawrócenie dokonało się w przekonaniach i filozofii Lutosławskiego. Oddanie Bogu, wiara w moc modlitwy, chęć spełniania Bożego posłannictwa – nie można sobie wyobrazić mesjanizmu bez tych religijnych elementów. Wszystkie one charakteryzują świętych, którzy byli dla nawróconego mesjanisty najlepszymi przykładami ewangelizacji przez naśladowanie. Sądził on nawet, że

Gdyby można człowieka pozbawionego wiary skłonić do przeczytania i rozważenia kilkuset takich żywotów, to na pewno musiałby dojść przynajmniej do wielkiego uznania dla tych sług Bożych, a jeśliby choć pod pewnymi względami zaczął ich naśladować, to prawdopodobnie pozyskałby ich wiarę⁴⁴.

Istnienie relacji między duszą ludzką a Bogiem musiało zostać przyjęte jako mistyczny składnik mesjanizmu. Natchnienie, czyli bezpośrednie oddziaływanie na duszę, jakiego Bóg udziela wybranym, których rolą jest prowadzenie społeczności do pełnienia udzielanej przez Niego misji, jest niezbędnym składnikiem antropologii mesjanizmu, gdyż sankcjonuje go w sferze nadprzyrodzonej.

Lutosławski uznaje, że „Ludzka osobowość stanowi rzeczywisty składnik dziejów”⁴⁵. Motorem historii powinien być człowiek, który czyni wolę Bożą. Nie jest on jednak nią skrepowany, jest wolny do czynienia woli Bożej. Im bardziej jego działanie jest z nią zgodne, tym bardziej zbliża się do Boga, a co za tym idzie, swoim przykładem pociąga na wyższy poziom innych członków swojej społeczności. Celem tych działań – jakkolwiek są one pojmowane w duchu filozofii narodowej – ma być realizacja Królestwa Bożego na Ziemi. Wyższym stopniem mistycznego poznania Boga jest rozpoznanie posłannictwa przynależnego narodowi, a jego stopniem wcześniejszym jest rozpoznanie misji przez jednostki.

Pierwszym krokiem ku otrzymaniu powołania jest odkrycie istnienia Boga, które staje się filozoficznym dogmatem (jak Lutosławski nazywał prawdy) podstawowe swojej filozofii – kiedy zostanie doświadczone i przeniesione z dziedziny wiary na grunt wiedzy. Proces ten jest analogiczny do odkrycia jaźni i uznania jej istnienia jako duszy. Odkrycie istnienia Boga i jego działania na człowieka może nastąpić przed uświadomieniem sobie palingenezy; co więcej – palingeneza ma swoje uzasadnienie w Bożej sprawiedliwości.

Wolny wybór człowieka decyduje, czy przyjmie on Boże światło, czy też je odrzuci. Chrześcijańska filozofia Lutosławskiego była bliższa augustynizmowi, który wykorzystywał do polemiki ze stanowiskiem tomistycznym. W augustynizmie odpowiadał mu zwłaszcza jego woluntaryzm i mniejszy udział elementu spekulatywnego.

Rezultatem uznania wolności jest dopuszczenie zła: „Bóg chce byśmy byli wolnymi duchami i dla wypróbowania tej wolności dopuszcza zło, więc zwykle, prócz rzadkich

⁴⁴ Tamże, s. 120–121.

⁴⁵ Tenże, *Metafizyka*, s. 114.

wyjątków mających swe tajne przyczyny, nie używa swej mocy, aby złych ludzi nagle nawrócić⁴⁶. Paradoksalnie II wojna światowa była dla filozofa dodatkowym potwierdzeniem wszechmocy Bożej i wolności człowieka.

Wyobrażamy sobie, że wszechmocny Bóg mógł być przerazić despotów wizjami nadprzyrodzonymi i zapobiec ich zbrodniom. Ale drogi Boże są inne niż te, jakie marna wyobraźnia ludzka chciałaby przepisać Stwórcy. Bóg chciał, żeby cała okropność zła się objawiła i pozwolił na najgorsze zbrodnie, aby najmniejszej wątpliwości nie pozostawić, do czego prowadzi bunt przeciw Bożym prawom⁴⁷.

Zgodnie z powyższym wolność jaźni, przejawiająca się dopuszczeniem przez Boga zła czynionego przez ludzi, w najwyższym stopniu możliwa jest w światopoglądzie chrześcijańskim⁴⁸.

Część autorów zwraca uwagę na monadyzm w antropologii Lutosławskiego. Nie jest to jednak termin adekwatny do twórczości filozofa po odkryciu przez niego istnienia osobowego Boga i zaakceptowaniu teizmu, przejawiającego się w osobistej relacji jaźni z Bogiem i jego oddziaływaniem na losy narodów i świata. Zmiana terminologii filozoficznej Lutosławskiego, od spirytualistycznej, przez mesjanistyczną, po personalistyczną, wynikała ze zmiany głównych akcentów w metafizyce. Do określenia człowieka i jego relacji z Bogiem w zupełności wystarczył spirytualizm i personalizm, które były nie do pogodzenia ze stanowiskiem monadologii Gottfrieda W. Leibniza. Wincenty Lutosławski używał terminologii tego filozofa przedstawiając jego teorię monad. Pojęcie wcześniej ustanowionej harmonii było jednak w całkowitej opozycji do filozofii eleuteryzmu, podobnie jak całe panlogiczne nastawienie filozofii leibnizjańskiej. Tylko pojęcie bytu, jako monady duchowej, mogło być przejęte z filozofii Leibniza. Wolność i wzajemne relacje między monadami musiały być jednak do monadologii dodane: „Nasze intuicyjne przeświadczenie, że istotna przyczynowość zachodzi między nami a innymi ludźmi, że w ogóle coś się dzieje, gdy się z nimi stykamy [...] odpowiadają obecnej rzeczywistości, a nie z góry ustanowionemu planowi stworzenia⁴⁹, zatem „monady mają okna⁵⁰. Lutosławski zwracał się także ku filozofii Kartezjusza⁵¹ i „zainteresowany był paradygmatem kartezjańskim bardziej niż ujęciami Leibniza⁵².

⁴⁶ Tamże, s. 226.

⁴⁷ Tamże, s. 227.

⁴⁸ T. Kobierzycki, *Koncepcja jaźni według Wincentego Lutosławskiego*, [w:] *Filozofia i mistyka...*, s. 91.

⁴⁹ W. Lutosławski, *Logika ogólna czyli teoria poznania i logika formalna*, Kraków 1906, s. 24

⁵⁰ H. Floryńska, *Spadkobiercy Króla Ducha...*, s. 201 i n. Autorka przedstawia antropologię Lutosławskiego jako reinterpretację filozofii Leibniza, dokonaną w duchu Lotzego i Teichmüllera.

⁵¹ W. Lutosławski, *Descartes i jego filozofia*, [w:] tenże, *Z dziedziny myśli. Studja filozoficzne 1888-1899*, Kraków 1900, s. 311-329. W artykule tym Lutosławski poddaje krytyce jednostronność kartezjańskiego racjonalizmu.

⁵² T. Kobierzycki, *Koncepcja jaźni...*, s. 94.

Lutosławski uwikłał się także w augustiański problem pogodzenia wszechwiedzy Bożej i wolności ludzkiej. Uznawał, że „Bóg nie chce wiedzieć ani przewidywać, co człowiek postanowi, nie chcąc krępować jego wolności”⁵³. Wolność wyboru, jaką dysponuje człowiek, jest zatem największym z Bożych darów, skoro za cenę ocalenia ludzkiej wolności Bóg dopuszcza nękające ludzkość nieszczęścia⁵⁴. Rozwiązanie to w swej osnowie jest również augustyńskie, gdyż okazuje się, że jedyną przyczyną zła jest człowiek, a konkretnie ludzki wybór odwrócenia się od Bożego światła. Przyjęcie go, jako wolny akt, jest zgodą na poddanie się woli najdoskonalszej istoty, w zrozumieniu jej dobroci i pomocy dla ludzkiej kondycji. Dużą rolę w realizacji Bożego planu odgrywa ufność człowieka w sens posłannictwa, mimo możliwych pozorów bezcelowości. „Wszechmoc Boża nie znaczy wykonanie pomysłów ludzkich, tylko spełnienie planu Bożego, który ludziom stanie się zrozumiały dopiero, gdy się spełni”⁵⁵.

Wolność człowieka potwierdzana jest w każdym wyborze, w każdej codziennej decyzji. I każda z nich, choćby najmniejsza, może być wyrazem ludzkiego upadku lub przyjęcia Bożego posłannictwa. Zły wybór ogranicza późniejsze możliwości i tym samym jest okrojeniem ludzkiej wolności, wolność człowieka nie może być jednak nigdy całkowicie zniszczona: „Najgorszy zbrodniarz i rozpustnik zawsze może się nawrócić i wejść na drogę wyzwolenia”⁵⁶. Z tego względu „człowiek może być moralny dzięki sobie i przez siebie”⁵⁷, w człowieku należy także upatrywać źródła upadku.

Najgorszym z możliwych wyborów, potwierdzającym mesjanistyczną słuszność działania, jest zaniechanie pracy, zrezygnowanie z ufności w dobroć Bożego planu, gdyż rezygnacja i bezradność nie prowadzą do zmiany położenia człowieka:

Gdy coś niemiłego nas spotyka, mamy przed sobą alternatywę: znieść dolegliwość spokojnie, prosząc usilnie Boga o światło i działać zgodnie z nim, a dolegliwość zostanie usunięta lub oddalona. To jest działanie rozumnej woli. Druga alternatywa najczęściej wybierana to stanąć bezradnie wobec przykrości i narzekać, jakby Boga i światła Bożego nie było i jakby nic nie można było poradzić⁵⁸.

Przypomnijmy, że słowa te były pisane po roku 1945. Lutosławski swoje rozważanie, dotyczące zaufania Bogu i oddaniu się Jego woli w nękających ludzkość nieszczęściach, popierał przykładami, których nie musiał daleko szukać.

Działanie w filozofii mesjanistycznej jest najpełniejsze we współpracy jednostek dla szybszego urzeczywistnienia Królestwa Bożego. We wspólnocie łatwiej działać

⁵³ W. Lutosławski, *Metafizyka*, s. 227.

⁵⁴ Podobnie swój finityzm ujmował Brightman (B. Gacka, *Personalizm amerykański*, s. 85).

⁵⁵ Tamże.

⁵⁶ Tamże, s. 229.

⁵⁷ W. Groblewski, *Antypozytywistyczna koncepcja jednostki Wincentego Lutosławskiego*, [w:] *W kręgu zagadnień antropologii społeczno-filozoficznej*, red. S. Kaczmarek, „Filozofia i Logika” nr 19, Poznań 1978, s. 54. Autor dopatruje się związków między koncepcją jednostki W. Lutosławskiego i J.G. Fichtego (s. 54-55).

⁵⁸ W. Lutosławski, *Metafizyka*, s. 229.

i przekonywać innych do konieczności dążenia do praktycznych celów, podobnie, źle ukierunkowana wspólnota może zaprzepaścić wszelkie pozytywne wysiłki:

Tylko gorąca wiara i chętnie poddanie się wyrokom Bożym, które nam zarazem wskazują kierunek działania, może nam dać siły, aby swoje zrobić a zaniechać opowiadań o cudzych grzechach, które tak psują współczesne obcowanie między ludźmi, gdy się schodzą i mogliby wzajemnie sobie pomagać w rozumieniu łask Bożych⁵⁹.

Przy okazji omawiania filozofii człowieka, kładącej nacisk na palingenezę, warto zadać pytanie, czy możliwe było pogodzenie jej ze stanowiskiem ortodoksyjnym na gruncie katolicyzmu. Wspólnym mianownikiem dogmatyki katolickiej i palingenezy był dla filozofa mesjanizm polski:

Skoro mesjanizm wyrósł z chrześcijaństwa, jako próba wprowadzenia chrześcijaństwa do społecznych i politycznych stosunków, a jednocześnie opiera się na palingenezie, która często bywa uważana za potępioną przez Kościół, jako rzekomo niezgodna z innymi dogmatami – to musimy rozpatrzyć tę pozorną sprzeczność, aby mesjanizm mógł być przyjęty przez wszystkich chrześcijan⁶⁰.

Podjęcie dyskusji na temat reinkarnacji Lutosławski uważał za słuszne z jeszcze jednego powodu: od połowy XIX w. zaczęło wzrastać zainteresowanie religiami i kulturą Dalekiego Wschodu. Przejawami tego zainteresowania były organizacje tzw. teozoficzne i spirytystyczne, mające parareligijny charakter, których członkowie i wyznawcy opowiadali się za reinkarnacją, odrzucając równocześnie autorytet Kościoła katolickiego. Co do marnej wartości podobnych towarzystw i sekt filozof nie miał wątpliwości; nie miał też wątpliwości co do słuszności samej idei reinkarnacji. Nie znajdując wyraźnej sprzeczności mesjanizmu, zawierającego koncepcję palingenezy, z chrześcijańskim systemem światopoglądowym, uznał, że jedyną przeszkodą na drodze do zaakceptowania reinkarnacji jako dogmatu chrześcijańskiego jest opór niewykształconego i ciasno myślącego kleru. Gdyby zlikwidować tę przeszkodę – kontynuował Lutosławski – można by dokonać zjednoczenia wszystkich chrześcijan w Kościele i pod sztandarami mesjanizmu przystąpić do realizacji ideałów Królestwa Bożego na Ziemi. Przyjęcie reinkarnacji jako dogmatu katolickiego uważał za kwestię czasu, a brak jednoznacznego potępienia – za działanie celowe: „Chrześcijański Kościół musiał działać w stosunku do preegzystencji jak rodzice, którzy ukrywają przed dziećmi prawdy płciowego obcowania, objawiane stopniowo, gdy dzieci dorastają”⁶¹. Brak potępienia znalazł także potwierdzenie w liście, jaki wysłał do Lutosławskiego kardynał Desiré Mercier, który to list filozof ogłosił drukiem dopiero po śmierci duchownego, gdyż ten wyraźnie pragnął pozostać anonimowy⁶². Prośbę tę Lutosławski interpretował

⁵⁹ Tamże, s. 231.

⁶⁰ Tamże, s. 93.

⁶¹ Tamże, s. 99.

⁶² [W. Lutosławski,] *Rzetelne świadectwo zacnego kapłana* [Wilno 1924].

oczywiście jako wyraz troski odpowiedzialnego duszpasterza o wiernych. Element wychowawczy w misji Kościoła był, jego zdaniem, kolejnym z motywów niewłączenia koncepcji palingenezy w system dogmatów⁶³.

Filozofia Lutosławskiego przyjmuje personalistyczne rysy, zwłaszcza gdy podkreśla on związek wolnego indywiduum, osoby, ze społecznością złożoną z innych osób, wspólnotą celów oraz zakorzenienie w transcendencji osobowości ludzkiej, realizującej w rzeczywistości społeczno-historycznej cele, których źródła są duchowe. Bezpośrednie, intuicyjne doświadczenie własnej jaźni także jest wspólne personalistom. Społeczny charakter personalizmu był jednak dla Lutosławskiego najistotniejszy i na jego podstawie konstruował on swoją filozofię społeczną narodowego mesjanizmu. Deklarował się także jako konsekwentny teista i filozof chrześcijański, mimo wyznawanej palingenezy, która była największą przeszkodą do uznania jego duchowej przynależności do Kościoła. „Lutosławski twierdził, że dopiero w myśli chrześcijańskiej każda osoba ludzka uzyskała należne jej znaczenie”⁶⁴. Istnieją także związki jego antropologii z filozofią H. Bergsona, którego znał osobiście i którego książki czytał. Zwłaszcza koncepcja *élan vital* ma swój odpowiednik w wolności i wolnej działalności jednostki, relacja między świadomością a światem zewnętrznym także wykazuje pewne podobieństwa⁶⁵. Czy można jednak mówić o szczególnym miejscu bergsonizmu w filozofii Lutosławskiego? Odpowiedź będzie negatywna, gdyż „Myśl Bergsona po prostu wtapiała się w ogólny nurt neoromantycznej (a później ekspresjonistycznej) ideologii”⁶⁶. Poza tym Lutosławski wprost zaznaczał, że filozofia autora *Ewolucji twórczej* odznacza się jeszcze zbytym intelektualizmem, mimo zwrotu ku irracjonalizmowi⁶⁷.

Pojawiają się także opinie stawiające pod znakiem zapytania personalizm Lutosławskiego, skoro to „jaźń”, „dusza” i „człowiek”, a nie „osoba” są centralnymi pojęciami jego antropologii⁶⁸. Personalizm jest jednak pewną koncepcją antropologiczną i filozoficzną, której ramy nie są wyznaczone poprzez stosowanie pojęcia „osoby”, lecz która tworzy pewien horyzont refleksji na temat człowieka, jego relacji z Bogiem i miejsca w społeczności. Antropologia Lutosławskiego akcentuje unikalność osób. Wynika ona z wolności, która jest nieodłączna od osoby. Wszystkich ludzi łączy to, że

⁶³ W. Lutosławski, *Metafizyka*, s. 99-100.

⁶⁴ S. Borzym, *Filozofia polska 1900-1950*, s. 30.

⁶⁵ Zob. W. Jaworski, *Metafizyka eleuteryzmu...*, s. 85-86.

⁶⁶ S. Borzym, *Bergson a przemiany światopoglądowe w Polsce*, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk-Łódź 1984, s. 163.

⁶⁷ W. Lutosławski, *Nowe prądy na zachodzie*, [w:] tenże, *Na drodze ku Wielkiej Przemianie*, Warszawa 1912, s. 167.

⁶⁸ B. Truchlińska, *Antropologia i aksjologia kultury. Koncepcje podmiotu kultury i hierarchie wartości w polskiej myśli filozoficzno-społecznej 1918-1939*, Lublin 1998, s. 22-27. Niewielkie znaczenie ma też to, że W. Lutosławski jako pierwszy z myślicieli polskich użył terminu „personalizm”, a stało się to w 1887 r. (C.S. Bartnik, *Personalizm uniwersalistyczny*, [w:] tenże, *Szkice...*, s. 42). Wówczas filozof nie odnosił on tego terminu do własnych poglądów, ale w artykule napisanym w języku hiszpańskim opisywał filozofię Teichmüllera.

istnieją jako osoby, jednakże nie ma dwóch takich samych osób, co jest m.in. efektem dokonanych wcześniej wyborów. Lutosławski, co dla niego specyficzne, dodałby jeszcze: dokonywanych także w poprzednich wcieleniach. Opierając się na metafizyce spirytualizmu, uważał on, że to dusza jest osobą, ale jej stanem naturalnym nie jest oddzielenie od ciała ani transcendentna egzystencja. Naturalne jest życie duszy w połączeniu z ciałem, w świecie. Wszelkie konsekwencje w dziedzinie filozofii praktycznej, jakie z tego wynikają, są jednak dla personalizmu o wiele ważniejsze niż sam metafizyczny spór o to, czy istota człowieka tkwi w złożeniu duszy i ciała, czy w sferze duchowej. Istotny w personalizmie i w antropologii Lutosławskiego jest czynnik łączący ze sobą odrębne osoby i skłaniający do działania na rzecz innych, na rzecz wspólnoty. Czynnikiem tym jest miłość, która zabezpiecza przed izolowaniem się jednostek i zapewnia wspólnocie trwałość, czego nie mogą zapewnić zewnętrzne formy organizacji społecznej.

Kiedy C. Bartnik pisze, że filozofia P. Teilharda de Chardin była w jakimś sensie antycypowana przez Lutosławskiego i innych myślicieli polskich, zauważa to, co dla nich wszystkich wspólne: „świat jest wielkim procesem tworzenia się osób jednostkowych oraz Wielkiej Osobowości Ludzkości w drodze do Finalnej Wspólnoty Osób”⁶⁹. Stanowisko to nie jest jednak zgodne z myślą Lutosławskiego, gdyż osoby się nie tworzą, ale ewentualnie realizują swoją osobowość w działaniu; w hierarchii osób zaś między osobami jednostkowymi a ludzkością stoi jeszcze osobowość narodu szczebla pośredniego między indywidualnością jednostki a absolutnym charakterem ludzkości. Trzeba jednak Bartnikowi przyznać słuszność, gdy zauważał, że filozofia polska, a więc i polski personalizm, była związana z historiozofią i ze ścisłą relacją między jednostką a narodem – te wątki mają w myśli Lutosławskiego stałe miejsce. Zarówno jednak on, jak i Teilhard de Chardin czynią człowieka świadomym i aktywnym podmiotem ewolucji⁷⁰. Stosowanie pojęcia „narodu” jest w myśli Lutosławskiego spadkiem po polskiej historii i filozofii XIX w. Z równym powodzeniem, a bez posądzania o archaiczność i epigonizm, mógł używać terminów „wspólnota”, „społeczność”.

Konkludując – jak Lutosławski definiował osobę? Nie znajdujemy w jego pismach takiej definicji wprost. Osobą jest Bóg i osobami są ludzie. „Osobowość określa się przez różnorodność warunków, w których dusza spełnia swe powołanie”⁷¹ – pisał. Wynika z tego, że bycie osobą oznacza bycie powołanym. Odkrycie powołania jest dopiero warunkiem do zrealizowania pełni własnej osobowości. Człowiek jako osoba może mieć lepsze lub gorsze możliwości spełnienia powołania nadanego mu przez Boga, spełniając je,

⁶⁹ C.S. Bartnik, *Idea polskości*, s. 168. Por. tegoż, *Personalizm*, Lublin 2008, gdzie nazwisko Lutosławskiego nie pojawia się ani razu, mimo że osoba w refleksji obu filozofów jest punktem centralnym.

⁷⁰ Zwraca na to uwagę T. Weiss, *Ewolucjonizm Wincentego Lutosławskiego. Z dziejów młodopolskiej recepcji romantyzmu*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego” 1968, nr 168: *Prace historycznoliterackie*, z. 14, s. 189-190

⁷¹ W. Lutosławski, *Metafizyka*, s. 110.

realizuje tym samym Boży plan. Boży zamysł dziejowy dotyczy zarówno jednostek, jak i narodów. Misja jednostki w narodzie jest analogiczna do misji narodu w ludzkości. Tym samym można pokusić się o stwierdzenie, że naród jako rzeczywistość duchowa, jest obdarzony przez Boga misją do spełnienia, analogicznie do osoby ludzkiej. Zatem pojęcie osoby w filozofii Lutosławskiego obejmowałoby zarówno człowieka jako duszę, także przebywającą w ciele, jak i naród oraz Boga. Naród jako osoba – może budzić sprzeciw, lecz naród, w rozumieniu Lutosławskiego, jest duchowym indywiduum na poziomie wyższym niż indywiduum ludzkie, a nie tylko zbiorem jednostek. Ponadto naród jest tak samo tworem Boga, jak jednostka. Osoby więc – zarówno jednostka ludzka, jak i naród – są duchowymi indywiduami obdarzonymi wolnością, które egzystują wśród podobnych im indywiduów. Istota mesjanistycznego personalizmu tkwi zaś w przekonaniu, że jednostki powinny wzajemnie sobie służyć, wypełniając dane przez Boga posłannictwo.

„Poznaj samego siebie!” – w personalizmie Lutosławskiego oznacza: poznaj, jakie jest Twoje powołanie i jakimi możliwościami jego realizacji dysponujesz! Mimo że jego filozofia może słusznie wzbudzać dyskusje nad jej zgodnością z ortodoksją katolicką, mimo że można zarzucać jej archaiczność, nadal niesie ze sobą pewne aktualne treści. Przejawia się w niej głęboka mistyczna postawa życia wewnętrznego, połączona z troską o realia społeczne. W personalizmie Lutosławski akcentuje samodoskonalenie, którego konkretnym efektem miała być przemiana narodu, ludzkości i świata, przygotowywanie nadejścia Królestwa Bożego. Szeroka metafizyczna, historiozoficzna i historycznofilozoficzna perspektywa, w jakiej umieścił on swoją refleksję nad osobą i jej związkiem z innymi osobami, ludzkością i Bogiem stanowi zaledwie tło dla prawdziwego celu jego filozofii. Jest nim zaś pozytywna działalność osób, które przez doskonalenie własnego wnętrza miały za zadanie budowę lepszego świata, Królestwa Bożego na Ziemi, którego nadejście nie było zależne od Bożej decyzji, lecz od ludzkiej pracy.

Filozofia Lutosławskiego, jego system nie jest systemem personalistycznym, jak np. uniwersalistyczny, systemowy personalizm Bartnika. Osoba jest dla mesjanisty fenomenem organizującym poszczególne części systemu, nie stanowi jednak podstawowego punktu wyjścia. Mimo to antropologia Lutosławskiego jest antropologią personalistyczną⁷². W przeciwieństwie do systemu personalistycznego antropologia personalistyczna „stanowi [...] [część] określonego systemu, w którym człowiek rozpatrywany jest jako osoba”⁷³. Systemem tym w przypadku Lutosławskiego jest mesjanizm.

Należy pamiętać o tym, jak istotną rolę w mesjanizmie pełni antropologia i wynikająca z niej etyka i myśl społeczna. Lutosławski zdawał sobie sprawę z doniosłości

⁷² Por. K. Gózdź, *Personalizm systemowy ks. Czesława Stanisława Bartnika*, [w:] *Personalizm polski*, red. M. Rusecki, Lublin 2008, s. 407.

⁷³ K. Guzowski, *Personalizm polski na tle personalizmu europejskiego*, [w:] *Personalizm polski*, s. 452.

dwudziestowiecznego personalizmu. Nie można jednak jednoznacznie stwierdzić, że lektura dzieł personalistów wyraźnie wpłynęła na tego polskiego filozofa. Personalizm dwudziestowieczny wydawał mu się nową nazwą dla naturalnej kontynuacji dziewiętnastowiecznego spirytualizmu, z przesunięciem akcentu na sferę filozofii społecznej⁷⁴. Mesjanizm nie stoi w sprzeczności z personalizmem, jak pisze Wojciech Słomski:

Niektórzy personaliści, np. Mounier, sądzą wprawdzie, że personalizm wywodzi się z tradycji chrześcijańskiej, zarazem jednak uważają, iż do perspektywy i oceny personalistycznej można dojść także wychodząc od innych stanowisk filozoficznych czy światopoglądowych; ważna jest jedynie gotowość do uznania prymatu osoby ludzkiej⁷⁵.

Powyższa opinia jest przykładem szerokiego rozumienia personalizmu.

Myśl Lutosławskiego z pewnością mieści się w ramach tak pojętego personalizmu. Nie będzie to oczywiście żaden z nurtów personalizmu tomistycznego. Antropologia personalistyczna Lutosławskiego jest jednak z całą pewnością teistyczna, bo i mesjanizm jest systemem teistycznym. Antropologia ta, pozbawiona odniesień do transcendencji, straciłaby swoje zasadnicze rysy, jak np. uznanie konieczności odpowiedzi człowieka na udzielone mu przez Boga powołanie, dzięki któremu może on realizować siebie jako wolną osobę. Jeśli personalizm Mouniera określić jako należący do grupy personalizmów teistycznych-pozatomistycznych, w nurcie moralno-społecznym⁷⁶, to temu nurtowi antropologia Lutosławskiego będzie najbliższa w warstwie refleksji etycznej i społecznej. Refleksję personalistyczną Polaka z personalizmem Mouniera łączy zaangażowanie w aktualne spory społeczne i w konfrontację chrześcijaństwa z indywidualizmem, liberalizmem czy marksizmem. Osoba w filozofii Lutosławskiego dąży w stronę wartości poprzez wewnętrzne doskonalenie i realizowanie ich w celu, który został nazwany mesjanistycznie: Królestwem Bożym na Ziemi. Osoba łączy w sobie możliwość skupienia się na własnym wnętrzu z zaangażowaniem w procesy społeczne, w działanie dla dobra wspólnoty, którą Lutosławski nazywa narodem, i w ostatecznym rozrachunku – dla dobra ludzkości. Narody i ludzkość jako całość to wspólnoty osób, które są konstytuowane przez wolność. Przytoczmy jeszcze charakterystykę osoby w koncepcji Mouniera: „Osoba integruje w sobie trzy wewnętrzne, często przeciwstawne tendencje: to, co idzie z dołu i łączy się z ciałem (wcielenie); to, co kieruje ją ku górze, ku wyższym wartościom (wezwanie), i to, co kieruje ją wszcz, w stronę

⁷⁴ W. Lutosławski, *Plato's Change of Mind*, [w:] *Library of the Xth International Congress of Philosophy, Amsterdam, August 11-18, 1948*, vol. 1: *Proceedings of the Congress*, Amsterdam 1948, cytowane wedle osobnego odbicia, s. 70.

⁷⁵ W. Słomski, *Duch personalizmu*, Warszawa 2008, s. 37.

⁷⁶ I. Dec, *Personalizm w filozofii (próba systematyzacji)*, [w:] *Personalizm polski*, s. 304. Pamiętać należy, że podział filozofii personalistycznych na różne nurty nie jest podziałem rozłącznym. Filozofia personalistyczna to żywy twór i wprowadzane w nią systematyzacje są oczywiście konieczne dla uporządkowania i zrozumienia tego zjawiska, ale także – przynajmniej w pewnym stopniu – umowne.

innych ludzi (uczestnictwo)⁷⁷. Powyższy fragment, po zmianie terminu „wezwanie” na „posłannictwo”, mógłby adekwatnie opisywać Lutosławskiego rozumienie osoby. Łączy go z Mounierem nacisk na postawę aktywistyczną, a także uznanie chrześcijaństwa za dynamiczną siłę, a nie skostniałą strukturę. Jak pisze Stanisław Kowalczyk,

Spójeczno-aktywistyczny personalizm Mouniera jest przeciwwagą dla indywidualistycznego nurtu w chrześcijaństwie, koncentrującego się na problematyce teoretyczno-dewocyjnej, a pomijającej realia ekonomiczno-społeczno-polityczne. Autor *Personalizmu* słusznie przypomniał, że chrześcijaństwo jest działaniem inspirowanym wiarą⁷⁸.

Chrześcijaństwo było, wedle obu filozofów, zdolne do moralnego odrodzenia osób i – w konsekwencji – do zreformowania stosunków społecznych; reforma ta miała się rozpocząć w sferze ducha i wartości. Uznawali więc chrześcijaństwo za antidotum na kryzys swoich czasów.

Samo stosowanie w filozofii kategorii narodu nie wyklucza personalistycznego charakteru myśli. Czesław Bartnik dokonuje rewaloryzacji pojęcia „narodu” właśnie na gruncie personalizmu, pisząc np. o strukturze osobowej narodu czy jego paralelnym charakterze w stosunku do osoby ludzkiej⁷⁹. Także i on zauważa, że kategoria narodu chroni przed skrajnościami indywidualizmu i kolektywizmu⁸⁰, że narodowi przysługuje także sfera „quasi-osobowa, w pewnym sensie transcendująca wszystkie składowe razem⁸¹, będąca źródłem godności narodu.

Ważny zarzut, kierowany ze stanowiska personalizmów tomistycznych pod adresem personalizmów teistycznych-pozatomistycznych, dotyczy tego, że „zagubiony jest w nich [...] wymiar metafizyczny⁸²”. Zarzut ten nie jest jednak trafny wobec filozofii Lutosławskiego będącej, jak warto jeszcze raz podkreślić, systemem metafizycznym spirytualistyczno-mesjanistycznym, którego częścią jest antropologia personalistyczna skupiająca się na kwestiach etycznych i społecznych.

To, że Lutosławskiemu udało się w systemie mesjanizmu wypracować personalistyczną antropologię, świadczy z jednej strony o żywotności i inspirującej sile personalizmu, z drugiej zaś o tym, że nie pozostawał on obojętnym na zmieniającą się rzeczywistość społeczną, konflikty i kataklizmy XX w. Zauważył także, że filozofia

⁷⁷ Tamże, s. 306.

⁷⁸ S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu. Od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010, s. 142.

⁷⁹ C.S. Bartnik, *O narodzie personalistycznie*, [w:] tenże, *Szkice...*, s. 183. Bartnik zadaje nawet pytanie: „Co to i kto to jest naród?” (s. 182).

⁸⁰ Tenże, *Naród jako fenomen kulturowy...*, s. 190-191. Tak jak w XX w. jako przykład kolektywizmu poddawano komunizm, co czynił też Lutosławski, tak dzisiaj przykładem tym jest dla Bartnika Unia Europejska.

⁸¹ Tenże, *Godność osoby i godność narodu*, [w:] tenże, *Szkice...*, s. 201.

⁸² I. Dec, *Personalizm w filozofii...*, s. 310. Abstrahujemy tutaj od wartościowania, który z personalizmów jest mniej, a który bardziej godny miana personalizmu, czy bardziej fundamentalny (s. 313).

personalizmu, wyrażająca – według niego – to, co najistotniejsze w myśli chrześcijańskiej, zyskiwała wówczas – czyli w połowie XX w. – coraz większe znaczenie.

Stanowisko filozoficzne Lutosławskiego, od momentu, kiedy rozpoczął je konsekwentnie wyrażać, a następnie ulepszać i zmieniać, czyli od ostatnich lat XIX w., nie pozwoliło mu znaleźć wspólnego języka z przedstawicielami większości ówczesnych nurtów i szkół filozoficznych. Filozofowie akademicy odrzucali jego myśl jako zbyt religijną, myśliciele katolicycy – jako przekraczającą ramy doktryny, młodopolscy pseudo-metafizycy – jako krępującą wolność, przedstawiciele szkoły Twardowskiego – jako powrót do mroków średniowiecza. Dwudziestolecie międzywojenne jeszcze utwierdziło tę odrębność stanowiska Lutosławskiego wśród filozofów akademickich w Polsce, poszukiwał więc i znajdował odbiorców swoich idei raczej wśród filozofów nieprofesjonalnych.

Z tego filozoficznego osamotnienia, na które nałożył się jeszcze przełom i ciężka sytuacja po II wojnie światowej, wynikała potrzeba poszukiwania płaszczyzny porozumienia z przedstawicielami takich nurtów filozofii, którzy stawiali sobie za ostateczny cel mniej lub bardziej radykalną przemianę społeczną, dokonaną w duchu chrześcijańskim, i przeciwstawiali się zarówno atomizacji społecznej, jak i kolektywizacji. Pewne porozumienie mógł więc Lutosławski znaleźć z myślicielami o chrześcijańskich korzeniach. Wśród nich, nie bezzasadnie, najbliżsi wydawali mu się personaliści. Sam był już filozofem dojrzałym, o określonych poglądach i nie włączył się wprost w któryś z ukształtowanych już nurtów personalizmu. Rzeczą bezsporną jest jednak obecność w jego twórczości szeregu elementów typowych dla tego kierunku. To pozwala zaliczyć jego poglądy filozoficzne do szeroko pojętego personalizmu, jako najbliższe nurtowi społeczno-aktywistycznemu.

Jacek Uglik
Uniwersytet Zielonogórski

Człowiek w społeczeństwie i historii. O poglądach antropologicznych Michała Bakunina



Na mapę świata, na której nie ma Utopii, nie warto nawet spojrzeć, ponieważ brak na niej jedyne-
go kraju, do którego ludzkość stale zmierza, a kiedy ludzkość tam dotrze, zaczyna się rozglądać
i spostrzegłszy jeszcze lepszy ląd wciąga żagle na maszty. Postęp jest Utopią wcielaną w życie.

Oscar Wilde*⁸

Rosyjskiego myśliciela Michała Bakunina (1814-1876) nazywa się anarchistą. Nie odbiegając w tym punkcie od utartych szlaków, zajmiemy się jego, teoretyka anarchizmu, poglądem na człowieka. Warto jednak wiedzieć, że Bakunin do swej radykalnej filozofii dorastał. Od pojmowania jej jako „nauki ludzkiej, wywodzącej się wprost od człowieka, i zarazem boskiej, albowiem mieszczącej w sobie potęgę łaski, oczyszczenie człowieka od urojeń i jego zjednoczenie z Bogiem”¹, prowadzącej człowieka do pojednania z Bogiem i pozwalającej się w nim rozplynać, brnąć przez życie krętymi ścieżkami, przechodzi Bakunin do twierdzeń o człowieku jako istocie przyrodniczej: „punktem wyjścia jego [człowieka] historii jest stadium zwierzęcości”², historii, która prowadzi do świata, w którym „Bóg jest [...] reprezentantem interesów bardzo konkretnych, bardzo realnych kasty uprzywilejowanej – kleru”³, zatem do świata, w którym „idea Boga jest najbardziej stanowczą negacją wolności ludzkiej”; świata, w którym „unicestwienie Boga jest koniecznym warunkiem wolności człowieka”⁴.

Z twórczości Bakunina daje się wyodrębnić kilka okresów. Jako młodzieniec, poznawszy w 1835 r. Mikołaja Stankiewicza⁵ i wstąpiwszy do utworzonego przezeń inte-

* Cyt. za: I. Wojnar, *Estetyczna samowiedza człowieka*, Warszawa 1982, s. 9.

¹ M. Bakunin, *Moje notatki*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, przeł. B. Wścieklica, Z. Krzyżanowska, Warszawa 1965, s. 104.

² A. Walicki, *Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu*, Warszawa 1973, s. 401.

³ M. Bakunin, *Przedmowa do drugiego zeszytu „Imperium knuto-germańskiego”*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 2, przeł. Z. Krzyżanowska, B. Wścieklica, J. Dewitz, Z. Schabowski, s. 153.

⁴ A. Walicki, dz. cyt., s. 401-402.

⁵ Mikołaj Stankiewicz (1813-1840) był organizatorem kółka intelektualnego, które zapoczątkowało powstanie ruchu okcydentalistów. Do grupy, obok Bakunina, należeli także W. Bieliński,

lektualnego kółka, zgłębiał dzieło Johanna G. Fichtego, szukając w nim samookreślenia się w „brudnej i fałszywej rzeczywistości” doby cara Mikołaja I. Fichteanizm pozwalał mu sensownie trwać w mikołajowskich realiach, dzięki oczyszczeniu się z tego, co ziemskie, co przynależy do świata zewnętrznego, i dbaniu o uszlachetnianie ducha. Celem dłań było doskonalenie moralne.

Rozwikłanie relacji „jednostka – świat zewnętrzny” na gruncie filozofii Fichtego uznał Bakunin za nierealne, kiedy tylko zapoznał się z dziełem Hegla. Odtąd nie ucieka w siebie, nie unieważnia rzeczywistości zewnętrznej, odtąd pragnie ją rozumieć. Głosi hasło „pojednania z rzeczywistością”, podporządkowania człowieka rzeczywistości, rozplynięcia się w niej, wpadając w kolejną skrajność – aprobowania wyzutych ze sprawiedliwości i moralności carskich realiów.

W 1840 r. Bakunin wyjeżdża do Niemiec i oddaje się tam powtórnym, dogłębnym studiom nad twórczością Hegla. Następuje w nim kolejna przemiana: zarzuca koncepcję „pojednania z rzeczywistością”, kładąc nacisk na inny, jego zdaniem zasadniczy, element heglowskiej filozofii: zasadę negacji. Teraz Bakunin nawołuje do negocjowania rzeczywistości, tylko bowiem dzięki negacji rzeczywistości możliwy stanie się rozwój. Stąd już blisko do pozycji anarchistycznych, na które niebawem Bakunin przechodzi, stając się „apostolem powszechnego zniszczenia”⁶.

Odpowiedzi na pytanie, kim jest i czego szuka człowiek, spróbujemy udzielić na podstawie analizy dojrzałych pism Bakunina, poczynając od słynnego artykułu zatytułowanego *Reakcja w Niemczech* z 1842 r. Ta publikacja uczyniła z Bakunina radykalnego przedstawiciela lewicy heglowskiej. Bazując na, jego zdaniem, dialektyce przeciwieństw jako największym osiągnięciu Hegla, obwieszcza, że „przeciwieństwo nie oznacza równowagi, lecz przewagę momentu negatywnego, który jest decydującym momentem przeciwieństwa”⁷. *Reakcję w Niemczech* kończy Bakunin zdaniem: „radość niszczenia jest zarazem radością tworzenia”. Negacja bowiem stanowi element tworzący, wszak:

to, co pozytywne, wydaje się nam początkowo czymś, co pozostaje w stanie spokoju, w bezruchu. Jest ono przecież tym, co pozytywne, tylko dlatego, że bez zakłóceń spoczywa w sobie i nie zawiera w sobie niczego, co mogłoby być jego negacją; a dzieje się tak tylko dlatego, że w sobie samym nie zawiera ono momentu ruchu, każdy ruch bowiem jest negacją⁸.

K. Aksakow i M. Lermontow. W kółku Stankiewiczza oddawano się studiom m.in. nad myślą Schellinga i Hegla, koncentrowano się na twórczości Goethego, Szekspira oraz Beethovena. Uważa się, że gdyby nie wczesna śmierć Stankiewiczza, to jego intelektualne poszukiwania nie zakończyłyby się na Heglu. Zdążył jeszcze w jednym z listów napisać na jego temat: „Hegel mrozi mnie zimnem”. Stankiewicz nie potrafił bowiem przystać na heglowskie negocjowanie zasady nieśmiertelności osoby.

⁶ W ten sposób pisała m.in. H. Temkinowa, *Bakunin i antynomie wolności*, Warszawa 1964, s. 11.

⁷ M. Bakunin, *Reakcja w Niemczech*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, dz. cyt., s. 143.

⁸ Tamże, s. 142.

Zdaniem Bakunina człowiek stał się człowiekiem „przez akt nieposłuszeństwa i poznania. A więc wzorem dla niego powinien być szatan – odwieczny buntownik, pierwszy wolnomyśliciel i pierwszy bojownik o emancypację światów”⁹. Szatan i Bóg, negatyw i pozytyw, ruch i bezruch. Człowiek, idąc w ślad za „bogiem negacji”, pragnie poznawać i odkrywać nieznanne lądy. Bakunin pisze: „Historia człowieka nie jest niczym innym jak stopniowym wyzwaniem się z tego, co jest czysto zwierzęce, i kształtowaniem się tego, co ludzkie, stąd wynika, że dawność jakiejś idei nie tylko nie świadczy na jej korzyść, ale przeciwnie, czyni ją podejrzaną”¹⁰. Jedną z takich idei stanowi idea bóstwa będąca tworem historycznego rozwoju ludzkości. Zdaniem Bakunina człowiek-zwierzę „musiał” w toku swego dojrzewania, wyswabadzania się, wyzwania ze świata rządzonego przez ślepą konieczność zbudować ideę Boga. W ogólności trwanie człowieka nie różni się wiele od trwania zwierzęcia, z wyjątkiem myślenia i poznania: „jeden z naszych największych współczesnych myślicieli, Ludwik Feuerbach, bardzo słusznie zauważył, że człowiek czyni wszystko, co czynią zwierzęta, ale czyni to coraz bardziej po ludzku. Na tym polega cała różnica, ale jest to różnica ogromna”¹¹. Dzięki takiemu specyficznemu ludzkiemu działaniu powstała cywilizacja, stworzono cuda nauki i sztuki, w taki sposób, rzecze Bakunin, „dokonał się cały religijny, estetyczny, filozoficzny, polityczny, ekonomiczny i społeczny rozwój ludzkości, słowem – powstał świat historii”¹².

Dzięki rozumowi człowiek wydostaje się z niewoli, w której tkwią zwierzęta. Zdobywa wiedzę dzięki zdolności abstrahowania, wznosząc się ponad własną zwierzęcość. Wyzwalając się, realizuje zadanie, jakim dla człowieka jest ustanowienie królestwa wolności¹³. Jednak, zauważa Bakunin, pierwotnemu rozumowi nie towarzyszy logiczne myślenie, ale myślenie wyobrazeniowe. Ono to narzuca człowiekowi ciężar „nowej niewoli, tysiąc razy cięższej, bardziej okrutnej – brzemień niewoli religijnej. Myślenie wyobrazeniowe przekształca kult natury [...] w fetyszizm – pierwotną formę ludzkiej religii. [...] [Człowiek dziki] nie tylko odczuwa wszechpotęgę przyrody, tak jak wszystkie zwierzęta, lecz ponadto myśli o niej nieustannie, określa ją i uogólnia, nadając jej taką lub inną nazwę”¹⁴. Stąd prawdą jest, że religia stanowi pierwszy krok w kierunku człowieczeństwa, prawdą jednak jest też i to, że za jej sprawą ten sam człowiek na powrót staje się zależny, tym razem „od możliwych tego świata, od kast uprzywilejowanych, od wybrańców boga”¹⁵. Człowiek, pragnąc sięgnąć pełni człowieczeństwa, powinien likwidować powstające bariery i walczyć o swoją wolność, swoją

⁹ A. Walicki, dz. cyt., s. 402.

¹⁰ M. Bakunin, *Federalizm, socjalizm i antyteologizm*, [w:] tenże, *Pisma wybrane*, t. 1, dz. cyt., s. 300.

¹¹ Tamże, s. 318.

¹² Tamże, s. 319.

¹³ Tamże, s. 321.

¹⁴ Tamże, s. 321-322.

¹⁵ Tamże, s. 339.

podmiotowość. Dopóki jednak nie zniesie własnej religijności, dopóty będzie się oddalał od celu, „ponieważ każda religia narzuca mu wiarę w absurd, każe mu poszukiwać boskości zamiast człowieczeństwa”¹⁶.

Wraz z pojawieniem się religii na scenę historii wkracza Bóg, istota zazdrosna, próżna i samolubna, rękami wiernych zdolna karać okrutnie buntowników, pyszałków i bezbożników. To Bóg zostaje uznany za prawodawcę, założyciela państwa, za kogoś, kto ustanawia ład społeczny. Stąd wypływa wniosek, „że zawsze, bez względu na okoliczności, należy być ślepo posłusznym wszystkim prawom i władzom, ustanowionym i pobłogosławionym przez niebo. Jest to wniosek bardzo dogodny dla rządzących, lecz bardzo niedogodny dla tych, którymi oni rządzą”¹⁷. Ta wizja rzeczywistości pozostaje w zupełnej sprzeczności z wyobrażeniami Bakunina o człowieku kształtującym własny świat i własne człowieczeństwo. Przecież religia nakłada ludziom więzy i ogranicza wolność. Jak pisze Andrzej Walicki, Bakunin postulował „odrzućcie idei Boga [...] w imię wolności. Było to zgodne z jego ogólną koncepcją, głoszącą, że do całkowitej emancypacji człowieka nie wystarczy myśl – potrzebny jest również bunt”¹⁸. W ten sposób rosyjskiemu filozofowi historia ludzka ułożyła się w triadę: zwierzęcość ludzka, myśl, bunt. Bunt, będący negacją, stanowi koło zamachowe historii, odgrywa rolę twórczą, wychodzi naprzeciw terażniejszości, tworząc nową rzeczywistość. Jeśli do buntów „dochodziło rzadko, to za sprawą państwa”¹⁹ oraz Kościoła – Państwa Bożego. Bunt nie był dla Bakunina tożsamy z niszczeniem, jakąś totalną, nieodwracalną destrukcją, rozumiał go raczej na podobieństwo „negacji jako głównego czynnika heglowskiego pojmowania bytu, mającego przecież nade wszystko charakter dynamiczno-historyczny”²⁰.

Tymczasem Bóg w systemach religijnych jest istotą wieczną, z góry wyznaczającą bieg zdarzeń, niezmienną i zawsze równą sobie, co nijak ma się do poglądu o „rzeczywistej jedności wszechświata, która polega na wiecznym i powszechnym procesie przemiany, powszechnym ruchu, który trwał wiecznie i nigdy nie ustanie”²¹. Ów pogląd prowadzi wprost do negacji istnienia Boga. Sąd Bakunina w kwestii Boga jest jasny:

bóg nie istnieje, jest jedynie tworem myśli abstrakcyjnej skojarzonej z uczuciem religijnym, które pozostało nam z okresu życia zwierzęcego; bogu, jako abstrakcji uniwersalnej nie przysługuje zdolność do ruchu i działania; jest on absolutnym niebytem, który jedynie wyobraźnia religijna uczyniła istotą najwyższą i obdarzyła życiem; jest pojęciem, które samo przez się jest absolutnie pozbawione treści, a któremu przypisuje się treść całej ziemskiej rzeczywistości; niczego nie daje on człowiekowi, lecz jedynie zwraca to, co mu przedtem zabrał [...]. Dlatego bóg nie może być ani dobry, ani zły, ani sprawiedliwy, ani niesprawiedliwy. Nie może niczego

¹⁶ Tamże.

¹⁷ Tamże, s. 339-340.

¹⁸ A. Walicki, dz. cyt., s. 402.

¹⁹ J. Dobieszewski, *Bakunin Michał*, [w:] *Idee w Rosji*, red. A. de Lazari, t. 5, Łódź 2003, s. 10.

²⁰ Tamże, s. 4.

²¹ M. Bakunin, *Federalizm, socjalizm...*, s. 334.

pragnąć ani niczego ustanawiać, ponieważ w rzeczywistości jest niczym, a staje się wszystkim tylko dzięki naiwnej wierze religijnej²².

Słowem – aby utrzymać przy życiu Boga, wiarę w niego muszą szczerze podzielać inni – znikają wierzący, znika też i Bóg.

Religia niszczy rozum, a Bóg będący wszystkim powoduje, że świat realny i człowiek są niczym, że posłuszni Bogu muszą być posłuszni także Kościołowi i państwu, wszak państwo jest pobłogosławione przez Kościół. Wszystko to są kajdany: religia, Bóg, Kościół i państwo; są to twory abstrakcji, wrogie wolnemu człowiekowi:

Kto mówi o objawieniu, mówi o objawicielach, o prorokach, o kapłanach; kto zaś uznaje ich za przedstawicieli boga, za nauczycieli, za przewodników ludzkości na drodze do życia wiecznego, przez to samo daje im prawo kierować ludzkością, rządzić nią i rozkazywać jej tutaj na ziemi. [...] uznanie istnienia boga jest logicznie związane z pozbawieniem ludzkiego rozumu wszelkich praw i z wyrzeczeniem się zasad ludzkiej sprawiedliwości; oznacza negację wolności ludzkiej i prowadzi niechybnie do niewoli nie tylko w teorii, lecz i w praktyce. [...] kto powie A, musi z konieczności powiedzieć Z, kto chce wielbić boga, musi wyrzec się swej wolności i godności ludzkiej. Bóg istnieje – a więc człowiek jest niewolnikiem. Człowiek jest rozumny, sprawiedliwy, wolny – a więc boga nie ma²³.

Istotą filozofii Bakunina było wyzwolenie człowieka spod różnych form ucisku, dlatego w wizji jego świata brakło miejsca dla Boga, abstrakcji, która ogranicza. W wizji autora *Państwowości i anarchii* brakowało miejsca dla państwa, dla Kościoła, które uznawał za obce, zewnętrzne człowiekowi siły. Brakowało miejsca dla każdej władzy, każda władza bowiem jest, jego zdaniem, władzą wyalienowanej mniejszości nad większością w imię fikcyjnego zaspokojenia potrzeb większości. Człowiek może rozwijać się w pełni tylko w naturalnym środowisku, a tym jest społeczeństwo pojęte jako „swobodny organizm jednoczący jednostki, wspólnoty, narody w spontaniczną federacyjną całość”²⁴. Bakunin żywił przekonanie, że człowiek jest istotą najbardziej społeczną na ziemi i sprzeciwiał się koncepcjom mówiącym, że społeczeństwo pierwotne powstało na zasadzie dobrowolnej umowy. W trwanie organizmu, jakim jest społeczeństwo, nie można ingerować prawnie, albowiem jest ono

naturalnym sposobem istnienia zbiorowości ludzkiej. Społeczeństwem nigdy nie rządzą kanyony prawne, lecz obyczaje i tradycja. Bódcem rozwoju społeczeństwa nie jest myśl i wola prawodawcy, lecz inicjatywa poszczególnych jednostek. Wprowadzie istnieją prawa rządzące społeczeństwem, ale są to inherentne naturalne prawa organizmu społecznego, tak jak inherentne są fizyczne prawa ciał materialnych. [...] rządziły one społeczeństwem ludzkim od chwili jego narodzin, niezależnie od myśli i woli ludzi²⁵.

²² Tamże, s. 340.

²³ Tamże, s. 282-283.

²⁴ J. Dobieszewski, dz. cyt., s. 8.

²⁵ M. Bakunin, *Federalizm, socjalizm...*, s. 345.

Bakunin, dotykając kwestii umowy społecznej, atakował głównie J.J. Rousseau, który miał twierdzić, że społeczeństwo pierwotne powstało wskutek dobrowolnej umowy zawartej przez ludzi dzikich. Z punktu widzenia Bakunina podobne tezy mijają się z prawdą: jeśli bowiem pierwotni ludzie zrzeszali się po to, by zapewnić sobie bezpieczeństwo, a więc bronić się przed światem zewnętrznym (innymi ludźmi żyjącymi poza pewną wspólnotą), to musieli potrzebować strażników czuwających nad owym organizmem, którym była ich wspólnota. Musiały powstać reguły funkcjonowania w organizmie, prawo, a to już nie ma nic wspólnego ze społeczeństwem: tu zaczyna formować się państwo, gdyż społeczeństwem nie rządzą kanony prawne, lecz obyczaje i tradycja. Wraz z funkcją strażnika powstawała hierarchia, co powodowało, że wolność, czego Bakunin przyjąć nie mógł, była wydzielana, reglamentowana. Nie dopuszczał istnienia hierarchii, gdyż wraz z nią ginęła wolność, a wolność jest tak niepodzielna, że nie można jej w imię dobra ogółu trochę uszczknąć. Albo jest, albo jej nie ma. Zdaniem Bakunina człowiek może dawać posłuch tylko przyrodzie, Rousseau natomiast rozprawiał o cudach dokonywanych przez prawo przenoszące

stosunki między ludźmi [...] w sferę zobiektywizowanych norm, którym wszyscy są posłuszni, przy czym posłuszeństwo to nie staje się niczyją niewolą. Oto był ten niezwykły cud, że zmuszano czyjaś wolę do posłuchu, a przecież człowiek pozostawał wolny; co więcej właśnie dzięki temu posłuszeństwu stawał się wolny²⁶.

Poza tym, stawianie znaku równości między umową społeczną a sprawiedliwością i wolnością, przy zachowaniu wiedzy o ludziach żyjących poza nawiasem „społeczności”, z którymi umowy się nie zawiera, jest sprzeczne z Bakunina koncepcją „walki” o wolnego człowieka.

W szczególności: podług Bakunina sednem teorii umowy społecznej jest tak oto brzmiąca konstatacja: wolność absolutna człowieka pierwotnego stanowi ograniczenie takiej samej wolności innych ludzi, w bezpośrednich kontaktach w bowiem olność jednego człowieka musi kolidować z wolnością innego, ażeby więc nie unicestwić wolności, ostatecznie ludzie zawierają między sobą umowę i w ten sposób zachowują część wolności. Bakunin zauważa, że owa teoria stanowi początek nie społeczeństwa, ale państwa. Po pierwsze, państwo nie jest bezpośrednim

tworem natury i w przeciwieństwie do społeczeństwa powstaje dopiero po obudzeniu się myśli w człowieku [...], [po drugie,] państwo jest to negacja wolności poszczególnych jednostek; całkowicie pozbawia je ono wolności w imię wolności wszystkich albo w imię ogólnego prawa. Gdzie zaczyna się państwo, tam kończy się wolność jednostki, i *vice versa*²⁷.

Bakunin sprzeciwia się sztucznym strukturom regulującym ludzką wolność.

²⁶ B. Suchodolski, *Rozwój nowożytnej filozofii człowieka*, Warszawa 1967, s. 700.

²⁷ M. Bakunin, *Federalizm, socjalizm...*, s. 345, 347.

Nie można człowiekowi zabierać wolności, albowiem „ta mała cząstka, którą mi zabieracie, stanowi istotę mojej wolności, jest wszystkim. Cała moja wolność z konieczności skupi się właśnie w tej cząstce, której mnie pozbawiacie, choćby to była cząstka znikoma”²⁸. Przy tej okazji Bakunin przywołuje historię grzechu Adama i Ewy, którym

nie wolno było skosztować owocu z drzewa wiadomości dobrego i złego tylko dlatego, że Pan tak postanowił; zakaz ów był aktem strasznego despotyzmu i gdyby oni nie przekroczyli tego zakazu, cała ludzkość zostałaby pogrążona w najbardziej upokarzającej niewoli. Złamanie zakazu wyzwoliło nas i uratowało²⁹.

Zaprzecza też Bakunin tezie, jakoby państwo demokratyczne, oparte na wolnym, powszechnym głosowaniu, nie mogło unicestwiać wolności swych obywateli. Państwo takie „pod pretekstem, że reprezentuje wolę ogółu, może ograniczać swobodę wszystkich poszczególnych jednostek i dławić ich wolę całym ciężarem swej kolektywnej władzy”³⁰. Jeżeli obrońcy państwa ośmielają się twierdzić, że ogranicza ono wolność po to tylko, by przeszkodzić w czynieniu zła, to należy od razu odpowiedzieć na dwa pytania – *czym jest zło?* i *czym dobro?* Bakunin zauważa, że według J.J. Rousseau przed zawarciem umowy społecznej nie dostrzegano różnicy pomiędzy dobrem a złem. Wraz z wcieleniem umowy w życie „wszystko, co uznano za zgodne z interesem ogółu, nazwano dobrem, wszystko zaś, co uznano za sprzeczne z tym interesem – nazwano złem”³¹. Rozstrzygać o zgodności i niezgodności miało państwo – organizm, którego działalność nie opiera się na zasadzie humanitaryzmu i opierać się zresztą nie może, gdyż unicestwiłby on sam siebie. Ponadto, „państwo jest tworem zbyt wyizolowanym, zbyt zamkniętym w sobie, zbyt ograniczonym, aby uwzględnić mogło interesy całej ludzkości, a więc również ogólnoludzką moralność”³².

Bakunin zapytuje sprawujących władzę o drogowskaz moralny i zaraz odpowiada, że jest nim wyłącznie interes państwa:

dobrem jest wszystko, co utrwała wielkość i potęgę państwa, chociażby było świętokradztwem z punktu widzenia religii, choćby było oburzające z punktu widzenia moralności ludzkiej; i odwrotnie, *złem* jest wszystko, co jest sprzeczne z interesem państwa, choćby było czymś najbardziej zgodnym z sumieniem ludzkim. Takie są rzeczywiste zasady moralne, którymi od wieków kierują wszystkie państwa³³.

²⁸ Tamże, s. 347.

²⁹ Tamże, s. 347-348.

³⁰ Tamże, s. 348.

³¹ Tamże, s. 349.

³² Tamże, s. 350.

³³ Tamże, s. 351.

Świat został pocięty sztucznymi granicami, a ludzkość pogrupowano we wrogie sobie państwa niepołączone ani wspólnym prawem, ani umową społeczną. Państwo jest

najbardziej jaskrawym, najbardziej cynicznym i najbardziej pełnym zaprzeczeniem tego, co ludzkie. Państwo niweczy powszechną solidarność wszystkich ludzi i jednoczy ich część jedynie po to, by podbić, ujarzmić i zniszczyć wszystkich pozostałych. Państwo otacza opieką tylko swych własnych obywateli, broni zdobyczy cywilizacji, uznaje ludzkie prawa i zasady humanitaryzmu jedynie w obrębie własnych granic³⁴.

Zupełne zaprzeczenie zasady człowieczeństwa i ludzkiej moralności, stanowiące zarazem istotę państwa, nazywa się patriotyzmem. I zgodnie

z zasadami zwykłej, ludzkiej moralności uznajemy za przestępstwo znieważanie, gnębienie, ograbianie, okradanie, zabijanie i ujarzmianie bliźnich. Z punktu widzenia patriotyzmu wszystko to jest obowiązkiem i cnotą, jeśli tylko utrwała lub wzmacnia potęgę państwa i zwiększa jego chwałę³⁵.

Człowiek w społeczeństwie i historii to byt, którego istotą rozwoju jest taka wolność,

w której wolność jednych nie będzie kamieniem granicznym dla drugich, lecz w której znajdą oni potwierdzenie oraz możliwość rozszerzenia swojej wolności [...], wolności, która obaliwszy wszystkich bożków niebiańskich i ziemskich, stworzy i zorganizuje świat nowy, świat solidarnej ludzkości na gruzach wszystkich Kościołów i wszystkich Państw³⁶.

Naturalnym środowiskiem człowieka jest społeczeństwo i ono stanowi warunek jego rozwoju. W społeczeństwie człowiek „wyzwała się z jarzma przyrody zewnętrznej, co stanowi z kolei niezbędny materialny warunek wyzwolenia moralnego i intelektualnego”³⁷. Człowiek w społeczeństwie rodzi się tak, jak mrówka w mrowisku, poza nim człowiek może istnieć tylko jako dzikie zwierzę albo święty. Jak pisze Hanna Temkinowa:

Przeciwstawiając społeczeństwo państwu i podkreślając, że społeczeństwo jest zjawiskiem naturalnym, a państwo sztucznym, Bakunin szuka realnej podstawy, na której mogłaby się oprzeć wolność jednostki, pojęta jako wolność ludzka, to jest wolność człowieka, który jest zawsze członkiem kolektywu, nie zaś wyizolowaną, abstrakcyjną jednostką³⁸.

³⁴ Tamże, s. 352.

³⁵ Tamże, s. 353.

³⁶ Cyt. za: *Idea demokracji w tradycji myśli socjalistycznej. Wybór tekstów*, red. R. Rudziński, Warszawa 1974, s. 132-133.

³⁷ H. Temkinowa, dz. cyt., s. 126.

³⁸ Tamże, s. 130.

Bakunin przeciwstawiał w swej filozofii instytucję naturalną, czyli społeczeństwo – państwu, czyli instytucji sztucznej (również Kościołowi – Państwu Bożemu); przeciwstawiał człowieka obywatelowi i wiernemu.

Kim więc jest człowiek? Jest nim ten, kto pożąda wiedzy, kto zadaje sobie trud poznania świata i praw nim rządzących, to jest bowiem, zdaniem Bakunina, cena naszego człowieczeństwa. Człowiek to istota rozumna i myśląca, istota obdarzona świadomością i to właśnie świadomość odróżnia człowieka od innych przedstawicieli świata zwierzęcego.

Czego człowiek szuka? Wolności, rzecz jasna. Zdobyć wolności stanowi zasadniczy sens ludzkiego życia i historycznego rozwoju człowieka. Jedynie w społeczeństwie może on uzyskać wolność; może czuć się wolny i uświadamiać sobie wolność, a więc i realizować ją, jedynie w środowisku innych ludzi. Szczęście i ziemski raj człowieka polega na pragnieniu wolności ludzkiej wszystkich ludzi, na odczuwaniu swojej wolności jako potwierdzonej i nieskończenie rozszerzonej wolnością wszystkich.

Jeśli przez godność człowieka rozumiemy to, co decyduje o jego szczególnej wartości wśród innych bytów, to w świetle koncepcji Bakunina należałoby wskazać na rozumność i świadomość, przyrodzone każdemu człowiekowi, oraz wolność, do której człowiek jest przyporządkowany jako do celu, do którego powinien całym sobą dążyć.

Joanna Dudek
Uniwersytet Zielonogórski

Marii Ossowskiej ujęcie osoby, osobowości i godności



Uwagi wstępne

Maria Ossowska w teorii moralności podjęła wiele zagadnień, które miały przybliżyć przedmiot jej dociekań – samą moralność. Zajęła się kwestią oceny moralnej, norm, sankcji, prawdy oraz historycznymi, społecznymi i psychologicznymi uwarunkowaniami moralności. Wnikliwe analizy, analogie, odwoływanie się do dziedzin graniczących z moralnością nie dały – jako końcowego efektu – jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czym ona jest, ale ukazały złożoność przedmiotu i bogactwo problemów, które ją współtworzą. Do takich problemów M. Ossowska zaliczyła ideę godności człowieka, ukazując ją nie tylko w perspektywie teoretycznej, ale i w kontekście autorskiej moralistyki¹. Uczona wielokrotnie nawiązywała do idei godności, przedmiotem odrębnych refleksji idea ta stała się w dojrzałym okresie jej twórczości. Nieprzypadkowo referat *O pojęciu godności* Maria Ossowska wygłosiła podczas uroczystości jubileuszu pięćdziesięciolecia pracy naukowej. Wersja zmieniona i znacznie rozszerzona tego wystąpienia znalazła się w książce *Normy moralne. Próba systematyzacji*. Uczona poświęciła dużo uwagi poszukiwaniom wspólnego wątku w różnych wypadkach narażania na szwank godności. Znalazła go we wspólnym dla tych wypadków okaleczaniu osoby, w ograniczaniu jej możliwości, pozbawianiu jej uprawnień, obniżaniu jej mocy. Jednocześnie zaznaczyła, że psychologia moralności zgłasza jeszcze wiele pytań dotyczących związku pojęcia godności z pojęciem osoby i osobowości oraz szczególnej roli elementów symbolicznych i estetycznych w zachowaniach, które

¹ Jak zauważa I. Lazari-Pawłowska, w przypadku pojęcia uspołecznienia czy pojęcia godności mamy do czynienia z definicjami, które są ekspresją osobistych ocen M. Ossowskiej, z definicjami o typowo perswazyjnym charakterze, I. Lazari-Pawłowska, *Maria Ossowska jako badacz moralności*, [w:] *taż, Etyka. Pisma wybrane*, wybór, oprac. i red. nauk. P.J. Smoczyński, Wrocław-Warszawa 1992, s. 441. Można dostrzec w twórczości M. Ossowskiej, że oprócz wymienionych wyżej pojęć obecne są również inne terminy, które mają charakter emocjonalnie aktywne: *osobowość, indywidualizm, demokracja, wzorzec, odpowiedzialność*.

naszą godność naruszają czy też jej bronią. Socjologia moralności, zdaniem Ossowskiej, pozwoli natomiast prześledzić, jakie czynniki społeczne sprzyjają akcentowaniu cnót osobistych na niekorzyść obywatelskich, jakie zaś – odwrotnie².

Pojęcie godności jest obecne również w ostatniej książce Marii Ossowskiej *Ethos rycerski i jego odmiany*. Jak podkreśla uczona, to właśnie ów etos – mimo pewnych zastrzeżeń – ukształtował w naszej kulturze europejskiej koncepcję cnót osobistych, inaczej zwanych cnotami zdobiącymi.

Idea godności zajmuje się M. Ossowska w swoich pracach zarówno na płaszczyźnie opisowej, jak i wartościującej. Jeżeli, śledząc jej twórczość, połączyć analizę pojęcia godności, osoby, osobowości, krytykę koncepcji natury ludzkiej, teorii potrzeb z elementami wartościowania, to można zrekonstruować aksjologiczny ideał człowieka. Pytanie o człowieka, to pytanie o wartości, które człowiek afirmuje i których gotów jest bronić³.

Maria Ossowska przyznaje, że jej stanowisko dotyczące godności jest zbliżone do koncepcji Tadeusza Kotarbińskiego, ujmującego godność jako walor pochodny wobec innych wartości: „oceniaamy w ten sposób tych, co z innych względów zasługują na szacunek i sami są tego świadomi i dokładają starań, by być takimi oraz by ich traktowano według należnej im miary szacunku”⁴. Kotarbiński nie konstruuje definicji godności, ale należy sądzić, że stanowi ona dla niego jedną z ważniejszych wartości etycznych. Godność własna w jego ujęciu to prawo do kierowania się własnym sumieniem, prawo do wypowiedzania wyznawanych rzeczywiście przekonań, prawo do szacunku ze strony współobywateli: „Ale słusznie szanowanym trzeba być za coś i tu znowu musi nastąpić rekurs do innych, podstawowych tytułów szacunków, na których musi się wspierać tytuł do szacunku z racji troski o godność własną”⁵. W imię tak pojmowanej etyki – jak zaznacza T. Kotarbiński – nie można stawiać wyżej przetrwania nad cześć, stąd realizacja postulatów takiej etyki wymaga pokonania wielu trudności⁶.

Maria Ossowska charakteryzuje ideę godności w wieloraki sposób: modeluje dwa jej pojęcia; daje przykłady zachowań, które ubliżają naszej godności; analizuje związek godności z osobowością, formułuje prowizoryczną definicję godności, bada związek między godnością a honorem oraz postrzeganie godności jako wyrazu mocy; ukazuje

² Zob. M. Ossowska, *O pojęciu godności*, [w:] *taż, O człowieku, moralności i nauce. Miscellanea*, oprac. M. Ofierska, M. Smoła, Warszawa 1983, s. 522.

³ Nawiązuję tu do przemyśleń I. Lazari-Pawłowskiej dotyczących aksjologicznego modelu człowieka. Odpowiedź na pytanie, jaki człowiek być powinien, choć nie znajduje logicznego uzasadnienia w empirii, to jednak – zdaniem Lazari-Pawłowskiej – genetycznie wywodzi się ze znajomości cech rzeczywiście ludziom przysługujących. Jedne cechy pragnie się rozwijać, inne doprowadzić do zaniku. Które cechy się pochwała, a które gani – jest już sprawą aksjologicznych decyzji. Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Moralność a natura ludzka*, „Etyka”, 6 (1970), s. 19.

⁴ T. Kotarbiński, *Zagadnienia etyki niezależnej*, [w:] *tenże, Pisma etyczne*, Wrocław 1987, s. 187.

⁵ *Tamże*.

⁶ Zob. *tenże, O potrzebie respektowania godności własnej*, [w:] *tenże, Pisma etyczne*, s. 298.

relacje między godnością a degradacją człowieka, charakteryzuje krótko pojęcie osoby oraz przedstawia dwie zasady broniące godności. Uczona zwraca też uwagę na doniosłość społeczną motywacji godnościowej w postępowaniu człowieka oraz wskazuje na rolę cnót osobistych w kontekście idei godności. Pozornie niezależnie od zagadnienia godności, M. Ossowska zajmowała się w psychologii moralności analizą natury ludzkiej. Analiza ta miała stanowić klucz do zrozumienia, kim jest człowiek i w jakim kierunku powinien kształtować zasady postępowania. I chociaż bezpośrednio uczona w zagadnieniu godności nie nawiązuje do wyników badań natury ludzkiej, to jednak można dostrzec w jej pracach istotne wskazówki merytoryczne i metodologiczne dotyczące związków psychologicznych koncepcji natury z moralnością.

Natura ludzka a godność

Natura ludzka, zdaniem M. Ossowskiej, to „pewien zespół dyspozycji przysługujących człowiekowi z uporczywą stałością”. Szukano w naturze człowieka tego, co wrodzone, w przeciwieństwie do tego, co nabyte; jednocześnie szukano tych własności, które by były dla człowieka swoiste i odróżniały go od zwierząt. Ossowska, poddając krytyce różne sposoby posługiwania się koncepcjami natury ludzkiej, wskazała na trudności związane z rozróżnieniem wrodzone – nabyte, w związku z utożsamianiem tego, co naturalne, z tym, co wrodzone. Natura i kultura spajają się ze sobą nierozdzielnie. Mimo tych trudności, analogie między organizmami ludzkimi są tak niezaprzeczone, że upatrywanie „natury ludzkiej” w jakimś zespole cech wyznaczanych przez wspólne ludziom własności biologiczne jest uzasadnione. Zdaniem uczoney przyswojenie sobie postawy socjologicznej przez psychologów przyczyni się do redukcji roli czynnika biologicznego w psychice człowieka na rzecz roli czynnika społecznego. Zespół cech zaliczanych do natury ludzkiej może więc w świetle rozwoju socjologii znacznie się skurczyć, ale nie może przestać istnieć, a psychologia ogólna czy psychopatologia nie mają powodu aby nie podejmować nadal swoich zagadnień. Można jednak przewidzieć, że uwzględnienie czynnika socjologicznego zmusi te dziedziny w niejednym punkcie do zastąpienia zdań ogólnych szczegółowymi⁷. Jest rzeczą wskazaną, w warstwie metodologicznej, by psycholog formułujący pewne teorie ogólne zdawał sobie sprawę z tego, że posługuje się pewną fikcją, że abstrahuje chwilowo, dla uproszczenia, od czynnika społecznego, tak jak fizyk formułujący prawo spadania zdaje sobie sprawę z tego, że formułuje je tak, jak gdyby ciała spadały w próżni⁹. Również współcześnie istnieje wiele opracowań poświęconych pojęciu natury ludzkiej, ale – jak sceptycznie zauważy

⁷ M. Ossowska, *Motywy postępowania. Z zagadnień psychologii moralności*, Warszawa 1958, s. 14.

⁸ Zob. tamże, s. 23-24.

⁹ Te uwagi Ossowskiej z *Motywów postępowania...* znalazły swoją kontynuację m.in. w opracowaniu J. Sowy, *Kulturowe założenia pojęcia normalności w psychiatrii*, Warszawa 1984; jak pisze

uczona – „znamy aż nadto dobrze te pochopne generalizacje o naturze człowieka, ukute niejednokrotnie na podstawie paru przykładów z najbliższego otoczenia”¹⁰.

Zagadnieniu natury ludzkiej nadawano postać pytania: jaki człowiek jest naprawdę? Sformułowanie to świadczy o tym, że w przekonaniu pytających, własności owej natury ludzkiej miały tendencję do maskowania się i wydobywały się na jaw dopiero w pewnych okolicznościach, które należało ustalić. Oceniający punkt widzenia był charakterystyczny zdaniem Ossowskiej we wszystkich próbach wyjaśnienia natury ludzkiej. Twierdziła ona, że tym opiniom o człowieku wystawionym nieraz pod wpływem mniej lub więcej przelotnych nastrojów, ludzie nadawali zwykle postać krańcową, jak gdyby wchodziły w grę dwie możliwości: anioł albo bydlę – posługując się językiem Błażeja Pascala. Niepochlebnie wyglądał obraz człowieka zarysowany przez Franciszka La Rochefoucaulda czy przez Tomasza Hobbesa, jasne barwy dominowały zaś w obrazie Jana Jakuba Rousseau. Moralisci XVIII i XIX w. zadali sobie niemało trudu, by wytłumaczyć, skąd biorą się w człowieku czyny ofiarne, a „Fakt, że te właśnie czyny domagały się w ich rozumieniu wyjaśnienia, podczas gdy zachowania egoistyczne poczytywali za zrozumiałe same przez się, zakładał milcząco pewną koncepcję człowieka”¹¹.

Podobne zastrzeżenie poczyniła uczona przy omawianiu altruizmu i różnych odmian hedonizmu. Rozpatrzenie za i przeciw każdej z tych koncepcji miało na celu wyjaśnienie nieporozumień prowadzących do uproszczeń na ich temat. Zmusza to do nieufności i krytycyzmu wobec wszelkich tez, „które w zakresie spraw tak skomplikowanych, jak sprawy ludzkiego działania, usiłują jednym kluczem otworzyć wszystkie drzwi”¹².

Natura ludzka – jakkolwiek ujmowana w dziejach etyki – nie odgrywa więc żadnej roli w kształtowaniu godności w tym sensie, w jakim opisuje ten problem M. Ossowska¹³. Natomiast długoletnie rozważania nad ocenami i normami moralnymi w różnych środowiskach ludzkich doprowadziły uczoną do przekonania, że istnieje pewna raczej skromna ich ilość o ponad grupowej powszechności. Jej zdaniem:

J. Sowa, nawet sobie nie zdajemy sprawy z tego do jakiego stopnia medycyna ufundowana jest na przesłankach aksjologicznych, w szczególności zaś medycyna stosowana; J. Sowa, dz. cyt., s. 15.

¹⁰ M. Ossowska, *Motywy postępowania...*, s. 14.

¹¹ Tamże, s. 15.

¹² Tamże, s. 148.

¹³ Dopełnienie poglądów M. Ossowskiej na ten temat może stanowić artykuł I. Lazari-Pawłowskiej, *Moralność a natura ludzka*, s. 9-29. Postulaty moralne nie znajdują logicznego uzasadnienia w twierdzeniach empirycznych o naturze ludzkiej. „Nawet najlepiej ugruntowany empirycznie zbiór twierdzeń głoszących, jakie procesy psychiczne są wspólne wszystkim ludziom, do czego ludzie dążą, czego pragną, jak reagują na określone bodźce nie jest wystarczającą podstawą budowania systemu etycznego. System etyczny musi opierać się – i faktycznie zawsze się opiera, choć bywa to przemilczane lub nieuświadomiane – na jakichś aksjologicznych założeniach. Dla zbudowania systemu etycznego uwzględniającego ludzkie pragnienia nie wystarczy stwierdzić, czego ludzie pragną; trzeba ponadto przyjąć, że należy realizować to, czego ludzie pragną itp.”; tamże, s. 17-18.

Do takich należy np. zasada wzajemności [...], czy też zasada nakazująca solidarność w stosunku do członków grupy własnej. Uporczywe powtarzanie się tego rodzaju zasad nie wiąże się jednak z ich dającą się jakoby uzasadnić słusnością, lecz ma oparcie o jakieś wspólne ludziom potrzeby, utrzymujące się w zmiennych koniunkturach społecznych¹⁴.

Maria Ossowska uznaje, że potrzeby te są wyznaczane przez elementarne stosunki społeczne obecne w każdej grupie ludzkiej oraz przez pewne własności związane ostatecznie ze wspólną ludziom strukturą organiczną, własności, które można „bez większego ryzyka zawrzeć w pojęciu natury ludzkiej”¹⁵.

Zatem nie z natury ludzkiej wyprowadza Ossowska koncepcję godności człowieka, ale odwołuje się ona do swoistego „wyrobinia etycznego”, przyjmując przy tym, że wiedzy etycznej, tak jak cnót, można się nauczyć. Sokrates wierzył przecie, że cnoty można się nauczyć, przy czym, jak zaznacza badaczka, to „nauczyć się” znaczyło co innego niż „nauczyć się” geografii. Uważała ona, że w sprawach moralnych: „trzeba rozważać wszystkie za i przeciw, dopuszczać ograniczenia reguł ogólnych, samodzielnie myśleć nie szukając jakichś punktów oparcia, które by nas od tego obowiązku zwolniły”¹⁶. Owo wyrobinie etyczne ma polegać jej zdaniem na ogólnej znajomości kierunku, w jakim należy iść i na umiejętności cieniowania w zależności od okoliczności. Wobec niepewności granic tego, co społecznie doniosłe, niepewności konieczności, sytuacji wyjątkowych, mamy do czynienia z jakimś kontinuum, w którym człowiek przez dyskusję i refleksję musi się nauczyć, gdzie stawiać granicę¹⁷. W pewnych sytuacjach patriotyzm, tolerancja, oszczędność przestają być cnotami. Ossowska przywołuje tu naukę Arystotelesa, który przyjmował istnienie takiego kontinuum zamkniętego dwoma niepożądanymi krańcami. O kulturze etycznej człowieka, według Arystotelesa, decydowała umiejętność odnalezienia punktu stanowiącego złoty środek¹⁸.

Dwa pojęcia godności

O wadze zagadnienia godności może świadczyć rozbudowana terminologia. Z jednej strony mamy takie określenia, jak „cześć”, „godność”, „dobra sława”, „dobre imię”, „szacunek”, „poważanie”, „honor”; z drugiej – „zniewaga”, „zniesławienie”, „ubliżenie”, „hańba”, „zbezczeszczenie”, „infamia”, „poniżenie”, „upokorzenie”.

Pojęcie godności ma dwie zasadnicze odmiany. Zgodnie z pierwszym ujęciem, są tacy, którzy mają godność, i tacy, którzy jej nie mają. Tę koncepcję akceptuje i analizuje M. Ossowska. W drugim ujęciu, jako takim wszystkim ludziom przysługuje godność, z tytułu ich uprzywilejowanego miejsca w przyrodzie. O godności człowieka

¹⁴ M. Ossowska, *Motywy postępowania...*, s. 316.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa 2000, s. 20.

¹⁷ Zob. tamże, s. 21.

¹⁸ Zob. tamże, s. 24.

jako takiego ma decydować np. wyposażenie go i tylko jego w duszę nieśmiertelną, w możliwość organizowania własnych popędów przez rozum czy kształtowanie własnego istnienia według uznanej przez siebie hierarchii wartości (Pico della Mirandola, Gabriel Marcel). Ta godność, o której mowa, przysługuje wszystkim i jest niestopniowalna.

Po tych wstępnych ustaleniach uczona analizuje tę godność, która nie przysługuje automatycznie człowiekowi jako takiemu, godność, którą jednym się przypisuje, a innym się jej odmawia¹⁹. Ossowska, odwołując się do wielu przykładów, m.in. zachowań ubliżających godności, proponuje przyjęcie takiej prowizorycznej definicji, iż godność posiada ten, „kto umie bronić pewnych uznanych przez się wartości, z których obroną związane jest jego poczucie własnej wartości i kto oczekuje z tego tytułu szacunku ze strony innych”²⁰. Brak godności z kolei ujawnia ten, kto rezygnując z takiej wartości, poniża sam siebie lub daje się poniżyć dla osiągnięcia jakichś osobistych korzyści.

W charakterystyce godności za istotny Maria Ossowska uznaje, podobnie jak Tadeusz Kotarbiński, element zagrożenia. Godność człowieka zwykle przejawia się w sytuacjach niebezpiecznych, pełniąc funkcję obronną. Owa charakterystyka godności ma charakter formalny, ponieważ nie wiemy, jakie wartości podlegają obronie, co w danej kulturze poniża, a co jest szczególnie cenione. Muszą to być zarazem walory uznane w danej kulturze, inaczej bowiem nie można by się spodziewać szacunku za ich obronę. To, że posługujemy się określeniem fałszywej godności czy źle zrozumianym honorem, świadczy o tym, że ludzie mają na względzie pewne określone wartości. Istnieje w różnych kulturach wielość cech, od których ludzie uzależniają posiadanie godności czy honoru – jednym godność nie pozwala pracować, innym nie pozwala próżnować; co innego ubliża kobiecie, co innego mężczyźnie, i warto tu przypomnieć przykład człowieka słusznie dumnego u Arystotelesa.

Autorka *Norm moralnych...* w swoich uwagach posługiwała się oprócz pojęcia godności pojęciem honoru, uznając możliwość zamiennego zastosowania tych terminów, ponieważ postępowanie z honorem, jak i zachowanie się z godnością, implikują wielką

¹⁹ I. Lazari-Pawłowska, nawiązując do rozróżnienia dwóch rodzajów godności w twórczości M. Ossowskiej, określa koncepcję – w której człowiek odznacza się godnością lub nie w zależności od indywidualnych cech i sposobów postępowania – koncepcją selektywną. Natomiast drugą, w której godność jest walorem wspólnym wszystkim ludzi, nazywa koncepcją egalitarną. Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Kręgi ludzkiej wspólnoty*, [w:] *taż, Etyka. Pisma wybrane*, s. 20. Wydaje się rzeczą dyskusyjną, czy rzeczywiście koncepcja godności M. Ossowskiej ma charakter selektywny. Określenie to stwarza niebezpieczeństwo rozumienia selekcji jako instrumentu w stosunku do drugiego człowieka, szczególnie w sytuacji, gdy dotyczy to jednostki niebędącej w stanie osiągnąć statusu osobowego. Maria Ossowska wielokrotnie wypowiadała się bardzo krytycznie przeciwko instrumentalnemu traktowaniu człowieka. Argumentem przydatnym w polemice z I. Lazari-Pawłowską może być tekst Z. Szawarskiego dotyczący propozycji wprowadzenia trzech kategorii osób: przyszłych, obecnych i przeszłych. Klasyfikacja ta obejmowała cały cykl ludzkiego życia i również brała pod uwagę pewną szczególną relację względem istot, które nie są zdolne do działań moralnych i wobec tego nie spełniają podstawowego warunku bycia osobą. Zob. Z. Szawarski, *Jak imia człowiek? Etyka i problemy opieki terminalnej*, „Etyka”, 34 (2001), s. 116-117.

²⁰ M. Ossowska, *Normy moralne...*, s. 56-57.

wrażliwość na ocenianie nas przez innych. Dla M. Ossowskiej „godność” i „honor”, w sensie metodologicznym, to terminy niekompletne, tzn. nabierają znaczenia użyte w jakimś kontekście: „Nie należy pytać, co to jest godność ani co to jest honor, natomiast można pytać, co to znaczy, że ktoś zachował się z godnością, czy też ujął się honorem”²¹. Zdaniem uczoney oba te terminy bywają definiowane przez cechy czysto formalne i w obu jest jakaś treść konkretna. Ta treść konkretna jest wydatniejsza w wyrażeniu „honor”, które dotyczy określonej ideologii rycerskiej, w związku z czym wolno nam traktować honor jako godność związaną z pewnym określonym rodzajem dóbr: odwagą, obowiązkiem dotrzymywania słowa, walką według pewnych reguł gry. Zarówno postępowanie zgodne z honorem, jak i zachowanie się z godnością implikują wielką wrażliwość na to, jak się wygląda w cudzych oczach: „Nie ma tu więc jakichś różnic zasadniczych, poza bardziej niezmienną treścią pojęcia honoru, wyznaczoną historycznie, a bardziej urozmaiconą treścią pojęcia godności, która zmieniać się może wraz z kulturą, a w ramach jednej kultury z różną pełnioną w niej rolą społeczną”²². W obu wypadkach, jak zauważa uczona, wchodzą w grę pewne momenty estetyczne, pewne zachowania symboliczne, pod którymi kryje się pewna treść. Ossowska powołuje się tutaj na przykład z europejskiego kręgu kulturowego, w którym spoliczkowanie kogoś odczuwa się jako szczególnie poniżenie.

Miej godność i szanuj cudzą

Koncepcja godności M. Ossowskiej, odzwierciedlona w dwuczłonowej dyrektywie „Miej godność i szanuj cudzą”²³ podkreślającej nakazowość szacunku względem drugiego człowieka, znajduje oddźwięk w stosunku uczoney do problemu kary śmierci, wartości indywidualizmu, wzoru demokracji czy etosu naukowca.

Uczona w nawiązaniu do norm moralnych broniących naszego biologicznego istnienia wskazała na odstępstwa od owej dyrektywy. Każdy zakaz moralny można sformułować w postaci nakazu. Nakaz szanowania życia ludzkiego wolno traktować, jej zdaniem, jako odpowiednik zakazu „nie zabijaj”. Jednakże, według uczoney, pozytywna forma zawiera coś więcej, wydaje się szersza. Mieści się bowiem w niej nie tylko kwestia zadawania śmierci, ale i kwestia pewnej formy szacunku dla naszego biologicznego istnienia, uchylająca bezwzględnie proceder torturowania czy jakiegokolwiek formy okaleczania człowieka²⁴.

²¹ Tamże, s. 61.

²² Tamże, s. 62.

²³ Tamże, s. 70.

²⁴ Zdaniem M. Ossowskiej „Pod względem logicznym jest rzeczą raczej obojętną, czy operujemy zakazami, czy nakazami. [...] Nie jest to jednak sprawa całkowicie obojętna dla klimatu, w jakim chcemy przebywać. Nakazy brzmią na ogół łagodniej, mniej apodyktycznie [...]. Powszechna przewaga zakazów nad nakazami bywa tłumaczona tym, że normę etyczną formułuje się zwykle

Zgodnie ze wzorem projektowanym przez M. Ossowską, demokrata to ktoś mający aspiracje perfekcjonistyczne, otwarty umysł, dyscyplinę wewnętrzną, tolerancyjny, aktywny, odznaczający się odwagą cywilną i uczciwością intelektualną, krytycyzmem, odpowiedzialnością za słowo – zatem ktoś, kto posiada hierarchię wartości i konsekwentnie ją realizuje²⁵. Wzorcowy demokrata musi odznaczać się również pewną dyspozycją o wielkiej doniosłości, dyspozycją, którą M. Ossowska określa jako uspołecznienie związane z umiejętnością współdziałania. To współdziałanie może być realizowane jedynie przy przestrzeganiu zasady poszanowania ludzkiego indywidualizmu i w takim ustroju, który szanuje ludzkie aspiracje do osobistego doskonalenia według własnych, a nie narzuconych wzorów, który szanuje wolność osobistą, wolność przekonań i sferę prywatności²⁶. Problem ten rozwija uczone, krytykując konformizm i podkreślając konieczność liczenia się z tymi regułami moralnymi, które zalecają kształtowanie własnej osobowości. W uwagach na temat łagodzącej roli norm moralnych w konfliktach społecznych podkreśla, że od tego typu charakterystyki uchylają się dwie grupy reguł – normy dotyczące ludzkich uprawnień i zalecenie kształtowania własnej osobowości według pewnego wzoru: „Lista uprawnień człowieka nie kieruje się względem na usuwanie tarć we współżyciu, kieruje się szacunkiem dla człowieka jako takiego”²⁷. Konformizm jednostki, który może być pożądanym w systemach totalitarnych, prowadzi do zubożenia osobowości, co stoi w jawnej sprzeczności z pewną tradycją moralną; „Bogaty zaś rozwój osobowości jest ideałem uporczywie powtarzającym się przez dzieje” – podkreśla uczone²⁸.

We wzorze naukowca M. Ossowska nawiązuje do postawy badacza, uprawiającego ciągle czynną, surową samokontrolę, do postawy, którą Władysław Witwicki określał postawą czuwania i która miała stanowić o godności badacza. Wyrażała ona w intencji Ossowskiej szacunek dla prawdy naukowej, dla wiedzy i jej odbiorców – miała odznaczać się wiarygodnością. W twórczości tej uczonej można dostrzec ujmowanie racjonalności jako wartości. Ta uwaga dotyczy szczególnie jednego z wariantów racjonalności: „Rządzimy się rozumem, jeżeli zdolni jesteśmy do formułowania i uzasadniania naszych przekonań nie fałszując tych procesów dla uzgadniania ich z naszymi potrzebami i upodobaniami, tam gdzie nasze interesy są zaangażowane”. Dalej Ossowska dodaje z żalem – „Jak wiadomo różne współczesne teorie psychologiczne podważają naszą ufność w to, czy miewamy często do czynienia z tak rozumianym

pod wpływem przekroczeń, a kara i potępienie odgrywają społecznie większą rolę niż nagroda i pochwała”; tamże, s. 30-31.

²⁵ Zob. też, *Wzór demokracji. Cnoty i wartości*, Lublin 1992, s. 15-24.

²⁶ Zob. tamże, s. 29.

²⁷ Tamże, *Normy moralne...*, s. 162.

²⁸ Tamże, *Podstawy nauki o moralności*, Wrocław 1994, s. 375.

rządzeniem się rozumem u człowieka²⁹. Miało to wyraźny związek z jej stanowiskiem dotyczącym obecności wartościowania w nauce³⁰.

Godność a osobowość

Pojęcie godności bywa wiązane z pojęciem osobowości. Koncepcja osobowości jest pojmowana rozmaicie. Każdy posiada osobowość w tym sensie, że ma pewne rysy indywidualne. W innym znaczeniu osobowość nie przysługuje każdemu. Zdaniem M. Ossowskiej ma ją tylko ten, kto ukształtował swoje „ja” wokół pewnego „pionu”, wokół pewnych zhierarchizowanych wartości. Zatem „przypisanie komuś osobowości jest w tym wypadku wyrazem uznania”³¹. Zarazem osobowość w obu znaczeniach jest w pewnym stopniu niezależna od fizycznego „ja” człowieka. Nie kończy się ona ze śmiercią, trwa w pamięci o zmarłym, w dążeniu do pośmiertnej sławy i znajduje swój wyraz w żądaniu szacunku dla ciał zmarłych, uznanie osobowości stanowi rozwinięcie dyrektywy szacunku dla osoby. Zdaniem uczoney, posiadanie osobowości w znaczeniu zabarwionym uznaniem wydaje się niezbędne dla posiadania godności. Dodatkowym i ważnym elementem w tak rozumianej osobowości jest gotowość obrony uznanych przez siebie wartości, gotowość poświęcenia czegoś dla ich zachowania. Osobowość stanowi więc pewną umiejętność realizacji postawy godnościowej. Proces kształtowania osobowości przez człowieka stanowiłby, w jej rozumieniu, osiągnięcie poziomu moralnego; można by zaryzykować stwierdzenie, że im pełniejsza osobowość człowieka, tym dojrzsza jego moralność. Osobowość stanowiłaby gwarancję realizacji i obrony wartości, cnót, dawałaby poczucie godności, moralną samoakceptację, ale też stanowiłaby o jakości relacji z innymi ludźmi³².

Można by sobie postawić pytanie, czy książka Marii Ossowskiej *Normy moralne. Próba systematyzacji* oprócz posiadania waloru porządkującego, nie wskazuje również na rolę norm moralnych jako systemu ochrony osobowości człowieka. Dotyczy przecież norm stojących na straży obrony biologicznego istnienia, godności, niezależności, prywatności, zaufania, sprawiedliwości oraz zasad zgodnego współdziałania, cnót organizujących życie zbiorowe (wzajemność i solidarność), cnót osobistych i cnót praktycznych, takich jak: dokładność, metodyczność, rzetelność, przezorność, roztropność, wytrwałość, oszczędność, umiarkowanie, zapobiegliwość, sumiennność, wstrzemięźliwość, a także pracowitość.

²⁹ Tamże, *Motywy postępowania*, s. 43. Zob. też K. Szaniawski, *Racjonalność jako wartość*, [w:] tenże, *O nauce, rozumowaniu i wartościach. Pisma wybrane*, red. J. Woleński, Warszawa 1994, s. 537-538.

³⁰ Zob. J. Dudek, *Rola wartościowania w procesie nauczania*, [w:] *Edukacja a wizje świata*, red. J. Kwapiszewski, Słupsk 2002, s. 108-118.

³¹ M. Ossowska, *Normy moralne...*, s. 56.

³² Zob. tamże.

Godność jako wyraz mocy

Maria Ossowska, uznając różnorodność tego, co w kulturach uważa się za zaszczytne, a co za poniżające, poszukuje pewnych wspólnych własności w tych zachowaniach czy dyspozycjach, które budzą szacunek, i tych wywołujących pogardę. Nawiązuje do poglądów T. Hobbesa, twierdząc że niewątpliwie „Zaszczytne jest wszelkie posiadanie, działanie czy cecha, która jest dowodem i oznaką mocy”³³. Wielkoduszność, szczodropliwość, nadzieja, odwaga, ufność przynoszą zaszczyt, ponieważ wypływają z poczucia siły. Natomiast małoduszność, skąpstwo, bojaźliwość, nieufność przynoszą dyshonor. Uczona uchyla kojarzenie mocy z przemocą, akceptując związek godności z mocą rozumianą w sensie potencji. Potwierdzają to przykłady używania słowa „godny” z dookreśleniem, czego jest godny, np. „człowiek godny najwyższego stanowiska”. Godność należy tu rozumieć jako zdatność, a każda zdatność rozszerza moc człowieka. Ossowska powołuje się na inne przykłady, które zdają się potwierdzać związek godności z mocą: posłuszeństwo posunięte aż do rezygnacji z własnego rozeznania pomniejsza ludzką godność, nasza moc doznaje tu bowiem wyraźnego ograniczenia; podobnie ogranicza ją pozbawienie człowieka możliwości decydowania w sprawach, w których jest zainteresowany i kompetentny, albo pozbawienie go jakichś uprawnień. Analogicznie, dowodem słabości byłby oportunizm, który świadczy o tym, że człowiek rezygnuje ze swoich wartości, z własnych przekonań, tracąc twarz w imię zachowania bezpieczeństwa, spokoju, wygody czy korzyści.

Deprecjacja moralna

Zdaniem M. Ossowskiej godność człowieka mogą obniżać nie tylko wykroczenia natury moralnej i nie wszystkie wykroczenia przeciwko moralności są uważane za degradujące. Człowieka degraduje kłamstwo czy tchórzostwo jako wyraz słabości. Jednocześnie istnieją przykłady, w których degradacja wiąże się ze sprawami pozamoralnymi, np. brak jakichś kwalifikacji intelektualnych może być poczytywany za bardziej degradujący niż defekty uważane za moralne. Warto w tym miejscu przytoczyć komentarz M. Ossowskiej na temat czynów degradujących moralnie człowieka. Wyrabiając w kimś godność, musimy rozniecać jego ambicję i uczyć go wstydu:

Dobrze robi ten, kto oducza ludzi od kradzieży czyniąc z niej coś degradującego [...]. Jakkolwiek ta motywacja może mieć skutki rozmaite, stanowi ona silne oparcie dla moralisty. Wskazywanie na efekty społeczne kłamstwa czy na krzywdę ludzką w wypadku kradzieży nie wystarczy [...] i dopiero uczynienie obu spraw sprawami godności może dać pożądane dla wychowawcy efekty³⁴.

³³ T. Hobbes, *Lewiatan czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, przeł. C. Znamierowski, Warszawa 1954, s. 79.

³⁴ M. Ossowska, *Normy moralne...*, s. 71.

Maria Ossowska, używając sformułowania „wyrobić” w kimś godność, po raz kolejny daje wyraz swojemu przekonaniu, że godność to kwestia wypracowania i kształtowania pewnej postawy, a nie kwalifikacji gatunkowej czy biologicznych własności natury ludzkiej³⁵.

Cnoty osobiste a godność

W związku z koncepcją godności jako wyrazu mocy, którą prezentuje T. Hobbes, M. Ossowska nawiązuje do pewnej tradycji klasyfikacji cnót zapoczątkowanej przez tego filozofa. Cnoty osobiste bądź zdołające z jednej strony oraz cnoty obywatelskie, które uzdalniały człowieka do pokojowego współżycia z drugiej. Szczególnie bliski M. Ossowskiej jest podział cnót przeprowadzony przez Eugène'a Dupréela. Wyróżnił on cnoty prowadzące do dobrych uczynków i cnoty honoru, przy czym nie zakreślił ściślej granicy między nimi. Na przykład odwaga, zaliczona do cnót honoru, może mieć dodatnie skutki społeczne, podobnie jak prawdomówność czy skromność. Uczona podkreśla różnice w formie zachodzące między normami zalecającymi cnoty osobiste, które brzmią raczej doradczo, a normami stojącymi na straży pokojowego współżycia, które brzmią raczej roszczeniowo. Tę różnicę ilustruje dyrektywa „Miej godność i szanuj cudzą” – posiadanie godności bowiem możemy tylko zalecać, podczas gdy szanowania cudzej możemy się domagać. Również komponenty wyrzutów sumienia różnią się w wypadku przekroczenia norm pierwszych i drugich. Wstyd dominuje u tego, kto stracił twarz, natomiast w wypadku sprawianego komuś cierpienia, dominuje oburzenie. Maria Ossowska powołuje się tu na fenomen wstydu, który bywał określanym bolesnym uprzytomnieniem sobie własnej bezwartościowości (Bernard de Mandevill), bądź postępowania, które obniża nas w oczach naszych bliźnich (np. Duncan MacDougall)³⁶. W związku z płynnością rozróżnienia cnót obywatelskich i cnót osobistych uczona stawia pytanie, które wydaje się bardzo istotne dla zrozumienia idei godności w jej twórczości: „czy nie mamy tu do czynienia nie tyle z dwoma rodzajami cnót, ile z dwoma rodzajami postaw oceniających, które możemy zajmować w stosunku do tego samego przedmiotu”³⁷. Autorka *Norm moralnych* powołuje się na uwagę Johna S. Milla, że motyw czynu może nie odgrywać żadnej roli w jego ocenie, ale nie jest obojętny dla oceny sprawy, i pyta, czy w związku z tym nie mamy do czy-

³⁵ Pewne podobieństwa można dostrzec w twórczości I. Lazari-Pawłowskiej, która mówiąc o trzech rodzajach argumentacji na rzecz pożądanego wychowawczo postępowania (motywacja pragmatyczna, motywacja perfekcjonistyczna, motywacja prospołeczna), odrzuca argumentację pragmatyczną związaną z „opłacalnością” postępowania jako pozamoralną, na której nie można oprzeć moralności, na rzecz motywacji perfekcjonistycznej i prospołecznej. Zob. I. Lazari-Pawłowska, *Dlaczego żyć godnie?* [w:] *Przemiany moralne*, red. B. Suchodolski, Wrocław 1983, s. 37.

³⁶ Zob. M. Ossowska, *Normy moralne*, s. 64.

³⁷ Tamże, s. 208.

nienia z podobnym zjawiskiem w wypadku rozróżnienia dwóch rodzajów cnót. Zatem przedmiotem oceny byłby zawsze człowiek: jego intencje i skutki czynów ze względu na własne bądź cudze dobro. Zaciera się wówczas zakres między cnotami osobistymi i obywatelskimi. Prawdopodobność to dyspozycja cenna dla komunikowania się ludzi, ale można ujmować ją jako wyraz zaszczytnej mocy ujawnionej przez prawdopodobnego; tym bardziej, że kłamstwo uchodzi powszechnie za broń słabych. Prawdopodobność byłaby dla nas cnotą obywatelską i cnotą osobistą. Jednocześnie uczona podkreśla, że godność czy skromność należą wyraźnie do cnót, które dotyczą osoby, a nie są zależne od efektów społecznych: „Efekty społeczne nie zawsze są proporcjonalne do trudności, które działający miał do przezwyciężenia. Te zaś trudności niejednokrotnie [...] wpływają na jego zasługę, którą mierzą się jego cnoty osobiste”³⁸. Cnoty osobiste, chociaż nie są cenione ze względu na swoje efekty społeczne, to stanowią pewną gwarancję posiadania cnót obywatelskich.

Związek godności z osobą

Jak sugeruje Maria Ossowska, postulat szanowania w człowieku jego osoby wymaga uwyrażnienia treści tego pojęcia. Wskazuje, że łacińskie słowo *persona* stanowiło odpowiednik greckiego terminu *prosopon*. Ten wyraz oznacza tyle co *maska*, *rola* czy *funkcja*. Maska odpowiadała roli, jaką się odgrywa czy funkcji, jaką się spełnia; rola i funkcja z kolei decydowały o naszej godności w sensie prestiżu. Epiktet, na co zwróciła uwagę Ossowska, często przyrównywał człowieka do aktora i to właśnie stoikom należy przypisać szerzenie szacunku dla osoby:

Pamiętaj, że jesteś aktorem grającym rolę w widowisku scenicznym, a do tego w takim widowisku, jakie spodobało się dramaturgowi ułożyć: w krótkim – jeżeli krótkie, w długim – jeżeli długie. Jeżeli chciał, żebyś grał rolę żebraka, staraj się i tę rolę po mistrzowsku odegrać. I tak samo się staraj, kiedy ci powierzy rolę chromego, monarchy albo szarego obywatela. Twoją bowiem jedynie jest rzeczą powierzoną ci rolę odegrać pięknie³⁹.

Maria Ossowska, wiążąc w swojej koncepcji godności postulat szacunku z pojęciem osoby, powołuje się na pracę Marcela Maussa *Socjologia i antropologia*, w której w rozdziale poświęconym pojęciu osoby podkreślona została rola nauki stoików w kształtowaniu poszanowania samego siebie. W jego ujęciu słowo „prosopon” miało ten sam sens, co „persona”, „maska”. Mogło jednak oznaczać również indywiduum,

³⁸ Tamże, s. 209.

³⁹ Epiktet, *Encheiridion*, przeł. L. Jachimowicz, wstęp i oprac. J. Gajda-Krynicka, Kraków 1997, s. 57-58. Jak wyjaśnia J. Gajda-Krynicka, metaforyka sceny pojawia się często w pismach Epikteta, oprócz metaforyki uczyty, podróży, igrzysk. Dramaturg, podobnie jak sternik, to – jej zdaniem – Bóg, decydujący o losie człowieka i wyznaczający mu rolę w swoim scenariuszu przedstawienia; tamże, s. 91.

którym każdy jest lub chciałby być, jego charakter, prawdziwe oblicze. Mogło oznaczać też osobowość ludzką, a nawet boską, co zależało od kontekstu. Rozciągając słowo „prosopon” na jednostkę, na jej niczym nieosłoniętą naturę, na każdą oderwaną maskę, zachowuje ono także sens czegoś sztucznego: sens tego, „co należy do intymnej sfery osoby, i sens tego, co jest związane z indywiduum”⁴⁰. Mauss dostrzega również ewolucję tego pojęcia, którego znaczenie objęło w końcu także świadomość samego siebie jako osoby moralnej. Na rozwój pojęcia osoby miała wpłynąć koncepcja osobowości prawnej w prawie rzymskim, w którym niewolnik pozbawiony jej początkowo, z czasem tę osobowość uzyskał⁴¹. Należy zaznaczyć, że Ossowska – i to już znacznie wcześniej, niż wyżej wymieniony autor – zwróciła uwagę na znaczenie stoicyzmu, określając go mianem filozofii dumy. Warto podkreślić, że aksjologia stoików była przedmiotem jej dysertacji doktorskiej obronionej w 1921 r., a opublikowanej we fragmentach w 1923 r.

Maria Ossowska wskazuje na założenie (jej zdaniem mało doceniane), że dobrem i złem może być tylko coś zależnego od nas. W związku z tym:

konsekwencje płynące z uzależnienia od nas dobra i zła są dla stoików charakterystyczne. Uzależnienie to pozwala mędrcomi górować nad losem. Dobro swoje sam sobie zawdzięcza, a zła nikt mu wyrządzić nie może. [...] By zapewnić sobie możliwość zdobycia wszystkiego czego pragnie, stoik uczy się chcieć tego, co mieć może⁴².

W *Podstawach nauki o moralności* Ossowska dopowiada, że dóbr, które ceni stoik, naprawdę nikt mu nigdy odebrać nie może: „Można pozbawić człowieka majątku, można go wysłać na wygnanie, można go wtrącić do więzienia, ale nie można go pozbawić możliwości zachowania się z godnością [...]. Wartość moralna jest w każdych warunkach osiągalna i tylko ona tą własność posiada”⁴³. Z nauki stoików uczona wyprowadza wniosek, że bycie osobą polega na odegraniu roli czy też spełnieniu funkcji człowieka, a właściwa realizacja tego zadania miała być miarą szacunku. Użyte tu określenie „osoba” należy rozumieć nie jako kategorię filozoficzną, znacznie późniejszą, ale jako termin o znaczeniu psychologiczno-moralnym zinterpretowany w ten sposób przez Marię Ossowską.

Nasuwa się tu refleksja dotycząca postawy samej uczonej, która przede wszystkim realizowała się w roli człowieka nauki jako nadrzędnej w stosunku do innych ról. Stąd afirmacja wartości nauki, aktywności poznawczej, indywidualizmu, racjonalności i krytycyzmu naukowego. Program naukowy M. Ossowskiej był wyrazem intelektualnej walki o prawo do traktowania nauki i – szerzej – poznawczej działalności człowieka

⁴⁰ M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, przeł. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 1973, s. 518.

⁴¹ Zob. M. Ossowska, *Normy moralne...*, s. 66.

⁴² *Taż*, *Zarys aksjologii stoickiej*, [w:] *taż*, *O człowieku, moralności...*, s. 67.

⁴³ *Taż*, *Podstawy nauki o moralności*, s. 233.

jako jednej z najwyższych wartości⁴⁴. Dla niej również pewnym rodzajem wartości stała się psychika ludzka ze swoją złożonością oraz niepowtarzalnością i ludzki indywidualizm, czemu wielokrotnie w swojej twórczości dawała wyraz.

Podsumowanie – koncepcja osoby

Godność w ujęciu Marii Ossowskiej stanowi postawę nakierowaną na obronę uznanych przez siebie wartości – jest to wartość wtórna, nie w sensie podrzędności, ale ujmowana jako pochodna od tych wartości, których obronę nakazuje nam nasza postawa godnościowa. Pojęcie godności jest formalne i niekompletne, ponieważ dopiero w konkretnej treści nabiera pełnego kształtu. Godność jest miarą naszej mocy jako naszych możliwości, jest „zdatnością” do spełniania określonych funkcji i określa nasze poczucie wartości. Ma charakter nabyty, tzn. jest to pewnego rodzaju wyrobienie etyczne, znajomość ogólnego kierunku, to specyficzna umiejętność, której możemy się nauczyć. Nie można jej wyprowadzić z jakiegokolwiek koncepcji natury, ponieważ, zdaniem M. Ossowskiej, ani uznanie założeń hedonizmu, ani egoizmu, ani altruizmu, ani teorii potrzeb nie warunkuje postawy godnościowej.

Osobowość, która odnosi się do godności ludzkiej, stanowi o naszej indywidualności jako o niepowtarzalnej umiejętności realizacji postawy godnościowej. Zatem, gdybyśmy nie posiadali osobowości w tym poza fizycznym wymiarze, tzn. gdybyśmy nie przekraczali naszej biologicznej natury, to nie osiągnęlibyśmy godności⁴⁵.

Osobą natomiast jest ten człowiek, który właściwie pełni rolę człowieka, co uprawnia go do szacunku ze strony innych oraz poczucia własnej wartości. W twórczości Marii Ossowskiej pytanie o człowieka jest pytaniem o to, kim się człowiek staje, jakie wartości wybiera i których wartości gotów jest bronić.

⁴⁴ Zob. K. Kiciński, *Posłowie*, [w:] M. Ossowska, *O człowieku, moralności...*, s. 584.

⁴⁵ Ten pogląd zbliża poglądy M. Ossowskiej do poglądów R. Ingardena, dla którego „Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastania ponad nią człowieczeństwa i rolę człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie [podkr. J.D.] człowiek zapada się z powrotem i bez ratunku w swoją czystą zwierzęcość, która stanowi jego śmierć”. R. Ingarden, *Księżeczka o człowieku*, Kraków 1975, s. 30.

Paweł Łącki
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza

Godność człowieka w etyce współczesnej. Przykład Otfrieda Höffego



Uwagi wstępne

Przekonanie o wewnętrznej wartości człowieka stoi u podstaw politycznego projektu nowożytności, który swój paradygmatyczny wyraz znajduje w prawach człowieka. Paradoksalnie, uznaniu centralnego normatywno-legitymizacyjnego znaczenia pojęcia godności człowieka w prawie międzynarodowym i konstytucyjnym państwie prawa¹ oraz uznaniu jego oczywistości w przestrzeni debaty publicznej (pomimo panującego pluralizmu światopoglądowego) nie odpowiada rola, jaką kategoria godności człowieka pełni we współczesnej refleksji teoretycznej. Wprawdzie można wskazać liczne próby filozoficznego namysłu nad tym pojęciem, nie zmienia to jednak faktu, że nie należy ono do szczególnie eksponowanych tematów etyki filozoficznej² oraz że jego znaczenie uchodzi nierzadko za sporne i niejasne³.

Stąd też, nawiązując do prowokacyjnych słów jednego z najbardziej wpływowych współczesnych krytyków nowożytności – Alasdaira MacIntyre’a – dotyczących praw człowieka⁴, można zapytać, czy oczywiste w praktyce przekonanie o godności człowieka nie jest jedynie nieuzasadnionym przesądem nowożytności? Czy nowożytność na podstawie uznanych przez siebie przesłanek jest w stanie uzasadnić normatywną prawdę, na bazie której istnieje? Niniejsze rozważania nie mają ambicji odpowiedzi na te fundamentalne pytania, ale w kontekście tego pytania zostanie przedstawione,

¹ Np. *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka* (1948), preambuła; *Konstytucja Republiki Federalnej Niemiec* (1949), art. 1 ust. 1; *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej* (1997), art. 30.

² Por. O. Höffe, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, [w:] O. Höffe, L. Honnefelder, J. Isensee, P. Kirchhof, *Gentechnik und Menschenwürde*, Köln 2002, s. 111.

³ „Der Begriff der M[enschenwürde] ist unscharf. [...] er lässt sich [...] gegenwärtig nicht eindeutig bestimmen. Umstritten ist sowohl, was die Würde des Menschen ausmacht, als auch die Frage, wie eine spezifische Würde zu begründen sei”. Ch. Schwarke, hasło: *Menschenwürde*, [w:] *Wörterbuch philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, red. A. Franz, W. Baum i K. Kreutzer, Freiburg-Basel-Wien 2003, s. 265.

⁴ Por. „every belief in them [human rights - P.L.] is one with belief in witches and in unicorns”, A. MacIntyre, *After Virtue*, wyd. 2, Notre Dame, Indiana, 1984, s. 69.

na przykładzie twórczości Otfrieda Höffego, wybitnego etyka niemieckiego, miejsce kategorii godności człowieka i jej rozumienia w filozofii współczesnej.

Najpierw omówione zostanie rozumienie pojęcia godności ze wskazaniem racji jej przysługiwania człowiekowi. Racji, którą według Höffego, jest zdolność do moralności. Następnie zanalizowane zostanie ujmowanie człowieka jako istoty moralnej i samej moralności w twórczości niemieckiego filozofa, wreszcie omówiona zostanie problematyka zakresu przysługiwania godności i jej rola w koncepcji praw człowieka Höffego.

Pojęcie godności

Przytoczona wyżej konstatacja poboczności problematyki godności w rozważaniach filozoficznych pochodzi od samego Höffego, co więcej, potwierdza swoją prawdziwość również w odniesieniu do jego twórczości. Kategoria ta nie zajmuje faktycznie centralnego miejsca w jego rozważaniach etycznych⁵. Zarazem jednak *explicite* uznaje on godność człowieka⁶ i jej centralne znaczenie dla moralności⁷. W zgodzie z dość powszechnie współcześnie przyjmowanym stanowiskiem, pisząc o godności człowieka wprost nawiązuje do filozofii Immanuela Kanta. O filozofii królewieckiego myśliciela mówi jako o szczytnej nowożytnej filozofii moralnej⁸, „szczytnej myślenia antropocentrycznego”⁹ a jego samego nazywa „wybitnym myślicielem godności człowieka”¹⁰. To właśnie Kant miał rozwinąć w sposób „najbardziej przekonujący”¹¹ moralne uzasadnienie godności człowieka.

Höffe uważa, że idea godności człowieka ma ponadkulturowy¹² oraz filozoficzny charakter. Uznaje wprawdzie, że istotne znaczenie dla rozwoju tej idei w kulturze zachodniej miało chrześcijaństwo, m.in. dorobek średniowiecznych teologów, którzy

⁵ Wprost temu zagadnieniu Höffe poświęcił uwagę stosunkowo późno i to przy okazji zagadnień z etyki szczegółowej (bioetyki), w których rozważania natury ogólnofilozoficznej podporządkowane są kwestiom szczegółowym. Ponadto napisał lapidarne hasło *Menschenwürde* w wydanym przez siebie *Lexikon der Ethik*, red. O. Höffe, München 2002, s. 169-170. Charakterystyczne, że w monografii poświęconej I. Kantowi, pisząc o różnych sformułowaniach imperatywu kategorycznego, formułę mówiącej o autoteliczności człowieczeństwa, poświęca jedno zdanie. Zob. *Immanuel Kant. Leben Werk Wirkung*, wyd. 6, 2004, s. 185.

⁶ Stwierdza m.in., że człowiek to „als einzige (empirisch bekannte) Wesen, das intrinsischen Wert hat”, O. Höffe, *Demokratie im Zeitalter der Globalisierung*, wyd. 2, München 2002, s. 304.

⁷ Godność człowieka to „ein höchstes Moral- und Rechtsprinzip, ein höchstes Sollen”, tenże, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 127.

⁸ Tenże, *Medizin ohne Ethik?*, Frankfurt am Main 2002, s. 64.

⁹ Tenże, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, Frankfurt am Main, 1993, s. 214.

¹⁰ Tenże, *Medizin ohne Ethik?*, s. 64.

¹¹ Tenże, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 127.

¹² Aby odeprzeć tezę o relatywnym, ograniczonym do kultury zachodu, charakterze pojęcia godności człowieka, Höffe wskazuje, że w pismach klasyka konfucjanizmu Mong Dsi z czwartego stulecia przed Chr. znajduje się idea godności człowieka, zob. tamże, s. 124.

w ramach rozważań chrystologicznych określili osobę jako istotę moralną i jako taką odznaczającą się godnością¹³. Sama jednak kategoria jest przedchrześcijańska i ma „świecki” charakter, zarówno jeśli chodzi o treść, jak i sposób uzasadnienia. To jednakże, nie ma podważać możliwości jej religijnego rozumienia. Odnosząc się do filozoficznego charakteru tej kategorii, Höffe zaznacza że nie jest związana koniecznie z jakimiś koncepcjami metafizycznymi.

Podkreślanie uniwersalności, filozoficznego (niereligijnego) a zarazem niemetafizycznego rozumienia godności jest charakterystyczne dla sposobu uprawiania filozofii moralnej przez Höffego. Z jednej strony przedmiot jego rozważań cechuje się tematyicznym maksymalizmem (np. normatywna, uniwersalistyczna teoria praw człowieka), z drugiej deklaruje on nierzadko strategię filozoficznej skromności polegającą na „pracy z niewielkim bagażem filozoficznym”¹⁴. W ten sposób stara się uwzględnić pluralizm współczesnych społeczeństw i wymóg otwartości na dyskurs międzykulturowy. Podkreślanie niereligijnego i „niezachodniego” charakteru idei godności jest o tyle, zdaniem Höffego, ważne, że w innym razie trzeba by „wszystkich niereligijnych ludzi i niezachodnie kultury zwolnić z wymagań związanych z godnością człowieka”¹⁵.

Höffe normatywnie pojmuje godność człowieka: jest ona zasadą moralną, powinnością (*Sollen*), bezwzględnie wiążącym imperatywem. Nie da się jej uzasadnić w oparciu jedynie o to, co jest. Niemiecki filozof *explicite* krytykuje etyczną koncepcję Emmanuela Levinasa stwierdzając, że nie da się uzasadnić godności człowieka poprzez „interpretację konkretnych istot, noszących ludzkie oblicze”¹⁶. Doświadczenie twarzy drugiego jako czegoś, co „zasługuje na nienaruszalną godność”, zakładałoby, że w to doświadczenie „wnosi się” już zasadę godności człowieka¹⁷. Zdaniem tego myśliciela godność nie jest „empiryczną rzeczywistością”¹⁸, ale godność odnosi się do tej rzeczywistości w ten sposób, że cechy biologiczne określają jej zakres zastosowania, czyli „zbiór tych istot, które zasługują na niebiologicznie ugruntowaną zasadę godności człowieka”¹⁹. Można zatem stwierdzić, że pojmowanie godności przez Höffego naznaczone jest charakterystycznym dla filozofii pokantowskiej rozdziałem bytu i powinności. Godność eksplikowana jest na gruncie filozofii praktycznej, ta zaś jest niezależna od filozofii bytu.

¹³ Tenże, *Vernunft und Recht. Bausteine zu einem interkulturellen Rechtsdiskurs*, Frankfurt 1996, s. 84.

¹⁴ Tenże, *Den Staat braucht selbst ein Volk von Teufeln. Philosophische Versuche zur Rechts- und Staatsethik*, Stuttgart 1988, s. 57.

¹⁵ Tenże, *Zur menschlichen Würde bei Regeneration, Organersatz und Stammzellforschung. Moralphilosophische Erwägungen*, [w:] *Heilkunst, Ethos und die Evidenz der Basis. Medizinethische Diskurse über werdendes menschliches Leben in exogener Einflussnahme*, red. P.-A. Möller, Frankfurt am Main u.a. 2002, s. 54.

¹⁶ O. Höffe, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 112-113.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 117.

¹⁹ Tenże, *Medizin ohne Ethik?*, s. 77.

Od strony metodycznej niemożliwe jest „ostateczne ugruntowanie w ścisłym znaczeniu”²⁰, ponieważ charakter zasady godności człowieka nie dopuszcza bezpośredniego dowodu. Jest ona „oczywistą, zrozumiałą samą z siebie prawdą”²¹; podstawową zasadą moralną, aksjomatem, który sam jest podstawą wszelkich innych zasad²². Höffe pojmuje aksjomat, na gruncie filozofii, jako zdanie, które nie podlega sensownemu wątpieniu, a samo stanowi warunek możliwości innych zdań. Aksjomatyczność zasady godności człowieka wyjaśnia poprzez porównanie z zasadą niesprzeczności jako negatywnym warunkiem możliwości myślenia i poznawania²³. Zasada godności człowieka znajduje się na „logicznie, a nie moralnie wyższym poziomie” w stosunku do innych zasad moralnych, w ten sposób, że je uzasadnia²⁴, stanowiąc „najwyższą zasadę moralności i prawa, najwyższą powinność”²⁵, „zasadę przewodnią dla prawa i moralności”²⁶. Przy czym uzasadnienie, o którym mówi Höffe, należy rozumieć właśnie na zasadzie bycia koniecznym, uniesprzeczniającym logicznym warunkiem możliwości.

Wstępnym krokiem do uznania godności człowieka jest konstatacja wyjątkowej pozycji człowieka w świecie przyrody. Zdaniem niemieckiego filozofa byty można porządkować według stopni doskonałości, jednak hierarchizacja ta nie dokonuje się w perspektywie „metafizycznej”, ale na podstawie empirycznego poznania przyrody i dokonuje się jej według stopni wzrastającego zróżnicowania i sprawności poszczególnych rodzajów bytów. W ten sposób, zgodnie z kryteriami ewolucji biologicznej, można przyporządkować odpowiednią, stopniowalną wartość poszczególnym gatunkom czy częściom przyrody w zestawieniu z innymi rodzajami bytów w naturze (nieożywiona przyroda, rośliny, zwierzęta, wśród nich naczelne, wreszcie człowiek jako istota rozumna). W tym sensie człowiek ma „relatywnie najwyższą godność” jako istota obdarzona rozumem. Jest to godność z punktu widzenia filozofii przyrody i nauk przyrodniczych²⁷. Opiera się ona na opisie tego, co jest, ale, mimo że Höffe mówi o niej jako o wstępnym poziomie godności, nie ma ona właściwie znaczenia dla uzasadnienia godności w rozumieniu „nowożytnej etyki”²⁸.

²⁰ Tamże, s. 51.

²¹ Tenże, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 114.

²² Tenże, *Medizin ohne Ethik?*, s. 51.

²³ Tenże, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 114. W filozofii klasycznej syndereza jest – analogicznie do zasady niesprzeczności w poznaniu teoretycznym – warunkiem możliwości sformułowania jakiegokolwiek treściowej normy; A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 40.

²⁴ O. Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, s. 78.

²⁵ Tenże, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 114.

²⁶ Tamże, s. 115.

²⁷ Tamże.

²⁸ Tamże, s. 121.

W ujęciu etyki godność to „superlatyw”, który nie jest stopniowalny. Dlatego też – tu Höffe powtarza za Kantem – człowiek „przewyższa wszelką cenę”²⁹. Człowiek bowiem jako jedyna empirycznie znana istota posiada absolutną wsobną wartość³⁰. Wartość, która jest zupełnie innego rodzaju, niż wartość przysługująca innym bytom. Tę wartość posiada ze względu na swoją zdolność do moralności. Człowiekowi przysługuje godność nie jako *animal rationale*, jako „człowiekowi intelektu”, czyli istocie zdolnej do „nieporównywalnego z innymi gatunkami wysokiego poziomu osiągnięć kulturalnych i technicznych”, ale dopiero jako *animal morale*³¹, jako „człowiekowi rozumu”, podmiotowi „rozumu praktyczno-moralnego”³². Jako istota moralna człowiek istnieje dla samego siebie, jest celem samym w sobie i jako taki nie może być traktowany nigdy jedynie jako środek³³.

Przy czym, trzeba podkreślić, iż odnosząc się do autoteliczności, Höffe stwierdza, że nie dotyczy ona „biologicznego gatunku”, ale tego, „co stanowi człowieka jako człowieka: *humanitas*”. Człowieczeństwo zaś oznacza tu ludzką naturę jako rozumność³⁴ i to rozumność w sensie praktyczno-moralnym. Ponadto zwrócić należy uwagę, że przyznanie absolutnej wartości człowiekowi ze względu na jego zdolność do moralności zakłada najpierw, że sama moralność ma bezwzględna, absolutną wartość. Höffe powołuje się na Kanta, który pisze: „prawo moralne jest święte”³⁵.

Godność przysługuje człowiekowi jako istocie moralnej nie ze względu na to, że jego działanie jest rzeczywiście dobre. Istotna jest sama zdolność do moralności. Używając innej terminologii niż Höffe, należy stwierdzić, że odróżnia on godność osobową związaną z nieutralnym statusem bycia celem samym w sobie od godności osobowościowej³⁶. Godność osobowa jest podstawą godności osobowościowej, a ta ostatnia jest „uzupełnieniem” tej pierwszej. Opiera się na określonych działaniach podmiotu odpowiadających temu, co stanowi o godności osobowej, czyli zdolności do moralności. Nieutralna godność człowieka, będąca szczególnym jego przywilejem, zobowiązuje bowiem do określonego postępowania: „człowiek powinien stać

²⁹ Kant, mówiąc o wartości, rozróżniał „cenę” od „godności”. Swoją cenę mają wszystkie rzeczy, tylko człowiek ma godność. Zob. I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 434 n.

³⁰ O. Höffe, hasło: *Menschenwürde*, s. 169.

³¹ Tenże, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 130.

³² Tamże.

³³ Tenże, *Medizin ohne Ethik?*, s. 65. Höffe cytuje w tym miejscu słowa Kanta z *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 428: „Der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen existiert als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel zum beliebigen Gebrauche für diesen oder jenen Willen, sondern muß in allen seinen sowohl auf sich selbst, als auch auf andere vernünftige Wesen gerichteten Handlungen jederzeit zugleich als Zweck betrachtet werden”.

³⁴ O. Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, s. 77.

³⁵ I. Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*, V 87.

³⁶ O. Höffe, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 123. Odnosnie samego rozróżnienia zob. A. Szostek, dz. cyt., s. 43 nn. Höffe używa odpowiednio terminów *Mitgiftwürde* oraz *Vearantwortungswürde* ewent. *Leistungswürde*.

się godnym tego przywileju”³⁷. Godność człowieka „wypełnia się dopiero w moralnej wolności i moralnej odpowiedzialności”³⁸, ale nawet ten, kto postępuje niemoralnie, pozostaje celem samym w sobie.

Höffe podkreśla, że wobec podmiotu, któremu godność przysługuje, oznacza ona najpierw moralne zobowiązanie, a nie uprawnienie³⁹. Godność jako powinność moralna zawiera perspektywę wewnętrzną i zewnętrzną. W perspektywie wewnętrznej, człowiek sobie samemu i innym jest dłużny uznania autotelicznego charakteru, czyli poszanowania swojego człowieczeństwa. W perspektywie zewnętrznej, sam jako obdarzony godnością „musi domagać się poszanowania ze strony innych istot rozumnych”⁴⁰.

W twórczości Höffego kluczowa dla określenia autoteliczności człowieka kategoria człowieczeństwa (*Humanität*) pojawia się częściej niż kategoria godności. Oznacza ona to, co odróżnia człowieka od innych istot żyjących⁴¹. Jest to natura ludzka pojęta nie opisowo, a normatywnie⁴² i wskazuje ona na ideał szczególnie udanego, spełnionego życia⁴³, przy czym ideał ten polega na realizacji przede wszystkim zdolności do moralności, czyli na życiu dobrym i sprawiedliwym⁴⁴. Człowieczeństwo utożsamione jest tym samym z rozumnością w wymiarze praktyczno-moralnym i może uchodzić za kryterium moralności. W takiej perspektywie można nawet powiedzieć, że moralność łączy się z interesem własnym⁴⁵. W przeciwieństwie do psychologiczno-subiektywnego „ja” człowieczeństwo oznacza „prawdziwe”, „właściwe” „ja”; „ja” utożsamia się z „praktyczną naturą rozumną”, „moralną istotą”⁴⁶. Człowiek powinien je osiągnąć, przekraczając swoją naturę empiryczną. Można zatem powiedzieć, że dla Höffego realizacja człowieczeństwa, będąc realizacją człowieka jako istoty moralnej, jest także aktualizacją godności człowieka.

³⁷ O. Höffe, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 117.

³⁸ Tenże, *Hat die Menschenwürde, verstanden als Freiheit und Verantwortung, noch eine pädagogische Bedeutung?*, [w:] *De Dignitate Hominis. Festschrift für Carlos-Josaphat Pinto de Oliveira*, red. A. Holderegger, R. Imbach, R. Suarez de Miguel, Freiburg/Schweiz 1987, s. 305.

³⁹ „Vorrechte verdient der Mensch nur wegen seiner Pflichtsfähigkeit: als moralfähiges Wesen”; O. Höffe, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 128.

⁴⁰ Tamże.

⁴¹ Tenże, hasło: *Humanität*, [w:] *Lexikon der Ethik*, s. 120.

⁴² Zob. tenże, *Medizin ohne Ethik?*, s. 77. W twórczości Höffego obecne jest również inne pojęcie natury ludzkiej definiowanej jako „całość ostatecznych, pierwotnych [nicht mehr hintergehbaren] założeń ludzkiego działania, założeń, które nie są określane ani przez wcześniejsze działanie, ani przez instytucjonalne i kulturowe ramy działania”; tenże, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt am Main 1979, s. 406. Tak pojęta natura ma charakter deskryptywny i odnosi się do biologicznej konstytucji człowieka.

⁴³ Tenże, *Sittlich-politische Diskurse. Philosophische Grundlagen – politische Ethik – biomedizinische Ethik*, Frankfurt am Main 1981, s. 98-99.

⁴⁴ Tenże, *Vernunft und Recht*, s. 37.

⁴⁵ Tenże, hasło: *Selbstinteresse*, [w:] *Lexikon der Ethik*, s. 228.

⁴⁶ Tenże, *Ethik und Politik*, s. 304.

Należy zarazem dodać, że według Höffego człowieczeństwo obejmuje rozwój i aktualizację rozmaitych zdolności człowieka (językowych, emocjonalnych, kreatywnych, politycznych⁴⁷), stanowiąc „formalną ideę, która jest otwarta na różne ukształtowanie, zależne od osobistych i społeczno-kulturowych warunków, interesów i koncepcji sensu”⁴⁸.

Człowiek jako istota moralna

Zdolność do moralności decyduje, zdaniem Höffego, o przysługiwaniu człowiekowi godności. Charakterystyka człowieka jako istoty zdolnej do moralności podejmowana jest u niemieckiego filozofa z różnych perspektyw, przy użyciu różnych narzędzi metodologicznych. Przede wszystkim analiza ludzkiego działania, jak twierdzi myśliciel, pozwala na zdefiniowanie „podmiotu praktycznego, wobec którego kierują się powinności”⁴⁹. Człowiek zostaje ukazany najpierw jako istota charakteryzująca się wolnością działania, a zatem zdolna do działania dobrowolnego i świadomego, które „otwiera wymiar wolności, odpowiedzialności i wartościowania”⁵⁰; następnie jako istota odznaczająca się wolnością woli, czyli możliwością rozumnej autodeterminacji, niezależnie od empirycznych uwarunkowań działania.

Człowieka jako istotę wolną i odpowiedzialną ukazuje Höffe najpierw przy pomocy biologicznie zorientowanego opisu antropologicznego, jest bowiem przekonany, iż „specyfikę człowieka można wyjaśnić w ten sposób, że najpierw zanalizuje się jego charakterystyczną animalność”, co oznacza, że „wolność działania [...] można wyjaśnić bezpośrednio na podstawie szczególnego naturalnego uposażenia człowieka”⁵¹. Człowiek ujęty w takiej perspektywie charakteryzuje się przede wszystkim biologiczną otwartością i polikompetencją⁵². Jest wprawdzie uwarunkowany różnymi naturalnymi potrzebami i instynktami, które domagają się zaspokojenia, zarazem jednak ta strona popędowa ma postać wyraźnie zredukowaną: człowiek doświadcza jedynie „słabych predyspozycji”⁵³ naturalnych, cechuje go „zubożenie i niepewność w wymiarze instynktów”⁵⁴. Dlatego też uwarunkowanie instynktami i popędami nie determinuje ani celów człowieka, ani środków do ich realizacji⁵⁵. Człowiek nie jest wydany całkowicie zewnętrznym wpływom

⁴⁷ Tenże, hasło: *Humanität*, *Lexikon der Ethik*, s. 121.

⁴⁸ Tamże, s. 120.

⁴⁹ Tenże, *Kategorische Rechtsprinzipien. Ein Kontrapunkt der Moderne*, Frankfurt am Main 1990, s. 78.

⁵⁰ Tenże, *Hat die Menschenwürde...*, s. 294.

⁵¹ Tenże, *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat*, Frankfurt am Main 1987, 343.

⁵² Tamże, s. 347.

⁵³ Tamże, s. 345.

⁵⁴ Tenże, *Hat die Menschenwürde...*, s. 301.

⁵⁵ Tenże, *Politische Gerechtigkeit*, s. 346.

środowiska czy – poprzez genetyczne uwarunkowania – wewnętrznym mechanizmem⁵⁶. Również to, co może uchodzić za braki w naturalnym uposażeniu człowieka, ma w jego przypadku pozytywne znaczenie, decydując o jego otwartości na świat i plastyczności rozumianej również w sensie zdolności uczenia się. Pewne braki czy słabe wykształcenie pewnych sprawności (stosunkowo słabo rozwinięte organy zmysłowe, brak naturalnej ochrony przed przeciwnościami klimatu, dysponowanie stosunkowo małymi zdolnościami ruchowymi) kompensowane są wszechstronnością i obecnością specyficznych zdolności (obecność wszystkich organów zmysłowych przy dużo silniejszym rozwinięciu „intelektualnych” zmysłów widzenia i pojmowania, wiele zróżnicowanych zdolności ruchowych połączonych z pionową postawą człowieka i przeciwną pozycją kciuka; możliwość rozszerzenia zdolności zmysłowych i ruchowych przez ćwiczenia i środki techniczne; brak związania człowieka z określonym klimatem czy biotopem)⁵⁷. Analiza animalnego aspektu człowieka ukazuje go zatem jako „istotę plastyczną, otwartą na świat z wyjątkowo szeroką przestrzenią działania, w ramach której jako indywiduum lub mniejsza czy większa wspólnota w mniejszej lub większej wspólnocie może być aktywnym i rozwijać się w różnorodny sposób”⁵⁸, posiadając prawie nieograniczoną wielość możliwości życia i działania⁵⁹.

Plastyczność i otwartość na świat, związane z niewyspecjalizowaną nadwyżką energii⁶⁰, stanowi naturalną bazę dla zdolności do poznawania i mowy⁶¹. Człowiek bowiem ze względu na swój mózg jest zdolny do wyjątkowo wysoko rozwiniętych form uczenia się, doświadczenia i mowy⁶². Z kolei inteligencja i mowa w połączenia z taką podstawą biologiczną stanowi o specyficznym dla człowieka działaniu: działaniu charakteryzującym się dobrowolnością i świadomością. Człowiek bowiem może ustosunkować się do warunków życiowych, ustawić się wobec nich w pewnej relacji polegającej na możliwości ich opisanie i wartościowanie⁶³. Jest to praktyczny stosunek refleksyjny do samego siebie⁶⁴ obejmujący element kognitywny i wolitywny⁶⁵. Dzięki temu ludzkie działanie jest zależne od rozważań i decyzji podmiotu⁶⁶. Element kognitywny zawiera wiedzę o celach działania i prowadzących doń środkach; element wolitywny obejmuje dobrowolność⁶⁷. Człowiek zatem może wiedzieć o swoich celach i środkach

⁵⁶ Tenże, *Sittlich-politische Diskurse...*, s. 25.

⁵⁷ Tamże, s. 25.

⁵⁸ Tenże, *Ethik und Politik*, s. 407.

⁵⁹ Tenże, *Hat die Menschenwürde...*, s. 291.

⁶⁰ Tenże, *Sittlich-politische Diskurse*, s. 26.

⁶¹ Tamże, s. 26.

⁶² Tenże, *Hat die Menschenwürde...*, s. 291.

⁶³ Tenże, *Sittlich-politische Diskurse*, s. 29-30.

⁶⁴ Tamże, s. 31.

⁶⁵ Tamże.

⁶⁶ Tenże, *Hat die Menschenwürde...*, s. 294.

⁶⁷ Tamże.

doń prowadzących, a zarazem musi wybierać spośród możliwych celów i środków⁶⁸. Dlatego też specyficznie ludzkie działanie to działanie poznawczo-wolitywne (*wis-sentlich-willentlich*) tudzież świadome i dobrowolne⁶⁹ i tym właśnie różni się ono od procesów wegetatywnych i zachowań zwierząt⁷⁰. Jest ono „fenomenem samodzielnym, nieredukowalnym do czysto naturalnych stanów faktycznych, i w ten sposób wymykającym się czysto przyczynowym zależnościom”⁷¹. Człowiek charakteryzuje się zatem wolnością działania, która jest „podstawowym poziomem ludzkiej wolności”⁷².

Według Höffego do samego pojęcia ludzkiego działania, jako element definiujący, należy również pojęcie odpowiedzialności⁷³. Działanie świadome i wolne decyduje o tym, że człowiek jest jego sprawcą, to działanie jest jemu przypisane i to on ponosi za nie odpowiedzialność. Ona z kolei obejmuje trzy aspekty: podmiotowy, przedmiotowy i formalny. Chodzi zawsze o „sprawczość [...] jakiejś osoby”, „za własny czyn lub zaniechanie”, „przed jakąś instancją”⁷⁴. Odpowiedzialność obejmuje zdawanie sobie sprawy ze swojego działania – podanie racji postępowania, które pozwalają na ukazanie działania w perspektywie bycia udanym albo nieudanym, dobrym albo złym. Ludzkie działanie znajduje się bowiem zawsze w praktycznym wymiarze racjonalności, praktycznym wymiarze prawdy i fałszu⁷⁵. Możliwość tej perspektywy oparta jest na specyficznej bazie naturalnej: „dzięki wysoko rozwiniętemu mózgowi [...] może rozwijać [człowiek] przedstawienia o tym, co jest dobre dla jego działania”⁷⁶.

Z odpowiedzialnością związane jest zatem wartościowanie. Również ten element traktowany jest jako należący do pojęcia ludzkiego działania⁷⁷. Wartościowanie można przeprowadzić z różnych punktów widzenia, z których ostatecznym jest perspektywa moralności. Nawiązując do koncepcji imperatywów Kanta, Höffe wskazuje na trzy możliwe poziomy wartościowania względnie powinności odnoszące się do ludzkiego działania jako udanego lub nieudanego. Po pierwsze, można pytać o słuszność postępowania z punktu widzenia dowolnie obranych celów. Po drugie, można oceniać

⁶⁸ Tenże, *Sittlich-politische Diskurse...*, s. 30-31.

⁶⁹ Zob. tenże, *Hat die Menschenwürde...*, s. 294-295.

⁷⁰ Tenże, *Sittlich-politische Diskurse...*, s. 30

⁷¹ Tamże, s. 38.

⁷² Tenże, *Hat die Menschenwürde...*, s. 294.

⁷³ „Schliesst der Begriff des wissentlich-willentlichen Handelns den der Verantwortung”; tamże, s. 295; „Praxis heißt ein Verhalten, für das der Mensch Verantwortung trägt”; tenże, *Transzendente Ethik und transzendente Politik: Ein philosophisches Programm*, [w:] *Prinzip Freiheit*. Zum 65. Geburtstag von Hermann Krings, red. H.M. Baumgartner, Freiburg i. Br. – München 1979, s. 150.

⁷⁴ O. Höffe, *Hat die Menschenwürde...*, s. 295. Por. tenże, *Sittlich-politische Diskurse*, s. 33.

⁷⁵ Tenże, *Sittlich-politische Diskurse...*, s. 34

⁷⁶ Tenże, *Freiheit und kategorischer Imperativ, Vortrag in der Reihe „Kant lebt. Eine Hamburger Redereihe zum 200. Todestag des Aufklärers”*, ZEIT-Stiftung und Patriotische Gesellschaft von 1765, nieopublikowany wykład wygłoszony w Hamburgu 14 stycznia 2004.

⁷⁷ „Praxis heißt ein Verhalten... an das man die Frage nach der Richtigkeit stellt”, tenże, *Transzendente Ethik...*, s. 150.

ludzkie działanie z punktu widzenia jego odpowiedniości wobec celu nadrzędnego, niedobrowolnego, czyli naturalnego interesu własnej pomyślności czy szczęścia⁷⁸. Na te poziomy wartościowania i powinności wskazuje również analiza używania słowa „dobre” w języku potocznym. Używanie tego terminu w sensie „dobre ze względu na coś innego” wskazuje na pierwszy, instrumentalny poziom. „Dobre dla kogoś” wskazuje na poziom pragmatyczny. Höffe podkreśla, że w ten sposób nie wyczerpuje się jednak możliwość wartościowania ludzkiego działania. Można bowiem pytać, czy było ono dobre, używając słowa „dobre” bez żadnego dodatkowego kwalifikatora. Działanie ludzkie może być dobre nie „dopiero przez swój dobry rezultat czy swoją przydatność do osiągnięcia dobrego rezultatu, ale ujmowane już samo w sobie (*an sich*) i dla siebie samego”⁷⁹. Dopiero na tym, trzecim poziomie wyczerpuje się możliwość wartościowania, a poziom ten wskazuje na dobro nieinstrumentalne i niepragmatyczne, czyli moralne. Oznacza to, że ludzkie działanie znajduje się w „horyzoncie moralności”⁸⁰, a moralność okazuje się niezbędną kategorią dla jego zrozumienia⁸¹.

Otfried Höffe na podstawie analizy biologicznego wymiaru człowieka opisał specyficzne dla niego działanie. Ukazał, że „otwiera ono wymiar wolności, odpowiedzialności i wartościowania”⁸². Należy zaznaczyć, że według niemieckiego filozofa, sama analiza animalności człowieka nie pozwala jednak na ujęcie go jako istoty moralnej. Jest to możliwe dopiero w połączeniu z analizą naszego doświadczenia przeżycia powinności moralnej, które wyraża się w sądach oceniających wskazujących na najwyższy możliwy poziom wartościowania. Dlatego też wydaje się, że to fakt świadomości moralnej jest rozstrzygający dla ujęcia człowieka jako bytu moralnego i – w konsekwencji – istoty, której przysługuje godność.

Istota moralności

Jak Höffe rozumie bliżej ów najwyższy poziom wartościowania leżący u podstaw moralności i samą moralność. Moralność jest pojmowana przez niego przede wszystkim negatywnie i formalnie: jest to bezwzględnie zobowiązująca powinność, której odpowiada działanie ludzkie niezależne od jakichkolwiek uwarunkowań partykularnych i przygodnościowych, czyli interesów czy skłonności działającego jako ostatecznych racji działania. Dlatego też moralność charakteryzuje się ogólnością w tym sensie, że

⁷⁸ Tenże, *Medizin ohne Ethik?*, s. 37.

⁷⁹ Tenże, *Recht und Moral: ein Kantischer Problemaufriss*, „Neue Hefte für Philosophie” 17 (1979), s. 14.

⁸⁰ Tenże, *Sittlich-politische Diskurse...*, s. 24.

⁸¹ Tamże.

⁸² Tenże, *Hat die Menschenwürde...*, s. 294.

nieograniczenie czy bezwarunkowo obowiązująca jest taka *praxis*, która nie jest słuszna jedynie dla tego czy innego człowieka albo kategorii ludzi, ani jedynie dla tych czy innych okoliczności czy warunków, mówiąc krótko, która nie obowiązuje partykularnie, ale uniwersalnie⁸³.

W ten sposób, na podstawie metaetycznej charakterystyki moralności filozof dochodzi do określenia kryterium moralnego działania: jedynie „ściśła uniwersalizacja danej *praxis* jest oznaką tego, że jest ona moralnie wiążąca”⁸⁴. Ponadto o moralności można powiedzieć, że ma charakter metafizyczny – pozaempiryczny. W moralnym działaniu transcenduje się wszelkie empiryczne podmiotowe i pozapodmiotowe uwarunkowania jako jego racje. W przeciwieństwie bowiem do działania zgodnego z powinnościami warunkowymi, działanie moralne, a zatem odpowiadające powinności o charakterze kategorycznym, nie ma „empirycznych podstaw determinowania”⁸⁵. W przypadku moralności „podstawą determinowania” nie są czyjeś potrzeby, interesy czy nawet osobista lub grupowa pomyślność, faktycznie obowiązujące w danej społeczności normy, ale następuje „transcendowanie tego, co empiryczne”⁸⁶. Skoro zaś „bezwarunkowa, a zatem kategoryczna powinność [...] transcenduje wszelkie empiryczne podstawy określania [...] ma ona [...] charakter pozaempiryczny, a zatem metafizyczny”⁸⁷.

Moralność ma też charakter imperatywny. To, że ludzkie działanie znajduje się w horyzoncie moralności, nie oznacza bowiem, że człowiek zawsze postępuje moralnie dobrze. Człowiek nie jest „czystą” istotą rozumną, ale istotą „skończoną”⁸⁸, podlegającą różnym ograniczeniom naturalnym: „ma [on] naturalną bazę, której nie może się pozbyć”⁸⁹. Obejmuje ona, jak wspomniano, uwarunkowania biologicznymi instynktami i potrzebami, które domagają się zaspokojenia. Dlatego też, interes własny stanowi naturalny motyw działania człowieka⁹⁰, co z kolei prowadzi do tego, że człowiek nie jest doskonały pod względem moralnym. Istniejąc w modalności powinności (*Sollen*), a nie bytu (*Sein*) moralność ma dla człowieka zawsze charakter imperatywny, zobowiązujący.

Przedstawiona wyżej charakterystyka człowieka jako istoty moralnej i moralności dopełniona jest w twórczości Höffego refleksją nad ostatecznym, pozaempirycznym, podmiotowymi warunkami możliwości zdolności do tak pojętej moralności. Zwracając

⁸³ Tenże, *Naturrecht (Vernunftrecht) ohne naturalistischen Fehlschluss: ein rechtsphilosophisches Programm*, Wien 1980, s. 20.

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tenże, *Kategorische Rechtsprinzipien*, s. 98 i n.

⁸⁶ Tamże, s. 99. Por. „einer Metaphysik im Bereich der Praxis um nichts anderes als eine derartige Relativierung des aufgeklärten Selbstinteresse geht”; tenże, *Ethik im Geiste Kants. Zu Ernst Tugendhats „Vorlesungen über Ethik”*, „Merkur” 542 (1994), s. 447.

⁸⁷ Tenże, *Kategorische Rechtsprinzipien*, s. 114.

⁸⁸ Tenże, *Moral und Recht: philosophische Perspektive*, [w:] *Recht und Sittlichkeit*, red. J. Gründel, Freiburg/Schweiz – Freiburg i. Br. 1982, s. 31. Zob. tenże, *Ethik und Politik*, dz. cyt. s. 408.

⁸⁹ Tenże, *Grundzüge einer Theorie politischer Gerechtigkeit*, [w:] *Philosophische Elemente der Tradition des politischen Denkens*, red. E. Heintel, Wien–München 1979, s. 54.

⁹⁰ Tenże, hasło: *Selbstinteresse*, [w:] *Lexikon der Ethik*, s. 227.

uwagę na ten aspekt dochodzi się do tego, co według niemieckiego filozofa jest elementem decydującym o tym, że człowiekowi przypisuje się godność. Jest to pojęcie woli i pojęcie autonomii woli.

U Höffego pojęcie woli pojawia się w kontekście krytyki możliwości pełnego – czyli obejmującego horyzont moralności – ujęcia ludzkiego działania w kategorii podążania do celu (*Streben*). Podążanie jest kategorią, która pozwala wprowadzić ujęcie ludzkie działania jako wolne, świadome i odpowiedzialne. Jednak nie nadaje się do w pełni adekwatnego opisu działania, o ile pojmujemy je w wymiarze moralności. Podążanie zakłada bowiem uprzedniość celów działania. W przypadku moralności cele musiałyby istnieć w ramach pewnego uznanego, stabilnego etosu. Uprzedni wobec ludzkiego działania musiałby być pewien porządek dający działaniu orientację. Tymczasem, jak podkreśla myśliciel, istnieje możliwość krytyki zastanych aksjologicznych ram postępowania właśnie w imię moralności. Skoro zaś cele działania jako to, za czym się podąża okazują się relatywne i stają się przedmiotem wartościowania i decyzji, to należy przyjąć inną kategorię do adekwatnego opisu fenomenu moralności⁹¹.

Ponieważ do celów nie tylko się podąża, ale najpierw trzeba je ustanowić, zatem należy przyjąć, że istnieje „moment w ludzkim działaniu, mocą którego [cele] [...] najpierw się ustanawia”⁹². Tym momentem jest wola. Wola to „dążenie, które jest w relacji do siebie samego i dzięki tej autorelacji może nie tylko szukać wypełnienia tego dążenia, ale również je uznać albo odrzucić”⁹³. Wskazuje na „dystans podążania w sobie samym”⁹⁴, na dystans umożliwiający ścisłą wolność i niekonieczność ludzkiego działania.

Zgodnie z rozumieniem moralności, pojętej przez Höffego jako coś niezależnego od wszelkich przygodnych, empirycznych uwarunkowań człowieka, wola stanowi warunek możliwości moralnego postępowania. Moralne działanie jest związane z autonomią woli, z tym, że „wola jest wolna od wszelkich empirycznych warunków, również od warunków ludzkiej natury i życia na tej ziemi i w tym wszechświecie”⁹⁵. Nie oznacza to, że człowiek, działając moralnie, faktycznie jest niezależny od naturalnych uwarunkowań swojego bytu, ale że wówczas ostatecznymi racjami określającymi wolę jest ona sama; ona jest wówczas źródłem takiego, a nie innego działania⁹⁶.

Jaki status ma wola i wolność woli w strukturze człowieka? Höffe podkreśla, że wola nie jest „empiryczną czy quasi-empiryczną substancją duchową”⁹⁷, ale należy do wymiaru pojęciowego. Jest ona logicznym warunkiem możliwości ustanawiania celów

⁹¹ Zob. tenże, *Ethik und Politik*, s. 331-332.

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże, s. 301.

⁹⁴ Tamże, s. 332.

⁹⁵ Tenże, *Transzendente Ethik...*, s. 160-161.

⁹⁶ Tenże, *Sittlich-politische Diskurse...*, s. 53.

⁹⁷ Tenże, *Ethik und Politik*, s. 301.

działania. Jest koniecznym pojęciem, które umożliwia pomyślenie ludzkiego działania jako ściśle niekonieczne, w pełnym znaczeniu wolne poruszenie⁹⁸. Tak samo autonomia woli jest „pomyślanym jedynie pojęciem”⁹⁹, jest „transcendentalnologicznym, koniecznym warunkiem, bez którego tworzenie pojęć zaplątuje się w sprzeczności”¹⁰⁰. Bez niego bowiem nie można pomyśleć moralności. Dlatego mówiąc o wolności woli, filozof podkreśla, że chodzi o wolność w sensie transcendentalnym. Owszem, można powiedzieć, iż wolność ta jest rzeczywista, ale jest to rzeczywistość „w modalności apriorycznego założenia moralności”¹⁰¹.

Na zakończenie omówienia rozumienia człowieka w ujęciu Höffego jako istoty moralnej wypada jeszcze powrócić do wcześniej wspomnianego pojmowania wyjątkowości człowieka w przyrodzie. Według niemieckiego filozofa to dopiero dzięki eksplikacji bytu ludzkiego jako istoty moralnej można w pełni ująć wyjątkowość człowieka w porównaniu z innymi bytami empirycznymi. Wbrew tym, którzy postulują konieczność zrelatywizowania myślenia antropologicznego w obliczu kryzysu ekologicznego, Höffe podkreśla, że człowiek jest panem natury, ale jest nim jako istota moralna, zdolna do odpowiedzialności i relatywizowania swojego własnego interesu. Dlatego też tylko w oparciu o ściśle antropocentryczną ideę absolutnej wyjątkowości człowieka w przyrodzie, można rozwijać etykę ekologiczną¹⁰².

Komu przysługuje godność człowieka?

Niemiecki filozof podkreśla, że racją przysługiwania godności nie jest bycie egzemplarem gatunku człowiek, ale rozumność obejmująca zdolność do moralności. Gdyby zatem istniały inne niż człowiek istoty obdarzone rozumem, również im przysługiwałaby godność. W ten sposób Otfried Höffe wskazuje na nieprawomocność zarzutu egoizmu gatunkowego (tzw. gatunkowizmu). Z drugiej strony można pytać, czy wszyscy ludzie są istotami zdolnymi do moralności, a tym samym, czy wszystkim ludziom przysługuje godność. Höffe przyznaje, iż istnieją dwie możliwości odpowiedzi na pytanie o zakres przysługiwania godności: według kryterium gatunkowego albo indywidualistycznego¹⁰³.

⁹⁸ Tamże, s. 322.

⁹⁹ Tenże, *Transzendentaler oder vernunftkritische Ethik (Kant)? Zur Methodenkomplexität einer sachgerechten Moralphilosophie*, „Dialectica” 35 (1981), s. 205.

¹⁰⁰ Tenże, *Ethik und Politik*, s. 302. Por. Pogląd Kanta: „ist Freiheit nur eine Idee der Vernunft, deren objektive Realität an sich zweifelhaft ist”; I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 455.

¹⁰¹ Tenże, *Transzendentaler oder vernunftkritische Ethik*, s. 206.

¹⁰² Zob. tenże, *Moral als Preis der Moderne*, s. 196 passim.

¹⁰³ Höffe odnosi się tu do stanowisk zaprezentowanych w debacie na łamach prasy niemieckiej przez R. Merkela i R. Spaemanna. Zob. O. Höffe, *Wessen Menschenwürde? Der Streit um das therapeutische Klonen: Das Programm für die Entwicklung des Menschen ist von Anfang an gegeben*, „Die Zeit” 2001, nr 6, z dnia 1 lutego, s. 43.

W pierwszym przypadku, godność przysługuje każdemu członkowi gatunku (*Spezies-Gattungsbrachtung*)¹⁰⁴, według drugiego kryterium – temu, kto faktycznie posiada odpowiednią zdolność będącą racją godności (zdolność do wolnego, rozumnego samookreślenia). Myśliciel opowiada się za pierwszym kryterium. Przynależność do gatunku ludzkiego wystarcza do tego, żeby mieć roszczenie prawa do poszanowania swojej godności ludzkiej¹⁰⁵.

Na poparcie swojego stanowiska Höffe odwołuje się do poczucia oczywistości¹⁰⁶, przytacza ponadto argument topiczny: przy zastosowaniu indywidualistycznego kryterium należałoby odmówić godności zbyt dużym grupom ludzi nie dysponującym aktualnie zdolnością do wolnego i świadomego działania (noworodki, małe dzieci, ciężko upośledzeni), to zaś sprzeciwia się szeroko przyjmowanemu rozumieniu człowieka i pojęcia godności. Wreszcie, za perspektywą gatunkową ma przemawiać to, że „wyrażenie »człowiek« oznacza indywidualium naturalnego rodzaju, którego członkowie dysponują zdolnościami wskazanymi przez dodanie kwalifikacji *sapiens* do biologicznego oznaczenia rodzajowego »*homo sapiens*«”¹⁰⁷. Zdolności te to mowa, samoświadomość, rozum, czyli racje, oraz zdolności specyficznie dla ludzkiego działania, przy czym – jak podkreśla Höffe – dysponowanie nimi ma miejsce z reguły, ale nie zawsze; zdolności te wymagają odpowiedniego rozwoju i aktualizacji. Dlatego też niektórzy ludzie, osobnicy gatunku *homo sapiens*, są wprawdzie faktycznie niezdolni do specyficznie ludzkich aktów przejściowo (dzieci) czy na stałe wskutek wyjątkowych okoliczności (umysłowo chorzy), ale nie niweluje to różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzętami. Zwierzętom jako takim brakuje „nieodwracalnie”, „jako gatunkowi” zdolności rozumnego działania¹⁰⁸.

Osobno niemiecki filozof rozważa kwestię przysługiwania godności w odniesieniu do ludzi we wczesnym stanie prenatalnym. Uznaje, że o godności człowieka należy mówić już w stosunku do istoty powstającej wskutek złączenia się komórek rozrodczych męskich i żeńskich. Przy czym argumentacja na poparcie tego stanowiska nie jest w pełni jasna. Z jednej strony, Höffe nie stwierdza jednoznacznie, iż od momentu zapłodnienia mamy do czynienia z człowiekiem „w najściślejszym znaczeniu pojęcia”¹⁰⁹. Podkreśla, że od tego momentu obecna jest aktywna potencjalność rozwoju człowieka, pełen program tego rozwoju, nie można tego jednak utożsamić z „w pełni rozwiniętym człowiekiem”¹¹⁰. Z drugiej strony, preferuje kategorię „ludzkiego życia”, twierdząc, że nie ma wątpliwości co do tego, że od momentu zapłodnienia istnieje „ludzkie życie”

¹⁰⁴ O. Höffe, *Medizin ohne Ethik?*, s. 73.

¹⁰⁵ Tenże, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 132.

¹⁰⁶ „Daß die Zugehörigkeit zur Gattung zählt [...] versteht sich”; tenże, *Menschenwürde als ethisches Prinzip*, s. 134.

¹⁰⁷ Tenże, *Medizin ohne Ethik?*, s. 74.

¹⁰⁸ Tenże, *Moral als Preis der Moderne*, s. 221.

¹⁰⁹ Tenże, *Medizin ohne Ethik?*, s. 81.

¹¹⁰ Tamże.

mówi nawet, że embriony „są ludzkim życiem”¹¹¹. Zarazem jednak podkreśla, że od tego momentu rozwija się „żyjąca substancja”, „istnieje ludzki organizm”, „istota [...], która zawiera w sobie w sposób całkowity program rozwoju ku człowiekowi (*zum Menschen*)”, organizm, w którym „zaprogramowane są wyjątkowość i szczególność człowieka”¹¹².

Substancji tej Höffe nie określa mianem ludzkiej osoby. Jego zdaniem ludzki organizm zyskuje swoją „indywidualność i osobowość” dopiero w procesie rozwoju. Jednocześnie, jak stwierdza filozof, za uznaniem przysługiwania godności już od początku rozwoju organizmu ludzkiego przemawia następujący argument: „ponieważ ludzkie życie rozwija się nie ku człowiekowi (*zum Menschen*), lecz jako człowiek, zasługuje embrion na ochronę życia i wraz z nią na podstawę uzasadniającą ochronę życia – godność”¹¹³. Otfried Höffe orzeka zatem o przysługiwaniu godności embrionom na podstawie zastosowania do nich „bezproblemowo uznanej”¹¹⁴ zasady ochrony życia ludzkiego. Ponadto nie wiąże przysługiwania im godności ze statusem osoby¹¹⁵.

Godność a prawa człowieka

Na zakończenie omówienia pojmowania godności przez Höffego trzeba poświęcić kilka zdań roli, jaką kategoria godności pełni w uzasadnieniu praw człowieka. On przyznaje, że godność człowieka jest kluczową kategorią legitymizującą prawo i państwo w tym sensie, że uznanie i ochrona godności człowieka decyduje o sprawiedliwości danego porządku prawnego. Uznanie to dokonuje się przez gwarantowanie praw człowieka, te zaś stanowią konkretyzację godności człowieka¹¹⁶. Niemniej jednak Höffe podkreśla raczej ograniczoną przydatność tej kategorii do ugruntowania praw człowieka. Jego zdaniem godność nie tyle uzasadnia szczególne roszczenia człowieka, ile w pierwszej kolejności jego moralne obowiązki¹¹⁷, i dlatego nie może być bezpośrednią podstawą dla teorii praw człowieka, która wymaga „etyki praw podmiotowych”¹¹⁸. W rozwijanej przez niego samej koncepcji praw człowieka kategoria godności jest obecna jedynie,

¹¹¹ Tamże, s. 82.

¹¹² Tamże.

¹¹³ Tamże.

¹¹⁴ Tamże, s. 82.

¹¹⁵ Odnośnie znaczenia i zakresu pojęcia „osoby” w kontekście rozważań o przysługiwaniu godności embrionom stanowisko Höffego nie jest wyraźne; warto zauważyć, że z jednej strony stwierdza, iż Kant „nie ogranicza charakteru osobowego do już zdolnych do działania istot” (tamże, s. 74); z drugiej strony wskazuje, że „podzielane przez [...] Kanta pojęcie osoby obejmuje badaczy embrionów, ale nie przedmiot ich badań, ponieważ embriony nie są poczytalne (*zurechnungsfähig*), tak jak noworodki, małe dzieci czy osoby ciężko upośledzone”; tamże, s. 76.

¹¹⁶ Tamże, s. 58.

¹¹⁷ Tenże, *Vernunft und Recht*, s. 84.

¹¹⁸ Tenże, *Ein transzendentaler Tausch. Zur Anthropologie der Menschenrechte*, „Philosophisches Jahrbuch” 99 (1992), s. 19.

co najwyżej, *implicite*¹¹⁹ w tym sensie, że prawa człowieka uzasadniane są jako chroniące zdolność do świadomego i wolnego działania, ta zaś jest zarazem również empirycznym warunkiem zdolności do moralności¹²⁰. Jednak rozważania nad godnością człowieka i jej podstawami nie pojawiają się w ramach jego koncepcji praw człowieka¹²¹. Można zatem powiedzieć, że w koncepcji praw człowieka Höffe przyjmuje stanowisko, które zwięźle wyraził Georg Geismann: „w filozofii politycznej nie chodzi o pytanie, jak można uzasadnić godność, ale o to, jak można ją zewnątrznie, w stosunku do innych ludzi zabezpieczyć”¹²².

Zakończenie

Podsumowując prezentację ujęcia godności Höffego, należy stwierdzić, że mimo iż pojęcie godności nie jest centralne w jego filozoficznej twórczości, a nawet bywa celowo pomijane tam, gdzie jego obecności należałoby oczekiwać (choćby koncepcji praw człowieka), to jednak w twórczości tej można znaleźć elementy, które składają się na filozoficzną koncepcję godności człowieka. Höffe kontynuuje kantowską tradycję, starając się pokazać jej aktualność we współczesnym dyskursie filozoficznym.

Zgadając się z niemieckim filozofem w podstawowym punkcie jego koncepcji godności, z tezą, iż godność jest „najwyższą zasadą moralności i prawa”, oraz że wyjątkowa pozycja człowieka w przyrodzie i jego wsobna wartość są związane z tym, że człowiek jest istotą zdolną do moralności, można jednak postawić pytania dotyczące pewnego punktu w ramach jego teoretycznej eksplikacji godności.

Höffe wyraźnie deklaruje niezależność uzasadnienia godności od rozważań metafizycznych. Jego skłonność do przyjmowania minimalnych przesłanek filozoficznych wiąże się z dążeniem do zwiększenia siły perswazyjnej argumentacji w obliczu panującego pluralizmu stanowisk filozoficznych i światopoglądowych. Problematyczność tego podejścia ujawnia się jednak w przypadku rozważań dotyczących konkretnych problemów etycznych. Jeśli utrzymuje się, że godność przysługuje wszystkim ludziom,

¹¹⁹ Pojęcia niezbędne w uzasadnianiu praw człowieka są mniej zaangażowane teoretycznie niż pojęcie godności człowieka: „Sie heißen Naturzustand und Gesellschaftsvertrag; dabei ist nicht vom unendlichen Wert der Einzelseele oder von der Menschenwürde, sondern lediglich von der Handlungsfreiheit, außerdem von der Wechselseitigkeit bzw. der Goldenen Regel die Rede“; tenże, *Vernunft und Recht*, s. 87.

¹²⁰ Należy podkreślić, że w koncepcji Höffego warunki zdolności działania nie stanowią przedmiotu ochrony praw człowieka *qua* konieczne warunki realizacji zdolności do moralności, ale jako interesy, które z konieczności rości sobie każdy człowiek jako istota zdolna do działania w perspektywie społecznej. Normatywną podstawą praw chroniących te interesy nie jest godność każdego człowieka, ale sprawiedliwość wymienna. Zob. tenże, *Ein transzendentaler Tausch*, *passim*.

¹²¹ „[D]ie Rechtsethik [...] verzichtet auf die Willensfreiheit“; tenże, *Kategorische Rechtsprinzipien*, s. 78.

¹²² G. Geismann, *Politische Philosophie – hinter Kant zurück? Zur Kritik der „klassischen“ Politischen Philosophie*, „Jahrbuch für Politik“, 2 (1992), s. 335.

mówiąc za Höffem – „wszystkim osobnikom gatunku”, a zarazem twierdzi się, że to nie przynależność do gatunku jest jej podstawą, to implikacją tego stanowiska jest wykluczenie przynajmniej niektórych metafizycznych koncepcji osoby. Jeśli, na przykład, człowieka będzie pojmować się dualistycznie – jako świadomość posiadającą ciało, a nie duchowo-cielesną substancję – to nie ma żadnych podstaw przyznania godności człowieka ludziom we wczesnych fazach rozwoju, czy też tym, którzy na skutek pewnych okoliczności nie mogą aktualizować zdolności specyficznie ludzkiego działania. Innymi słowy, afirmacja godności w odniesieniu do wszystkich ludzi musi być związana z taką teorią człowieka, w ramach której można wskazać na rację godności u wszystkich ludzi niezależnie od aktualnie posiadanych cech. Dlatego też należy skonstatować problematyczność próby uzasadnienia przez Höffego przysługiwania godności embrionom, które nie są aktualnie zdolne do działań specyficznie ludzkich. Uzasadnienie to opiera się na uznaniu, że w ich przypadku ma się do czynienia z ludzkim życiem i dlatego też należy im przyznać godność uzasadniającą ochronę życia ludzkiego. Wobec takiej argumentacji należy podkreślić, że to godność decyduje o specjalnym traktowaniu człowieka, a nie specjalne traktowanie o przysługiwaniu godności. Dlatego też we współczesnym paradygmacie praw człowieka bycie osobą i przynależność do gatunku ludzkiego są nieodłączne, a postulat ochrony ludzkiego życia związany jest z pojęciem osoby. Od Höffego należałoby zatem oczekiwać wyraźniejszego stanowiska i jego uzasadnienia, zwłaszcza jeśli chodzi o nierozzerwalny związek trzech kluczowych dla rozważań o godności człowieka elementów – ludzkiego życia, bycia człowiekiem i bycia osobą¹²³.

W tym kontekście, odnosząc się do roli kategorii godności w filozofii prawa Höffego, zasadne wydaje się również stwierdzenie, że filozofia prawa nie może być obojętna wobec różnych koncepcji człowieka i godności. Jak bowiem pokazują współczesne kontrowersje bioetyczne, rozstrzygnięcia prawno-moralne zależą dokładnie od tego, jak pojmuje się godność człowieka i to, w czym ona jest ugruntowana.

Można również zapytać, czy absolutny charakter godności da się konsekwentnie utrzymać bez odwołania się do wymiaru transcendentnego. Jak zauważa bowiem Robert Spaemann, absolutna wartość człowieka, jego autoteliczność nie może być tylko absolutną wartością dla człowieka, ale autotelicznością „samą w sobie”. W przeciwnym razie,

Jeśli wartość jest jedynie relatywna względem wartościujących podmiotów, to nie można nazwać zbrodnią unicestwienie całości wszystkich wartościujących podmiotów. Te podmioty bowiem nie doznały uszczerbku, skoro zniknęły. Istnienie nie jest jakąś cechą, poprzez utratę której można stać się biedniejszym, skoro się już nie jest. Jedynie pod dwoma warunkami jest inaczej: albo, gdy człowiek przeżywa swoją własną fizyczną śmierć tak, że podmiot, któremu wyrządzo- no nieprawość, dalej istnieje. Albo, jeśli istnieje Bóg, o którym mówi Psalm „Kosztowna jest w oczach Pana krew jego świętych”. Kosztowność człowieka „w sobie”, a zatem nie tylko dla

¹²³ Por. ujęcie jedności tych elementów u R. Spaemanna, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2001, zwł. s. 291-305.

człowieka, czyni jego życie czymś świętym, i ona dopiero nadaje pojęciu godności ten wymiar ontologiczny, bez którego to, co owo pojęcie wskazuje, nie może być pomyślane¹²⁴.

Dostrzegając zatem wartość filozoficznego ujęcia godności przez Höffego, należy skonstatować, że nie wyczerpuje ono całości problematyki i zaprasza do dalszego namysłu. Postawione wyżej pytania wydają się wskazywać kierunek ewentualnych poszukiwań: warto, aby eksplikacja -- przedstawiona przez niemieckiego filozofa w perspektywie etycznej -- uzupełniona była o refleksję nad kwestią ontologicznego czy nawet transcendentnego wymiaru i ufundowania godności człowieka.

¹²⁴ R. Spaemann, *Über den Begriff der Menschenwürde*, [w:] *Menschenrechte und Menschenwürde*, red. E.-W. Böckenförde, R. Spaemann, Stuttgart 1987.

Mariusz Wojewoda
Uniwersytet Śląski

Natura ludzka i wolność w ujęciu Roberta Spaemanna



Większość współczesnych sporów etycznych koncentruje się na analizie zagadnień szczegółowych, dotyczących kwestii wynikających z rozwoju mikrobiologii, postępu naukowo-technicznego czy kwestii związanych z niesprawiedliwością społeczną (podział świata na biednych i bogatych) i pytaniem o zasady sprawiedliwego rozdziału dóbr. U ich podstaw znajdują się kwestie ogólniejsze (filozoficzne). Klasyczna etyka chrześcijańska źródła norm poszukiwała w naturze, rozumianej metafizycznie i teologicznie. Prawo Boże wpisane w naturę ludzką określało treść prawa naturalnego. Wobec zmiany sposobu myślenia o człowieku i jego naturze, w filozofii nowożytnej i współczesnej moraliszczy i etycy poszukiwali nowego ugruntowania dla reguł moralnego postępowania.

Współczesna etyka chrześcijańska koncentruje się na analizie zagadnienia *osoby*. Osoba to gwarant podmiotowości i autonomii moralnej, dzięki której osiągamy niezależność od czynników zewnętrznych w sytuacji dokonywania wyborów. Natomiast do bycia osobą dochodzimy poprzez kontakt z innymi osobami. Od momentu filozoficznego zdefiniowania pojęcia osoby przez Boecjusza („indywidualna substancja natury rozumnej”) zawiera ono konotacje aksjologiczno-etyczne¹. Dla Boecjusza osoba była bytem substancjalnym, o stałych i jednoznacznie określonych cechach, natomiast dla jego nowożytnych i współczesnych kontynuatorów, osoba jest czymś dynamicznym, co bardziej się staje niż jest. Nabywa określonych cech w relacji do innych osób. Dla Immanuela Kanta termin *osoba* był głównym pojęciem potrzebnym dla uzasadnienia praw człowieka. Dla Johana G. Fichtego i Georga W.F. Hegla bycie osobowe jest czymś,

¹ Por. W. Chudy, *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny” 1988, z. 3, s. 63.

co osiągamy w procesie komunikacji, a dla Maxa Schelera osoba to podmiot różnego rodzaju aktów intencjonalnych².

Dyskusja na temat tego, jakie cechy należy rozwinąć, aby stać się bytem osobowym, i w jakim stopniu należy je rozwinąć, ma w XX w. już sporą bibliografię. Wskazuje się zazwyczaj, że dla bycia osobą ważne są „predykaty mentalne”, takie jak: samowiedza, pamięć, stosunek do własnego życia jako całości, zainteresowanie tym życiem, zdolność do dokonywania wolnych wyborów; oraz predykaty fizyczne³. Opis tych cech jest etapem wstępnym do uzasadnienia powinności etycznej. Tym, którzy je posiadają należy się afirmacja i szacunek. Pojawia się pytanie o źródłowy charakter uznania praw osoby – czy wynikają one z porządku natury, czy konwencji kulturowych (kompetentne władze państwowe lub międzynarodowe mają takie prawa przyznawać). Myśl chrześcijańska opowiada się za takim rozwiązaniem, że na podstawie intuicji etycznej i namysłu ustalamy zestaw cech istotnych dla bycia osobą, ale samych praw nie nadajemy, nie są one czymś nabywanym, ale wrodzonym. Nie można ich komuś nadać, ani odebrać, one przysługują człowiekowi z natury⁴.

Filozoficzna analiza zależności: natura – osoba okazuje się jednym z najważniejszych zagadnień etyki XXI w. Etyka oparta na filozoficznej koncepcji człowieka nie może przejść obojętnie wobec dylematu, czy natura ludzka, czy osoba jest fundamentem norm etycznych. Nie jest to spór czysto teoretyczny, ponieważ ma niebagatelne znaczenie choćby dla współczesnej bioetyki. Na przykład: człowieczeństwo może być rozumiane jako przynależność do gatunku ludzkiego lub jako wynikające z przynależności do świata osób, o której decydują cechy osobowe nabyte w trakcie rozwoju; w konsekwencji postulowana afirmacja i szacunek dla świętości życia ludzkiego prowadzi do pytania, co w gruncie rzeczy jest przedmiotem uznania – natura ludzka, czy osoba – człowiek wyposażony w pewne cechy.

Przedstawiana niżej propozycja niemieckiego etyka, Roberta Spaemanna, wychodzi daleko poza tak proste ujęcie relacji między naturą a osobą. Połączenie refleksji nad naturą ludzką i dynamicznym, procesualnym charakterem stawania się osobą jest dla niego kluczem do zrozumienia obiektywnej ważności zasad etycznych dotyczących życia ludzkiego. *Natura* i *osoba* to dwa istotne i uzupełniające się aspekty naszego istnienia. Analiza relacji między nimi powinna, zdaniem tego filozofa, stanowić zasadniczy punkt wyjścia do rozwiązywania praktycznych dylematów moralnych. Spaemann swoją twórczością wpisuje się w nowożytną, postmetafizyczną i postteologiczną koncepcję

² Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern–München 1971, s. 382–383.

³ Por. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2001, s. 4–5.

⁴ Teologia moralna u samej podstawy praw osobowych człowieka stawia objawienie (ostatecznie to Bóg jest źródłem tych praw). Por. S.T. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej. Jej metoda, treść, historia*, przeł. A. Kuryś, Poznań 1994, s. 27–32 (*Czym jest teologia moralna? W poszukiwaniu definicji*).

natury. Patrzy na naturę ludzką podobnie jak Kant, ale inaczej niż on ujmuje relację między osobą i naturą w człowieku. W swoim opracowaniu chciałbym skoncentrować się na filozoficznym ujęciu wolności osobowej człowieka i na określanych przez naturę granicach moralnie dopuszczalnego autonomicznego decydowania o sobie.

Natura i wolność wyboru

W etyce starożytnej i średniowiecznej nie oddzielano porządku metafizycznego od aksjologicznego. Metafizyczna struktura świata stanowiła wyznacznik ładu aksjologicznego, określała zasady naturalnego porządku rzeczy (Sokrates, Platon, stoicy). Starożytna etyka cnót mówiła o potrzebie kształtowania ludzkiej postawy moralnej, wyrobieniu w sobie wrażliwości na metafizyczno-etyczny porządek świata, dzięki której będziemy potrafili dokonywać właściwych wyborów moralnych. W filozofii średniowiecznej występowanie w świecie struktur finalnych było podstawą dowodu na istnienie Boga, a jednocześnie podstawą odkrywania etycznego ładu świata. W okresie nowożytnym natura ludzka przestaje być rozumiana jako odbicie ładu etycznego zapisanego w człowieku przez Boga-Stwórcę, a staje się synonimem naszego pokrewieństwa z przyrodą, a zatem czymś popędowym i biologicznym. Stopniowo zmieniała się interpretacja samej natury, nauka nowożytna zakwestionowała jej celowościowy charakter. Nowożytny przyrodnik nie pyta o przyczynę ani o cel istnienia bytów, ale stara się przedstawić ich empiryczny opis i na tej podstawie odkryć prawa rządzące przyrodą. Natura w ogóle, a także natura ludzka traci swoje aksjologiczne i teologiczne nacechowanie. Natura dla XVIII-wiecznego przyrodnika przestaje być źródłem powinności moralnych, a staje się czymś aksjologicznie neutralnym. Nowożytni etycy najczęściej traktowali „prawo natury” jako element teologicznego obrazu świata. Dystansując się do racji religijnych i teologicznych w nauce, odrzucali oni także metafizyczne rozumienie natury. Źródła norm poszukiwano w prawie stanowionym bądź w instytucjach broniących wolności jednostki⁵.

Od tego momentu tym, co w wymiarze etycznym i społecznym broni naszego człowieczeństwa, nie jest już prawo natury, ale prawo ludzkie, „umowa społeczna”, której teoretyczne podstawy stworzyli m.in. Tomasz Hobbes i Jan J. Rousseau. W etyce nowożytnej koncepcja prawa naturalnego została zastąpiona prawem rozumu. Wierzono, że wszyscy racjonalnie myślący ludzie są w stanie uzgodnić wspólne rozumowe normy postępowania, albo że wszystkie myślące osoby mają *a priori* w swoich umysłach

⁵ Por. Z. Teinert, *Spór o naturę. Wokół konstytucji osoby w ujęciu Roberta Spaemanna*, Poznań 2003, s. 204-207.

podobne treści etyczne (tak sadzili np. H. Grotius, S. Puffendorf, J.J. Rousseau czy I. Kant)⁶.

Dla Kanta

moralność jest stosunkiem czynów do autonomii woli, to jest do możliwego powszechnego stanowienia prawa przez jej maksymy. Czyn zgodny z autonomią woli jest dozwolony, a niezgodzący się z nią jest niedozwolony. Wola, której maksymy zgadzają się koniecznie z prawami autonomii, jest świętą, bezwzględnie dobrą wolą⁷.

Zasada prawa moralnego zawiera się w autonomii i powszechnym prawodawstwie woli. Jest ona w dużej mierze niezależna od naturalnych (przyrodniczych) czynników determinujących wolę. Analiza intencji, dokonana przez Kanta, prowadzi do wyeksponowania problematyki autonomiczności ludzkiej woli. Ze względu na intencję ludzkie czyny można podzielić na: legalne (ze względu na prawo), teleologiczne (grec. *telos* – ze względu na cel), moralne (ze względu na obowiązek, który człowiek dobrowolnie na siebie przyjmuje). Wszelkie działania, które wynikają z obawy przed karą lub ze spodziewanej nagrody, a także takie, które są podejmowane ze względu na odczucie rozkoszy, zmysłowej przyjemności lub ze względu na unikanie przykrości są heteronomiczne (zewnętrzne) wobec woli. Jedynie czyny autonomiczne są w istocie czynami moralnymi.

Prawo moralne, które spełnia warunek powszechnej obowiązywalności, nie wynika z natury, ale z nakazów rozumu transcendentnego. Przyrodnicze czynniki nie mogą wyznaczać uniwersalnych praw, którym przysługuje ścisła ogólność⁸. Kant przywoływał różne sformułowania imperatywu kategorycznego. Druga formuła brzmiała: „Postępuj tak, jak gdyby maksyma twojego postępowania przez wolę twą miała stać się ogólnym prawem przyrody”⁹. Imperatyw kategoryczny nie jest prawem natury przyrodniczej, ale rozumnej. Na poziomie rozumu praktycznego rozpoznajemy prawo moralne jako racjonalną konieczność, a na poziomie woli przyjmujemy je jako obowiązek. Podmiot dysponujący odpowiednią świadomością zasad sam siebie zobowiązuje do ich przestrzegania. Powinność, którą podmiot sam przyjmuje, ma pełną wartość etyczną.

Imperatyw praktyczny wskazuje na *materialną* treść imperatywu kategorycznego: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa, tak w twej osobie, jak też w osobie każdego innego, używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹⁰. Afirmacja człowieczeństwa nie zależy od przynależności gatunkowej (natury ludzkiej), ale tego, że człowieczeństwo

⁶ Por. M.A. Krąpiec, *Człowiek i prawo naturalne*, Lublin 1993, s. 68-82 (*Prawo naturalne według szkoły prawa naturalnego*).

⁷ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 439, przeł. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 77-78.

⁸ Por. O. Höffe, *Immanuel Kant*, przeł. A.M. Kaniowski, Warszawa 1995, s. 196-201 (*Autonomia woli*).

⁹ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, 421, s. 51.

¹⁰ Tamże, 429, s. 62.

jest przypisane każdemu z nas jako osobie. Nośnikiem aksjologicznej godności nie jest gatunek ludzki, ale osoba rozumiana jako byt jednostkowy. Zobowiązania moralne mamy wobec osób, a nie wobec gatunku ludzkiego lub poszczególnych ludzi jako egzemplarzy tego gatunku.

W najwyższej zasadzie moralnej I. Kant łączy nakaz rozumu z postulatem autonomiczności woli osoby. Imperatyw określa prawo, któremu podlega autonomiczna wola, autonomia zaś czyni możliwym spełnienie żądań imperatywu kategorycznego. Idea własnego prawodawstwa, obejmująca tezę, że posłuszeństwo nakazom, które samemu się przyjęło, jest wolnością, ma u I. Kanta swoje źródło w *Umowie społecznej* J.J. Rousseau. Zależność od siebie, a nie od czegoś zewnętrznego, jest elementarnym warunkiem wolności. Kant uczynił zasadę autonomii woli myślą przewodnią swojej etyki. Wypracowane w *Krytyce czystego rozumu* pojęcie wolności transcendentalnej, rozumianej jako niezależność od determinacji przyrodniczej (natury), w etyce staje u podstaw pojmowania możności samookreślenia siebie i źródeł odpowiedzialności moralnej.

Osoba wolna od przyczynowości zmysłowej i od zewnętrznych wobec niej nakazów, dzięki apriorycznym treściom wpisanym w ludzki rozum, konstruuje prawo moralne. Wobec tego prawa Kant stawia radykalne wymagania, jednym z nich jest wymóg racjonalności, drugim – niezależności woli (oba nawzajem się warunkują). Natura zeterminowana przez czynniki przyrodnicze nie może tworzyć praw dla autonomicznej woli. Jeżeli nawet to czyni, to nie są to prawa o powszechnej obowiązywalności. Prawa wywiedzione z natury są heteronomiczne, ponieważ osadzono je w sferze zmysłowej (popędów, instynktów, pragnień). Kantowska koncepcja autonomii woli prowadzi do postulatu odpowiedzialności człowieka za własne postępowanie.

Współczesny niemiecki etyk Robert Spaemann w ujęciu chrześcijańskim i w nawiązaniu do filozofii Immanuela Kanta próbuje na nowo zinterpretować zagadnienie wolności osobowej człowieka w relacji do jego natury. Chodzi o pogodzenie dwóch perspektyw, perspektywy filozofii klasycznej obejmującej model etyki opartej na koncepcji natury, oraz filozofii nowożytnej, w której na pierwsze miejsce wysuwa się autonomia moralna i związana z nią idea dobrowolnego przyjmowania przez podmiot zobowiązań moralnych. Według Spaemanna

osoby są archimedesowymi punktami, w odniesieniu do których możliwa jest dopiero identyfikacja miejsc w czasie i przestrzeni, ponieważ tylko przez nie da się zdefiniować „tu” i „teraz”. „Tutaj” i „teraz” jest tylko dla osób, czyli istot żyjących, które z jednej strony stanowią centrum witalne, w odniesieniu do którego powstaje perspektywa postrzegania świata, z drugiej zaś strony są świadome tej perspektywy i względności owego centrum i dlatego mogą mówić o „tutaj” w odróżnieniu od „gdzie indziej” i o „teraz” w odróżnieniu od „wcześniej” czy „później”¹¹.

¹¹ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 201.

Bycie „osobą” oznacza zajmowanie jakiegoś miejsca w czasie i przestrzeni, pozostawanie w relacji do innych osób oraz życie w sferze oddziaływania dzieł kultury. W świecie osób jednostka rozpoznaje podstawowe powinności etyczne. Świat osób jest pierwotnym środowiskiem etycznym, wtórne w stosunku do niego są nasze powinności wobec świata przyrody.

Problem wolności ujawnia się wtedy, gdy człowiek uświadamia sobie zewnętrzne ograniczenia. *Wolność* jest pojęciem ukształtowanym w refleksji nad nieobecnością przeszkód, których realnie doświadczyliśmy na drodze do samostanowienia o sobie. Gdyby nie owe przeszkody, wolność nigdy nie stałaby się dla nas czymś zadaniem do myślenia, a następnie czymś, o co warto walczyć. Wolność jest zdolnością do realizowania własnych tendencji. Do świadomości wolnego wyboru dochodzimy poprzez przeszkody i refleksję nad ich znoszeniem. Nie zawsze jednak realizacja naturalnej dla nas tendencji przynosi nam wolność. Nałogi, przynajmniej w pierwszym stadium, wynikają z naszej wewnętrznej zgody, ale ich realizacja prowadzi do zniewolenia. W człowieku istnieje mocne sprzężenie między naturą a wolnością:

Wolne lub niewolne mogą być tylko istoty, które mają „naturę” [...] czyli istoty, które same z siebie do czegoś zmierzają: najpierw i przede wszystkim do zachowania swego bycia. Otóż natura człowieka jest niezwykle elastyczna i dysponuje wielką przestrzenią możliwych ruchów. Przestrzeni tej strukturę nadają wychowanie, język, obyczaje i przyzwyczajenia, czyli to, co nazywamy drugą naturą, którą Grecy w VI wieku przed Chrystusem określali jako przyzwyczajenie¹².

Grecy, o których tu pisze R. Spaemann, jako wolne traktowali postępowanie zgodne z „drugą naturą”. Dopiero sofisci, a za nimi Platon odkryli, że przyzwyczajenia także mogą przynosić zniewolenie. Pomiędzy pierwszą i drugą naturą istnieje stałe napięcie. Istotą wolności jest wyczuwanie tego napięcia, bycie pomiędzy tym, co naturalne, i tym, co tę naturalność przekracza.

Odkrycie wolności rozumianej jako samostanowienie o sobie jest historycznie związane z chrześcijaństwem. Spaemann nawiązuje do św. Augustyna, który uważał, że tym, co pierwotnie nakierowuje wolę, jest miłość lub nienawiść. Miłość nie jest wyrazem „rozumnej natury ludzkiej”, ale istotnym aspektem jego życia osobowego. Jest otwarciem osoby na emocjonalnie spontaniczną afirmację wszystkich innych członków wspólnoty osób. Wolność jest wartością podporządkowaną miłości. To miłość ma pierwotnie rozstrzygać o tym, co uznajemy za godne wyboru, a nienawiść o tym, co odrzucamy. Miłość, która ujawnia się w relacji międzyosobowej, pozwala nam na uzyskanie dystansu do „samych siebie”, czyli do swoich naturalnych potrzeb i pragnień. Niemożność motywowania swojego postępowania przez pierwotne *chcenia* jest słabością woli¹³.

¹² Tamże, s. 242. Por. tenże, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, przeł. J. Merecki, Lublin 1997, s. 208-227 (*Normalność i naturalność*).

¹³ Por. tenże, *Osoby...*, s. 241-271.

Dystansu wobec własnych naturalnych skłonności nie zyskujemy dzięki autonomii woli, ale dzięki jej skierowaniu na świat obiektywnych wartości (obiektywnych idei). Istnieje ścisły związek między wolnością a rzeczywistością niezależnych od naszej świadomości idei. Efektem wysiłku woli jest zgoda na obecność tych idei i pragnienie ich urzeczywistnienia. Człowiek jest zdolny do wyborów nawet wtedy, gdy są niezgodne z jego własnym subiektywnym interesem, m.in. dotrzymywanie obietnic, wierność danemu słowu; powiedzenie prawdy drugiej osobie, nawet wtedy, gdy sprawi jej to ból; szacunek dla godności osobowej każdego człowieka, nawet wtedy, gdy postrzegam go jako swojego wroga. Owe wybory wymagają ogromnego hartu ducha, ale nie przekraczają ludzkich możliwości:

Pragnienie, które skłania nas do skierowania uwagi na określoną ideę, jest zakorzenione w prawdzie samej idei. Otworzyć się na jej roszczenie oznacza uwolnić się od samego siebie, czyli zrezygnować z naturalnego roszczenia do niezależności. To dopiero odpowiada pojęciu osobowej wolności¹⁴.

Prawdy o rzeczywistości i o sobie nie odkrywamy wtedy, gdy jesteśmy niezależni, ale wtedy, gdy dzięki zdolności do samostanowienia znajdujemy się w relacjach z innymi osobami. Autentyczne doświadczenie takiej zależności bycia z innymi odsłania przed nami świat obiektywnych wartości.

Natura i osoba

Spaemann uważa, że istnieje w człowieku stała zależność między jego naturą a życiem osobowym. Termin *osoba* nie jest określeniem gatunkowym, poprzez które wyrażamy cechy pozwalające nam na identyfikację jednostki przynależnej do jakiegoś gatunku. Samo bycie osobą nie jest cechą podmiotu, ale jego statusem, który nie został nikomu nadany przez inne osoby, ale – paradoksalnie – każdemu przysługuje z natury. Natura jest opisywana w horyzoncie pytania o to, kim jestem, natomiast problematyka osoby jest odczytywana w perspektywie pytania, kim powinienem być. Wyróżnienie tych dwóch obszarów pozwala na dystans wobec siebie. Rozwój wrażliwości moralnej jest możliwy dzięki zdolności do samoobiektywizacji i przez to do samorelatywizacji¹⁵. Wyrasta ono z wewnętrznego odczucia, że „nie jestem tym, kim powinienem być”. Osobami jesteśmy na bazie rozwijania naszych naturalnych zdolności.

Radykalne przeciwstawianie natury i osoby nie uwzględnia tego, że osoba ma naturę, poprzez którą się wyraża, jest widzialna, i dzięki której można ją afirmować lub podważać jej prawa. Respektować prawa innych jako osób to afirmować ich poprzez naturę. Bez natury, rozumianej w sensie kantowskim, bez człowieczeństwa rozum

¹⁴ Tamże, s. 271. O podobnym nakierowaniu myśli na idee pisał William James; por. W. James, *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, Warszawa 2002, s. 388-437.

¹⁵ Por. R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość...*, s. 124-142 (*Życzliwość*).

praktyczny byłby całkowicie formalny, jego maksymy nie mogłyby zostać wypełnione żadną treścią. Jednak, zdaniem Spaemanna, sama natura nie zawiera w sobie niczego takiego jak powinność, a jedynie tendencje do określonych zachowań. Dopiero dystans wobec natury pozwala nam uchwycić istotę powinności moralnej. Na poziomie natury człowiek koncentruje się na sobie, swoich pragnieniach, nastawieniach, swoim przeżywaniu świata. Jako istoty rozumne jesteśmy w stanie wyjść poza ograniczenia indywidualizmu i zobaczyć innych. Człowiek może myśleć o sobie jako o kimś ważnym dla innych lub odkrywać ważność innych osób dla siebie.

Podstawą dla solidarności międzyludzkiej jest powinowactwo biologiczne, ale ono nie wystarcza¹⁶. Szacunek dla drugiego człowieka nie wynika jedynie z tego, że jest on przedstawicielem tego samego gatunku, ale przede wszystkim, z tego, że jest osobą, czyli istotą rozumną, potencjalnie moralną, zdolną do samostanowienia o sobie i do odpowiedzialności. Dlatego każda osoba może wysuwać roszczenie wobec innych osób, aby uznać je za podmiot i nie używać w żadnym wypadku jako rzeczy. Nie sposób praw osoby ludzkiej uznać za konwencje. Każda konwencja ma charakter czasowy i ograniczony. „Tylko wtedy, gdy człowiek zostaje uznany za osobę na podstawie tego, czym jest z natury, uznanie dotyczy jego samego, a nie kogoś, kto spełnia kryteria ustanowione przez innych”¹⁷. Zgoda na to, że fundamentalne prawa człowieka to kulturowe konwencje prowadziłaby do tyranii jednych ludzi nad innymi, ponieważ oznaczałaby, że takie prawa przysługują pewnym ludziom (np. ze względów kulturowych lub medycznych), a innym nie przysługują.

„Osoba” nie jest swoją naturą, ale nią dysponuje. Owo naturalne wyposażenie może być przez osoby różnie wykorzystywane. Na bazie tego, co naturalne osoba może być radykalnym egoistą. Z tego samego naturalnego podłoża w człowieku wynika zdolność do bezinteresownej życzliwości, zaczynając od najniższego poziomu towarzyskości, aż do poziomu szacunku dla zasad sprawiedliwości społecznej. Moralne życie osoby toczy się pomiędzy tymi fundamentalnymi nastawieniami i nie można znaleźć dla nich głębszego racjonalno-intuicyjnego podłoża:

Istnieje w naturze ludzkiej *a priori* coś takiego jak poczucie oczywistości wobec normatywnego charakteru moralności.

Istnieje spontaniczna sympatia i równie spontaniczna wrażliwość racjonalnych i komunikujących się ze sobą językowo istot na elementarne wymagania wzajemności. Radykalny egoizm nie jest pierwotny i spontaniczny¹⁸.

Uznanie tezy, że istnieje w człowieku naturalne nastawienie na dobro, jest oparte na ujęciu intuicyjnym. Starożytni i średniowieczni myśliciele, bazując na intuicyjnym

¹⁶ Por. tamże, s. 208-227 (*Normalność i naturalność*).

¹⁷ Tamże, s. 226.

¹⁸ Tenże, *Osoby...*, s. 249. Por. J. Filek, *Jedność prawdy i wolności*, [w:] tenże, *Filozofia jako etyka. Eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2001, s. 57-63.

nastawieniu człowieka na wartość dobrego życia, widzieli w tym podłoże do realizacji wspólnego celu, którym jest życie szczęśliwe.

Cechami osobowymi rozwijanymi na bazie naturalnych predyspozycji są: pragnienie dobrego życia, godność osobowościowa, samoświadomość, zdolność do komunikacji międzypersonalnej, odpowiedzialność, ogólna życzliwość wobec innych, a także zdolność do uczuć wyższych: miłości, przyjaźni, pragnienia poznania prawdy. Człowiek ma naturę (na tym polega jego pokrewieństwo ze światem przyrodniczym), ale ona nie panuje nad nim całkowicie. Jego działanie nie jest zdeterminowane instynktami, popędami, chociaż nie można ich ignorować. Jednak to, co naturalne, nie ma samo w sobie znaczenia normatywnego. Z poznania świata przyrodniczego nie wynika jego afirmacja. Z samego opisu natury nie wynika nic na temat tego, co powinniśmy zrobić, aby ją chronić. Biologiczne rozumienie natury (człowieka lub środowiska naturalnego) pozbawia ją treści aksjologicznych. Poza tym etycznie słuszny postulat ochrony przyrody musi być inaczej uzasadniony. Jeżeli człowiek, jest „uwolnioną naturą”¹⁹, to nie sposób wytłumaczyć, dlaczego miałby dobrowolnie się tej naturze podporządkować. Odpowiedzialność za własne postępowanie nie jest czymś naturalnym, ponieważ wymaga przekroczenia granic natury przyrodniczej.

W koncepcji Roberta Spaemanna wrażliwość moralna w człowieku związana jest z ruchem ku transcendencji, czyli poszukiwaniem etycznej miary postępowania w tym, co religijne:

Pojęcie odpowiedzialności za siebie nie jest puste tylko wówczas, gdy jest rozumiane jako pojęcie religijne, a zatem jeśli ten, przed kim jest się odpowiedzialnym, nie jest utożsamiony z tym, za kogo jest się odpowiedzialnym. W takim przypadku również treść odpowiedzialnego działania nie jest dowolna, a pojęcia „naturalne prawo moralne” czy „prawo naturalne” nabierają racjonalnego i czytelnego sensu²⁰.

Pojęcie natury nabiera wtedy nowego znaczenia. Jedynie jako osoby przekraczające naturę możemy z niej uczynić miarę dla naszego postępowania. Jeżeli człowiek traktuje siebie wyłącznie jako istotę naturalną, to przekracza wszelką miarę albo brak mu miary. Miara dla oceny ludzkich działań jest wyznaczana przez to, co religijne. Odkrycie, że wolność i odpowiedzialność są aspektami tej samej powinności moralnej, jest możliwe wtedy, gdy na daną sytuację moralną patrzymy okiem Stwórcy natury. Próba boskiego oglądu rzeczy nadaje naszemu działaniu wymiar wolności. Autentyczna wolność polega na przymuszeniu siebie do odpowiedzialności za własne czyny. Świadomy wybór odpowiedzialności za własne wybory nie jest ograniczeniem. Religijny dystans wobec determinacji przyrodniczej umożliwia rozumienie tego, co naturalne w człowieku, ustala właściwą miarę w korzystaniu z tego, co naturalne.

¹⁹ Por. J.G. von Herder, *Myśli o filozofii dziejów*, przeł. J. Gałeczki, Warszawa 1962, s. 166.

²⁰ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 119.

Dla Spaemanna, co może zaskakujące, odpowiedzialność religijna nie jest odpowiedzialnością uniwersalną. Odpowiedzialność uniwersalna ma zbyt rozmyte kontury. Przesadnie eksponuje postawę altruizmu, który nakazuje rezygnację z własnych pragnień na rzecz potrzeb społeczności. Moralne żądanie, aby człowiek zrezygnował z siebie, z własnego partykularyzmu, na rzecz uniwersalnej wrażliwości na potrzeby innych, jest niezgodne z ludzką naturą. Zasada powszechnego altruizmu jest wpisana, m.in. w etykę pozytywistyczną Augusta Comte'a oraz utylitaryzm Johna S. Milla. Zdaniem Roberta Spaemanna, kiedy żąda się od podmiotu rzeczy niemożliwych, wtedy znosi się z niego odpowiedzialność za konkretne wybory. Zbyt rozszerzony zakres powinności usuwa z niej jednostkową osobę, tym samym czyni z niej istotę bezosobową. Powinność wobec ludzkości, wobec człowieczeństwa w ogóle, jest czymś niezrozumiałym i w konsekwencji buduje mury obojętności. Osoba rozumie i przyjmuje odpowiedzialność dopiero wtedy, gdy odpowiada za kogoś lub za coś konkretnego przed kimś.

Zawężenie powinności jest możliwe przez przyjęcie postawy religijnej. Religia nie znosi odpowiedzialności za innych, ale ją ukonkretnia²¹. W perspektywie religijnej odkrywamy, że życzliwość i poczucie przynależności do wspólnoty osób nie jest czymś wymuszonym, ale stanowi część naturalnego ludzkiego uposażenia. Chrześcijańska zasada miłości bliźniego jest wyrazem owej naturalnej tendencji, do zawężania powinności do konkretnych osób, które spotyka się w swoim życiu. Nie należy tego zawężenia rozumieć radykalnie. Odwrotnością odpowiedzialności powszechnej jest odpowiedzialność zawężona wyłącznie do odpowiadania przed sobą samym. Postawa odpowiedzialności nie może polegać na odpowiadaniu przed samym sobą, ponieważ z takiej odpowiedzialności i związanych z nią zobowiązań można się zwolnić, uzasadniając to poczuciem bezsilności czy moralnej słabości. Dodatkowo taka zawężona odpowiedzialność jest związana przede wszystkim z samozadowoleniem czy wewnętrzną satysfakcją²².

Sumienie i godność osoby ludzkiej

Zdaniem R. Spaemanna, posiadanie ludzkiej natury orientuje nas w dwóch kierunkach: powszechnym i indywidualnym. Ten pierwszy stanowi oparcie dla uniwersalnych, powszechnych zobowiązań moralnych – dla prawa natury, drugi dla jednostkowego charakteru jego odczytania. Sumienie jest wyrazem wpisanego w nas prawa natury, dzięki niemu poznajemy normy ogólne jako rodzaj indywidualnego zobowiązania dla siebie.

Sumienie jest stróżem tego, co osobowe w człowieku, w sumieniu kryje się źródło indywidualnej wrażliwości moralnej człowieka. Stoi ono na granicy dwóch wymiarów:

²¹ Por. tamże, s. 114-123 (*Religia*).

²² Por. tamże, s. 202.

zewnątrznego (relacje z innymi) i wewnętrznego (stosunek do samego siebie). Pozwala ono człowiekowi przekroczyć granice egzystencjalnej skończoności, wyjść poza siebie, zobaczyć względność swoich partykularnych interesów i pragnień. Jednak, aby mieć pewność, że się przy tym nie oszukujemy, musimy pozostawać w dialogu z innymi osobami, to znaczy żyć z innymi we wspólnocie obyczajów. Trzeba być przy tym świadomym pewnych niebezpieczeństw. Przyjęte biernie racje moralne (bez wewnętrznego przekonania) mogą sprawić, że wewnątrz odczuwana powinność moralna zostanie zastąpiona chłodną kalkulacją. Z punktu widzenia rachunku zysków i strat w tle pojawia się zasada wyboru *mniejszego zła*. Dla zachowania bezpieczeństwa społecznego śmierć jednego człowieka wydaje się być bardziej usprawiedliwiona niż śmierć wielu osób²³. Próba zmiany etyki w racjonalną kalkulację prowadzi do obniżenia osobowej wrażliwości moralnej, na rzecz poszukiwania bezosobowych schematów postępowania. Wrażliwe sumienie powinno być wolne od chłodnych kalkulacji.

Sumienie odzywa się głosem, który broni jedności osoby, jej odrębności od świata rzeczy i zasad życia społecznego. Osoba nie może zrzucić odpowiedzialności za własne postępowanie ani na inne osoby, ani na obyczaje panujące w jej otoczeniu, ani na anonimową argumentację przeczytaną w książce o tematyce etycznej. Za własne wybory i działania sam jestem odpowiedzialny (nie mogę powiedzieć – „wszyscy są odpowiedzialni”, ale „ja jestem odpowiedzialny”). Nowożytna refleksja nad wolnością osobową w etyce doprowadziła do radykalizacji postulatu indywidualnej odpowiedzialności. R. Spaemann, idąc tropem Arystotelesa, twierdzi, że realizacja etycznych postulatów, takich jak pragnienie życia szczęśliwego czy samorealizacji, wiąże się z odkrywaniem wspólnych celów dla wszystkich ludzi oraz z samodzielnością w podejmowaniu decyzji, co do sposobów realizacji tych celów. Przewodnikiem na drodze do dokonywania odpowiedzialnych wyborów moralnych ma być sumienie.

W ludzkim sumieniu łączą się dwie tendencje – jedna wpisuje nasze postępowanie w normę ogólną opartą na tym, co obiektywne i wspólne; a druga tendencja strzeże naszej jedności, wyjątkowości. Jeżeli nie będziemy uwzględniać tego, co *ogólne*, nasze postępowanie stanie się jedynie przypadkiem czegoś nieokreślonego. Wtedy osoba będzie czyniła to, co uważa za słuszne, przy czym nie będzie zasady, która by określiła kryteria dla owej słuszności. Dla skrajnego sytuacjonisty etycznego każdy przypadek, zdarzenie jest niepowtarzalne i nie podlega normowaniu. Jeżeli rezygnujemy z *jedności*, to wtedy racje naszego działania wpiszą się w ciasny schematyzm bezosobowych reguł. Według skrajnego pryncypialisty postępowanie należy dopasować do sztywnej reguły. Wtedy wymagane jest posłuszeństwo wobec normy, a nie jej wewnętrzna akcep-

²³ Por. tenże, *Podstawowe pojęcia moralne*, przeł. P. Mikulska, J. Merecki, Lublin 2000, s. 63-73 (*Jednostka albo Czy zawsze należy być posłusznym swemu sumieniu?*).

tacja²⁴. Dopiero zasada etyczna potwierdzona wewnętrzną zgodą staje się zobowiązująca moralnie dla osoby. Nie można tego wymusić poprzez zewnętrzny nakaz autorytetu; chociaż może być tak, że zdanie autorytetu osobowego lub instytucjonalnego jest dla nas na tyle przekonujące, że przez sumienie samych siebie zobowiązujemy do jego przestrzegania.

Zdaniem R. Spaemanna pragnienie właściwego życia jest uniwersalnie wpisane w ludzką kondycję. Dla osoby charakter zobowiązania nie wynika z socjologicznych i historycznych opisów zasad moralnych, ponieważ można się do nich zdystansować poprzez chłodną kalkulację. Jedynie odpowiedzialność płynąca z głębi życia osobowego działa jako przymus:

Rezygnacja z dystansującej refleksji nie jest powrotem w naturalną bezpośredniość, lecz nową bezpośredniością, która jest możliwa dopiero przez to, że człowiek dystansuje się w stosunku do wszelkich interesów – zarówno własnych, jak i cudzych, które stały się dla niego bezpośrednio ważne. To właśnie oznacza odpowiedzialność za własne życie jako całość, czyli również za własne interesy i kierujące działaniem impulsy²⁵.

Sumienie nie jest zlepką naleciałości społecznego oddziaływania (freudowskim *superego*), ponieważ takie sumienie byłoby konsekwencją przyjęcia pewnego wyobrażenia o sobie, ukształtowanego przez to, jak inni oceniają moje postępowanie. Wobec takiego sumienia można by się było doskonale zdystansować.

Sumienie jest głosem znikąd, jest głosem nieskończoności w człowieku. Jest obecnością niczym nieuwarunkowanej mocy Bytu (Boga) w istocie skończonej²⁶. Z tego powodu w każdej osobie zakorzenione jest to, co obiektywne, absolutne i dzięki temu każda z osób jest nośnikiem własnej godności. W takim rozumieniu sumienie jest strażnikiem ludzkiej godności osobowej. Ono odkrywa, że godność osoby jest czymś nienaruszalnym, czego nie można zmierzyć w utylitarystycznym rachunku zysków i strat. Krzywdząc, kłamiąc, poniżając innych, jednocześnie krzywdzimy, okłamujemy i poniżamy samych siebie. Jedynie wrażliwe sumienie odczytuje to jako niezafałszowaną i narzucającą się bezpośrednio oczywistość.

Dzięki sumieniu osoba odkrywa pierwotne powinowactwo z innymi osobami. Dlatego myślenie o innych nie polega na zapomnieniu o sobie, ale na pozarefleksyjnym zniesieniu granicy między sobą i innymi. Sumienie indywidualizuje osobę, ale z drugiej strony, dzięki zanurzeniu w tym, co nieskończone, broni osobę przed postawą egocentrycznego indywidualizmu. Indywidualizuje, ponieważ sprawia, że realizowane przez człowieka powinności zostały wcześniej przez niego zaakceptowane,

²⁴ Por. I. Lazari-Pawłowska, *Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych*, [w:] *O wartościach, normach i problemach moralnych. Wybór tekstów z etyki polskiej dla nauczycieli i uczniów szkół średnich*, red. M. Środa, Warszawa 1994, s. 189-201.

²⁵ R. Spaemann, *Osoby...*, s. 203.

²⁶ Por. tamże, s. 213.

ujęte w perspektywie odpowiedzialności za samego siebie. Wsłuchiwanie się w to, co nieskończone, wyposaża sumienie w intuicyjną pewność osądu własnego postępowania²⁷. To w byciu ostateczną instancją oceny moralnej Spaemann widzi fundament godności: „Sumienie stanowi o godności osoby dlatego, że tylko ono czyni człowieka sędzią ostatecznej instancji we własnej sprawie”²⁸. Sumienie wymaga stałej pracy nad kształtowaniem moralnej wrażliwości. Raz uzyskaną wrażliwość można utracić w skutek zaniedbania. Zdolność posługiwania się sumieniem jest człowiekowi wrodzona, może zostać upośledzona, np. przez zły przykład. Sumienie może być formowane głosem wzorów osobowych (autorytetów), które wzmacniają pewne naturalne nastawienia u wychowanka, a inne osłabiają. Tym, co konstituuje obszar dojrzałości moralnej osoby, jest wychowanie, gromadzenie doświadczeń, autorefleksja, tworzenie wewnętrznego ośrodka własnych decyzji²⁹. W sensie formalnym sumienie nie wpływa na ludzki osąd sytuacji, ale samo jest tym osądem – nie tyle zdolnością do refleksji, ale intuicją wpływającą na poznanie intelektualne. Niechęć do popełnienia złego czynu może wynikać z różnych powodów. One zawsze są jednak warunkowe i możliwe do zakwestionowania, nawet przez osobę, która je czasowo przyjmuje. Dlatego poszukiwanie racji dla własnego postępowania jest wtórne. Ostatecznie żaden człowiek nie chce dokonać czynu rozpoznanego przez siebie jako zły. Postępowanie wbrew temu głosowi pociąga za sobą wyrzuty sumienia. Głos sumienia w zderzeniu z racjami rozumu albo ma znaczenie decydujące, albo zupełnie znika³⁰. Często wewnętrzne wezwanie sumienia stanowi wiedzę o większej dozie pewności niż pewność wynikająca z rozumowo uzasadnionej zasady etycznej.

Odczytywanie głosu sumienia nie oznacza odrzucenia władzy rozumu. Głos sumienia nie jest irracjonalną wyrocznią, która zastępuje rozum. Osoba, aby móc posługiwać się sumieniem, musi także odwołać się do rozumu praktycznego. Dzięki temu będzie mogła, dla własnych pragnień znaleźć właściwe proporcje. Wobec ludzkiej słabości, o której pisał św. Paweł³¹, oraz wieloaspektowości sytuacji, w jakich możemy się znajdować, to dzięki rozumowej „władzy sądenia” możemy odnieść osąd sumienia do podobnego osądu innych ludzi. Nasz indywidualny osąd może być stronniczy, np. wtedy, gdy normę postępowania formułujemy tak szeroko, że nie sposób odnieść szczegółowego zachowania do zasady ogólnej: wtedy możemy siebie usprawiedliwić tym, że nasza sytuacja jest wyjątkowa, albo tak wąsko, że norma postępowania odnosi się tylko do poszczególnych przypadków, które nie podlegają ogólnym zasadom.

²⁷ Por. tamże, s. 207.

²⁸ Tamże, s. 208.

²⁹ Por. tenże, *Podstawowe pojęcia moralne*, s. 63-73.

³⁰ Tamże.

³¹ „Nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię” (List do Rzymian 7,15) i dodaje „A zatem już nie ja czynię, ale mieszkający we mnie grzech” (List do Rzymian 7,17).

Osąd sumienia nie jest jedynie sprawą intuicyjnego wglądu w istotę powinności moralnej i sformułowania na tej podstawie reguł rozumu praktycznego. Sam wgląd nie wystarczy, wtedy sumienie jeszcze się nie odzywa. Głos sumienia jest głosem wezwania, usłyszonym przez podmiot jako skierowany właśnie do niego, do realizacji określonej powinności. „Sumienie – choć zakorzenione w rozumie – jest tym, co kładzie kres wszelkiemu *mędrkowaniu*. Mówi ono: *Ty jesteś tym człowiekiem* [...]. To właśnie sumienie zabrania nam mylnego rozumienia naszej jedyności jako wyjątkowości i wyłączenia naszych działań z podporządkowania pod to, co ogólne”³². Kalkulacje rozumu są późniejsze niż osąd sumienia.

Absolutność sumienia polega na tym, że postępowanie wbrew sumieniu nie może być postępowaniem dobrym, ale nie każde postępowanie zgodne z sumieniem gwarantuje dobre życie. Sumienie, które zmierza do prawdy, może się mylić. Błąd sumienia jest konsekwencją skończonego charakteru ludzkiej wiedzy. Poznanie ogólnej zasady etycznej nie gwarantuje tego, że podmiot będzie jej konsekwentnie przestrzegał. Głos sumienia związany wyłącznie z osobą i zamknięty na to, co ogólne, byłby nieodróżnialny od innych pragnień, które konkurowałyby ze sobą w sytuacji podejmowania decyzji przez podmiot. Wtedy głos sumienia narażony byłby na wątplenie. Błąd sumienia w znaczeniu podstawowym nie jest błędem intelektualnym, ale moralnym. Sumienie otwarte na transcendentną wobec niej prawdę nie jest sumieniem uśpionym wewnętrzną satysfakcją. W postępowaniu moralnym nie chodzi o to, żeby mieć „spokojne sumienie”, które omija sytuacje dla siebie niewygodne, aby pozwolić podmiotowi na uzyskanie dobrego samopoczucia.

Najpewniejszy sposób uwolnienia się od błędów sumienia polega na możliwie jak najszczerzym posłuszeństwie sumieniu, czyli naszemu wewnętrznemu przekonaniu o tym, co dobre. Sumienie wówczas rozwija własną dynamikę samoświecenia. Człowiek uczy się widzieć własny błąd sumienia jako defekt moralny, czyli jako przeszkodę na drodze do urzeczywistnienia siebie jako osoby³³.

Sądu sumienia nie sposób jednak ostatecznie uzasadnić. Wierność sumieniu otwartemu na prawdę prowadzi osobę do odkrycia osobowej godności innych osób.

Jeżeli jednostka postępuje niemoralnie, krzywdzi, oszukuje itp., a usprawiedliwia to tym, że postępuje zgodnie z własnym sumieniem, nie znosi to z niej odpowiedzialności moralnej.

Gdzie czyjeś działanie lub jego odmowa narusza prawa wspólnoty lub osób, tam konieczna jest kara. Żadne państwo nie może tolerować nakazanych przez sumienie działań jednostki, które prowadzą do krzywdy wyrządzanej sobie lub innym. Terrorystę czy zbrodniarza należy nakłonić do zmiany postępowania, jeżeli to możliwe, lub ukarać. Prawo do słuchania głosu własnego sumienia nie może naruszać praw innych osób.

³² R. Spaemann, *Osoby...*, s. 210.

³³ Tamże, s. 216.

Nie usprawiedliwia to także, w żadnym wypadku, stosowania tortur fizycznych i psychicznych. Podobnie konfliktami sumienia nie można uzasadniać wojny prowadzącej do mordowania osób. Prawo jednego człowieka nie może być uzależnione od sądu sumienia drugiego³⁴. Godność osoby ludzkiej jest wartością nienaruszalną, dlatego należy uznać ją za pierwotną dla każdego systemu etycznego. W sensie instytucjonalnym godności nie można osobie podarować, ani jej odebrać. Podobnie też szacunek dla godności osobowej człowieka nie jest sprawą indywidualnego osądu sumienia.

Relacja natura – osoba to jedna z zasadniczych kwestii etyki współczesnej. Chodzi mianowicie o filozoficzne uzasadnienie tego, ze względu na co człowiek jest przedmiotem afirmacji – czy ze względu na posiadanie natury (uformowanej ludzkim kodem genetycznym), czy fakt, że jest się osobą? Robert Spaemann umiejętnie łączy oba te aspekty, odwołuje się przy tym do rozwiązań klasycznych – do etyki opartej na prawie natury oraz Kantowskiej idei autonomicznego podmiotu. W ujęciu R. Spaemanna bycie osobą zawiera w sobie dwa wymiary zobowiązania etycznego. Jeden jest powszechny, ufundowany na posiadaniu właściwej dla nas natury; z tej racji wszyscy mamy określone powinności wobec innych (miłować bliźniego, szanować ludzkie życie, być życzliwym). Drugi jest indywidualny – mówi, że należy te ogólne zobowiązania rozumieć jako nasze jednostkowe powinności wobec innych osób. Oparcie etyki na koncepcji natury nie ogranicza naszej wolności, raczej umożliwia jej odpowiednią realizację. „Głos” sumienia otwiera nas na to, co uniwersalne, a jednocześnie ukonkretnia ten „głos” na indywidualne zadanie podmiotu do zrealizowania w konkretnej sytuacji. Wówczas podmiot obliguje siebie do określonego postępowania nie dlatego, że „musi” coś zrobić, ale dlatego, że „chce”.

Problematyka sumienia stoi w centrum pojmowania przez Roberta Spaemanna godności człowieka będącej też godnością osoby. To nie rozumność czy wolność wzięte same w sobie stanowią o tej godności, ale wszystko to, co stanowi o człowieku jako o istocie moralnej, a tego nie można ująć bez uwzględnienia sumienia. To poprzez sumienie wiedzie droga do treściowego określenia powinności moralnej i to sumienie czyni człowieka sędzią ostatniej instancji w kwestii stosowania się do nadanego sobie prawa. Bycie sędzią ostatniej instancji we własnej sprawie, odpowiedzialność przed samym sobą, zakłada także autonomię i prawodawstwo woli, stąd właśnie ten aspekt działania sumienia można za Spaemannem uznać za stanowiący o godności. Ponadto godność człowieka poprzez sumienie uzyskuje ugruntowanie w tym, co transcendentne i absolutne, będąc „głosem nieskończoności” w człowieku.

³⁴ Mówienie, że: dzieciom nienarodzonym przysługuje prawo do ochrony życia jest sprawą sumienia – jest niedorzeczne, ponieważ albo nienarodzeni nie mają prawa do życia, albo je mają, i nie ma po co angażować sumienia, aby przesądzało o życiu innych ludzi; zob. tenże, *Podstawowe pojęcia moralne*, s. 63- 73.

Beata Frydryczak
Uniwersytet Zielonogórski

Człowiek jako zbieracz wrażeń: między melancholią a radosną przemianą świata



W *Etyce ponowoczesnej* Zygmunt Bauman nazwał jednostkę ponowoczesną „zbieraczem wrażeń”, odnosząc się nie tylko do sytuacji egzystencjalnej we współczesnym świecie, ale również do formy uczestnictwa w kulturze oraz rodzaju towarzyszącej jej refleksji. Spostrzeżenia Baumana można potraktować jako kontynuację i radykalizowaną wersję refleksji tych myślicieli, którzy już od początku dwudziestego wieku diagnozowali stan współczesnej kultury. W szczególności dotyczy to spostrzeżeń filozofa, którego myśl tkwi u podstaw aktualnych rozważań nad obecną kulturą – Waltera Benjamina. To właśnie jego refleksja daje możliwość zrekonstruowania modelu jednostki, której tożsamość ma charakter procesualny, najczęściej jest budowana na podstawie zebranych wrażeń czy tego, co jednostka jest w stanie zasymilować. Zbieracz wrażeń, kolekcjoner wrażeń – to określenia, które wydają się w sposób szczególny charakteryzować współczesnego człowieka, zewsząd bombardowanego nadmiarem informacji, bodźców, wciąż potykającego się o nowe zdarzenia, zaplątanego w przygodność życia.

W przyjętym przeze mnie rozumieniu kolekcjonowanie to model uczestnictwa w kulturze, charakterystyczny dla nowoczesności i ponowoczesności czy, inaczej to ujmując, bardziej w duchu Benjaminowskim: dla czasów poauratycznych. W myśli autora *Pasaży paryskich* postać kolekcjonera zdecydowanie wykracza poza potoczną definicję, która ten rodzaj ludzkich zachowań utożsamia z aktywnością o znamionach hobbystycznych. Można powiedzieć, że W. Benjamin w kolekcjonowaniu dostrzega określoną postawę wobec świata i aktywność sensotwórczą, która nabiera dodatkowego znaczenia wówczas, gdy wskazuje dostęp do ukrytych lub wycyfrowanych z rzeczywistości zewnętrznej treści (metafizycznych) znajdujących schronienie w przestrzeni prywatnej. Kolekcjonowanie w przyjętym tu rozumieniu można rozpatrywać w dwóch wymiarach czy dwóch pozornie odległych, a jednak uzupełniających się postawach: melancholijnej i radosnej. Dla pierwszej istotą jest praca pamięci pozwalająca poprzez

to, co zebrane, przywołać nieobecną już w świecie aurę i dotrzeć do świata, sensów i znaczeń. Druga wyraża się w postawie innowacyjno-eksperymentatorskiej, której ucielesnienie można odnaleźć w Benjaminowskim pojęciu dziecka, stanowiącym swoiste przedłużenie i łącznik pomiędzy zdecydowanie dokładniej w literaturze opracowaną figurą *flâneura* a „charakterem destrukcyjnym”.

Postać kolekcjonera można opisać, sięgając do kilku, obecnych w refleksji Benjamina, wzorów: może to być drzeworyt Albrechta Dürera *Melancholia*, w którym filozof dostrzegł antycypację barokowej umysłowości. Może nim być Eduard Fuchs, zbieracz i historyk, któremu Benjamin poświęcił duży artykuł; ale może nim być również on sam, który był kolekcjonerem i z kolekcjonowania uczynił jeden ze swoich filozoficznych wątków: zbierał książki, znany był jako bibliofil, szczególnie zaangażowany w zbiór książek dla dzieci, kolekcjonował księgi emblematów, lubił składać anagramy, wymyślał pseudonimy, uwielbiał stare zabawki, znaczki pocztowe, widokówki i różne miniaturyzacje rzeczywistości, z których szczególnie upodobał sobie szklane kule¹. U W. Benjamina kolekcjonowanie wykracza jednak poza aspekt przedmiotowy, kierując się ku bardziej wysublimowanej postaci, która zamyka się w samej formie pisania i refleksji. „Pisarz i kolekcjoner – wspomina Gershom Scholem – tworzyli w nim wyjątkowo doskonałą jedność, a pasja ta nadawała raczej melancholijnej naturze W. Benjamina rys pewnej wesołości”².

Najnowsze interpretacje refleksji W. Benjamina skupiają się na dwóch – wydawać się może – centralnych figurach, wyłaniających się z jego pism: melancholiku i *flâneurze*. Przy bliższym wglądzie okazuje się jednak, że obie je łączy jeszcze jedna figura – figura kolekcjonera. Nie wprost ujawnia to drzeworyt A. Dürera: centralną postacią na tej rycinie jest melancholik, który siedzi zaszępiiony lub pogrążony w myślach w otoczeniu przedmiotów przypisanych życiu aktywnemu. *Melancholia* jawi się jako drugi biegun radości życia i pogody ducha – to stan smutku, rozpamiętywania, nieład, chaos nadwrażliwej duszy. Określa ona postawę wobec świata, kształtuje również, przez przynależną jej świadomość nieuchronnej przygodności losu ludzkiego, właściwy sobie ogląd rzeczywistości. Ale u A. Dürera równie ważną rolę odrywają przedstawione przedmioty; właśnie one zamieniają się w szczególny zbiór symbolizujący aktywną postawę wobec życia, nieużywane zaś stają się tematem do rozmyślań. Zgromadzone przedmioty przeobrażają się w szczególne medium między jednostką a towarzyszącą jej refleksją, choć ta ostatnia nieuchronnie nosi cechy melancholijnej zadumy. To dzięki refleksji melancholik jest w stanie wniknąć w ukrytą istotę swojego zbioru, staje się, jak

¹ Por. P. Missac, *Walter Benjamin's Passages*, przeł. S. Weber Nicholens, London 1995, s. 42; S. Sontag, *Pod znakiem Saturna*, przeł. W. Kalanga, „Nowa Res Publica” 1994, nr 6, s. 24-31.

² G. Scholem, *Walter Benjamin*, przeł. J. Balbierz, „Literatura na Świecie” 1995, nr 3, s. 117. G. Scholem ma tu na myśli esej Benjamina *Rozpakowuję moją bibliotekę*, w którym autor *Pasaży paryskich* żartobliwie sugeruje, że najlepszym sposobem wejścia w posiadanie książki jest jej wypożyczenie z biblioteki i nieoddanie.

mówi Benjamin, „rozmyślaczem”: rozmyśla nie tyle o samej rzeczy, lecz o przeszłości przez nią zapośredniczonej, zgodnie z wyznawanym przez tego filozofa przekonaniem, że źródłem życia kontemplacyjnego jest pamięć.

Dlatego myśl kolekcjonera stoi pod znakiem wspomnienia: dotyczy tego, co zostało zapomniane. A zbiór to w istocie zbiór wspomnień wywołanych pod wpływem jakiegoś zmysłowego wrażenia, dokładnie tak, jak to przedstawił Marcel Proust w swoim monumentalnym dziele *W poszukiwaniu straconego czasu*. To, co najważniejsze, zawiera się w pojęciu „pracy pamięci”. W tym ujęciu kolekcja nabiera innego wydźwięku, jeżeli założymy, że tym, co *implicite* przez nią przemawia jest zespół znaczeń i sensów, ale także wspomnień i wrażeń.

Melancholijna zaduma pobudzana przez to, co zgromadzone w kolekcji, jest formą „inscenizacji” przestrzeni, która pozwala snuć rozważania o czasie zamrożonym w obrazie³. Kluczem melancholii staje się więc alegoryczny obraz, a raczej otwierająca się w nim przestrzeń. Dodać trzeba, że poprzez ideę melancholii i związanych z nią pojęć, W. Benjamin dokonuje przeistoczenia czasu w przestrzeń. Jest to przestrzeń czasu przeszłego, tego, co się zdarzyło. Przybiera ona panoramiczny charakter: uchwyconego obrazu, zapamiętanego epizodu, powracającego wrażenia; jest to również przestrzeń wspomnienia, które nie podlega żadnym zasadom chronologicznego uporządkowania. Melancholia to stan naznaczony tęsknotą za tym, co bezpowrotnie utracone, lecz co powtórzyć można jeszcze we wspomnieniu. I chociaż wspomnienie nie daje gwarancji ponownego przeżycia tego, co się zdarzyło, daje jednak możliwość „wejścia w obraz tego, co zapamiętane”. Ale to, co zachowane we wspomnieniach, nie otwiera się automatycznie, zamknięte jest tak, jak przedmioty zgromadzone na półkach, w gablotach, za szkłem. Potrzeba „klucza” do ich otwarcia, naprowadzającego śladu.

Kolekcjonerstwo szczególnie zyskuje na znaczeniu „w czasach publicznej ciemności”, w których zbieracz, jak ujmuje to Hannah Arendt, nie tylko wycofuje się ze sfery publicznej w prywatność czterech ścian, ale też „zabiera ze sobą wszystkie skarby, które kiedyś stanowiły własność publiczną”⁴. Można powiedzieć, że kolekcjonowanie – w proponowanym tu ujęciu – zamyka się w sferze prywatnej i równocześnie ją wyraża, zgodnie z przekonaniem H. Arendt, że sfera prywatna jest określona przez własność. Oznacza to, że kolekcja konstituuje nie tylko sferę prywatnej pamięci, ale również, na tej podstawie, rekonstruuje utracone doświadczenie. Kolekcjoner zdeterminowany jest nadzieją: gromadzi rzeczy, by odczytać ukryte w nich idee, ślady przeszłości, które pragnie ocalić dla teraźniejszości i przyszłości. Kiedy Benjamin wspominał, że prawdziwą metodą czynienia rzeczy teraźniejszymi jest zagarnianie ich w obręb naszej

³ „Przeszłość można wychwycić tylko jako obraz, który w chwili swej rozpoznawalności właśnie rozbłyska na wieczne pożegnanie”; W. Benjamin, *O pojęciu historii*, [w:] tenże, *Anioł historii, Eseje, szkice, fragmenty* oprac. H. Orłowski, Poznań 1996, s. 415.

⁴ H. Arendt, *Walter Benjamin: 1892 - 1940*, [w:] W. Benjamin, *Illuminations*, New York 1973, s. 43.

przestrzeni, dodawał, że tak właśnie czyni kolekcjoner. Przeniesienie rzeczy czy wrażeń w przestrzeń prywatną – umieszczenie ich w ramach prywatnej kolekcji, czyli uprywatnienie i przejęcie na własność, może być uznane za próbę „osadzenia się” w świecie. Kolekcjonowanie jest zbawieniem rzeczy, ale jest to znacznie szerszy proces, o którym H. Arendt mawia, że może być uzupełnieniem zbawienia człowieka.

Bliższy wgląd w kolekcjonowanie pozwala dostrzec w nim aktywność znacznie wykraczającą poza statyczny model miłośnika zebranych przedmiotów, kontemplantującego fragmenty ucieleśnionej w zbiorach historii prywatnej. Zaduma ustępuje tu szczególnemu ożywieniu i mobilności, warunkowanych rodzajem wewnętrznego przymusu, trudnego do uchwycenia i racjonalnego wytłumaczenia, utożsamianego z żądzą posiadania. Nie tyle zbiór sam w sobie, co raczej namiętność, związana z całym żywiłowym procesem gromadzenia, staje się siłą motoryczną kolekcjonera. Taka wizja rysuje się, gdy w eseju *Rozpakowuję moją bibliotekę*⁵ W. Benjamin wspomina własne zaangażowanie w poszukiwanie upragnionych książek, z każdą z nich wiążąc osobną historię. Podobnie w drzeworycie A. Dürera pojawia się jedna, charakterystyczna i znacząca dla rozważań dotyczących modelu kolekcjonera, wskazówka: artysta przeciwstawia odrętwienie melancholii gorliwym wysiłkom rysującego lub piszącego coś dziecka. To zderzenie niemocy działania z dziecięcą aktywnością pozwala wprowadzić fundamentalne rozróżnienie, skądinąd tkwiące w refleksji W. Benjamina, między melancholijną zadumą a dziecięcą pasją. U podstaw tego rozróżnienia, wyrażającego się w sposobie działania, leży istota oglądu świata: melancholia uosabia poznanie teoretyczne, które pobudza myśl, a nie czyn; nieświadome dziecko jest ucieleśnieniem biegłości praktycznej, która rodzi czyn, a nie myśl.

W figurze dziecka zatem kryje się radosny typ kolekcjonowania i kolekcjonera. Bliższy wgląd w figurę dziecka, którego obraz najwyraźniej rysuje się w *Berlińskim dzieciństwie około roku tysiąc dziewięćsetnego*⁶ i *Ulicy jednokierunkowej*⁷, pozwala ująć model kolekcjonera radosnego w nieco innej – szerszej – perspektywie, ujawniającej, że omawiana aktywność co prawda bierze swój początek w pasji zbieracza, ale sprowadza się do próby określenia obszaru i zakresu działania i na tym gruncie budowania – konstruowania własnej tożsamości. Dlatego trudno tę aktywność lokować w terminach pracy pamięci, a melancholia w sposób naturalny ustępuje radosnej, kreatywnej i eksperymentatorskiej postawie, w której działanie staje się tożsame z aktywną postawą wobec świata, impulsem otwierającym nowe przestrzenie poznawcze.

W *Ulicy jednokierunkowej* i innych tekstach filozof, podejmując motyw dziecka, rysuje obraz, w którym na czołowe miejsce wysuwają się szeroko pojęte procesy

⁵ W. Benjamin, *Unpacking my Library*, [w:] tenże, *Illuminations*, s. 59-67

⁶ Tenże, *Berlińskie dzieciństwo około roku tysiąc dziewięćsetnego*, przeł. A. Kopacki, „Literatura na Świecie” 2001, nr 8-9, s. 65-131.

⁷ Tenże, *Ulica jednokierunkowa*, przeł. T. Kopacki, Warszawa 1997.

poznawcze. Dzięki nim dziecko osiąga dostęp do świata i według własnych wyobrażeń kształtuje jego wizję. W. Benjamin zainteresowany był sposobem, w jaki dziecko poznaje świat, pojmuje go i w nim uczestniczy. To zagadnienie w refleksjach filozofa, często pomijane przez jego interpretatorów, jest warte szerszych analiz. Ujawnia ono, przy bliższym wglądzie, że motyw dziecka, dziecięcych zabaw oraz szczególnego – naiwnego – postrzegania świata, ściśle wiąże się z innymi Benjaminowskimi figurami, a nawet stanowi ich swoiste rozszerzenie.

Dziecko charakteryzuje zdolność interesowania się „rzeczami najbardziej pospolitymi z pozoru”. Ale można to ująć inaczej: dziecko poznaje świat, przyglądając się jego szczegółom. Z natury towarzyszy mu ciekawość świata jako przedmiotu poznania bezpośredniego, zmysłowego: interesuje go w nim to wszystko, co już lub w ogóle nie budzi zainteresowania dorosłych. Równocześnie wszystko, co pociąga swoją formą, kształtem, barwą, otwiera niezbadane przestrzenie wyobraźni. To dzięki niej dziecko jest w stanie każdą sytuację, każdy przedmiot i każdy impuls przeobrazić w coś innego. Naturalna u dziecka skłonność do przeobrażania – czy to semantycznego, czy formalnego – rzeczy, wiąże się z impulsem do tego, by najpierw poznać ją przez dotyk, a ostatecznie uwolnić nowe znaczenie.

Postać kolekcjonera radosnego jest wzbogacona o dwie „wykreowane” przez niemieckiego filozofa figury: dziecka i *flâneura*. Ich reinterpretacja, zbliżająca obie figury, pozwala rozbić statyczny model melancholijny wówczas, gdy akcent zostanie postawiony na aktywność skoncentrowaną na zdobywanie przedmiotów, a nie ich kontemplowanie. Gromadzona kolekcja i spacer wzbogacający o kolejne wrażenia to ten sam proces prowadzący do budowania i kształtowania czegoś na gruncie „zdobytych” przedmiotów lub „zebranych” doświadczeń. Tak postrzegany model prowadzi wprost do jednostki uwikłanej w świat ponowoczesny, świat zestetyzowany i sfragmentaryzowany.

Zakładając, że „radosne” kolekcjonowanie staje się formą życia, to obraz jednostkowej egzystencji musi również przybrać kształt kolekcji, aczkolwiek rozumianej na sposób Benjaminowski – jako aktywności i zbioru elementów (jakkolwiek pojmowanych) przypadkowych, nieuporządkowanych, sfragmentaryzowanych, pozbawionych pierwotnych kontekstów i sensów, choć obrosłych w incydentalne lub trwałe wspomnienia i przeżycia. Tak rozumiane kolekcjonowanie staje się stałym elementem życia kolekcjonera, sposobem na życie, a nawet samym życiem, jakkolwiek nieuporządkowanym i chaotycznym, bo rozciągającym się w dialektycznym napięciu między biegunami porządku i nieporządku.

Tym samym Benjaminowskie otwarte na wrażenia dziecko może znaleźć swoje odzwierciedlenie w wiecznie mobilnej, nigdzie nie przynależącej, radośnie świętującej codzienność i nieustannie absorbującej wszelkiego rodzaju bodźce i impulsy, jednostce ponowoczesnej. W opinii Zygmunta Baumana, jednostka ponowoczesna nie może poszczycić się wewnętrznym bogactwem; stając się kolekcjonerem doznań, już tylko

nimi jest w stanie wypełnić wewnętrzną pustkę. „Kolekcjonowanie przeżyć staje się życiową strategią” – wyjaśnia autor *Etyki ponowoczesnej*.

Kolekcjoner najchętniej przebywa pośród swojej kolekcji, oddając się działaniu wspomnień, *flâneur* „mieszka” na ulicy, oddychając wielkomięskim pośpiechem, dziecko jest nieustannie kuszone przez rzeczywistość pozostającą dla niego zbiorem doświadczeń i wrażeń. Coraz częściej jednak taką postawę wymusza rzeczywistość zewnętrzna: poruszamy się, jak zauważa Z. Bauman, w stałym recyklingu idei, wartości, mód, stylów, cytatów; świat staje się „montażem” składającym się z wiecznych „teraz”. To, co dla dziecka było źródłem nowych doświadczeń, staje się rzeczywistością: czas został rozłożony na serię doświadczanych „wiecznych teraz”, a każde z nich nie jest mniej znaczące i każde w tym samym stopniu zasługuje na to, by je przeżyć w pełni⁸.

Ale konkretyzacji tych postaw oczekiwać można od figury, która w refleksji Benjamina pojawia się jako „charakter destrukcyjny”. To on przygotowuje obszar możliwej realizacji i jest w stanie podjąć ostateczny trud „uporządkowania świata”. „Charakter destrukcyjny” to swoiste przedłużenie kolekcjonera radosnego, dziecka zdobywającego wciąż nowe przestrzenie poznawcze, na swoją miarę nazywającego świat.

W koncepcji W. Benjamina termin *charakter destrukcyjny* pojawia się tylko raz, w krótkim esej pod tymże tytułem, choć intuicje w nim zawarte pozwalają rozwinąć tę ideę w znacznie szerszym kontekście myśli niemieckiego filozofa, a przede wszystkim w metaforze alegoryka i alegorii. „Charakter destrukcyjny” to niszczyciel, który całą swoją aktywność kieruje ku zniszczeniu, jakkolwiek nie ono jest celem, a – przekornie – uporządkowanie. Zniszczenie należy postrzegać jako element szerszej pojętej procedury badawczej lub artystycznej, towarzyszy mu bowiem potrzeba oczyszczenia i uporządkowania terenu aktywności: „Charakter destrukcyjny zna tylko jedno hasło: stworzyć przestrzeń; tylko jedną aktywność: uprzątnięcie”⁹ – mówi W. Benjamin. To, co charakterystyczne dla niszczyciela to jego radosna, dziecięca niemal spontaniczność i beztroska działania („jest młody i pełen radości” – opisuje go Benjamin), powodująca, że w swym działaniu nie ogląda się wstecz, nie reflektuje tego, co pozostawia za sobą, a „zdobywa”.

Należy podkreślić, że „charakter destrukcyjny” nie znosi obojętności i bezruchu, wyklucza pracę pamięci i melancholię wspomnienia, żąda zaś działania i zaangażowania. Tylko w ten sposób możliwe jest „stworzenie” czegoś nowego i konstruktywnego na gruncie zastanego materiału lub zastanej sytuacji. Jest to *de facto* rehabilitacja – albo pozytywna waloryzacja – destrukcji, która nie ukazuje się jako coś bezsensownego

⁸ Zob. Z. Bauman, *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. N. Leśniewski, Warszawa 1998, s. 231.

⁹ W. Benjamin, *On Destructive Character*, [w:] *One-Way Street and Other Essays*, przeł. E. Jephcott i K. Shorter, London–New York 1997, s. 157.

i bezcelowego, lecz jako zwiastun czegoś nowego i świeżego. To zaś rozbrzmiewa śmiechem, który „czasami dźwięczy barbarzyńsko”. Na tle tego Nietzscheańskiego w swej wymowie śmiechu pojawia się „młody i radosny” niszczyciel, który nie interpretuje – działa, zmienia świat: „Jednoczy wszystko w najgłębszej harmonii”¹⁰. Nie jest więc niszczycielem, lecz kreatorem. Ta pozytywna przemoc nie ma w sobie znamion mediacji – jest przebijaniem nowych dróg, usuwaniem tego, co fałszywe i pozornie niemożliwe: „Rozbija w pył piękny pozór, fałszywą totalność, ujawniając kryjący się za nimi chaos. Dzieło kończy rozbitcie świata, korpusu symbolu, na fragmenty”¹¹.

Tym samym kolekcjoner przeobraża się ze zbieracza przedmiotów w zbieracza wrażeń. Ale by zrozumieć świat, by znaleźć w nim miejsce, musi, jak Benjaminowski *flâneur* zasymilować przeżycia: staje się więc zbieraczem bodźców, wrażeń, przypadków, zdarzeń, epizodów. Kolekcjoner i *flâneur* przenoszą to, co wydobywają ze sfery publicznej, w sferę prywatną (*flâneur* przekształca wrażenia w proces twórczy, kolekcjoner „ratuje” przedmioty, wrywając je z „ciemnej sfery publicznej”), podczas gdy ponowoczesny zbieracz jest najczęściej kolekcjonerem „śmieci”, tego, co w którymś momencie może okazać się wartościowe w sensie ogólnym. W przeciwieństwie do dziecka, które świat dekonstruuje, jednostka ponowoczesna nie uzupełnia swojej egzystencji o żadne istotne treści. W *Etyce ponowoczesnej*¹² oraz eseju o *Ponowoczesnych wzorach osobowych*¹³ Z. Bauman, poszukując jej wzoru, buduje ją z czterech wyabstrahowanych figur: spacerowicza, włóczęgi, turysty i gracza. Figury te mają oddać niespójny, sfragmentaryzowany „zestaw cech” charakteryzujących proces samostanowienia się ponowoczesnej osobowości. To, co im wspólne, to epizodyczność życia składającego się z niepowiązanych ze sobą zdarzeń i sytuacji pozbawionych następstw czasowych i moralnych, różni je natomiast brak dopełnienia w procesie budowania sensów.

Podjmując próbę określenia jednostki ponowoczesnej, Z. Bauman dowodzi, że jej tożsamość nie jest czymś oczywistym, danym z góry i nie podlegającym zmianom; jest natomiast tym, co dopiero trzeba zbudować „na własną rękę”. To, czego kiedyś dostarczała wspólnota i co było rozwijane w oparciu o doświadczenie globalne, teraz staje się kwestią konstrukcji, budowania, kształtowania – tożsamość jest czymś, do czego się zmierza, a nie gotowym szkieletem do wypełnienia. Konsekwencją życia rozłożonego na serię momentów („nieskończone serie przemijalnych momentów” – Z. Bauman), zdarzeń i epizodów jest załamanie czasu linearnego, czasu „zorientowanego na pro-

¹⁰ Tamże, s. 157.

¹¹ I. Wohlfarth, *No-man's-land. On Walter Benjamin's 'Destructive Character'*, [w:] *Walter Benjamin's Philosophy: Destruction and Experience*, red. A. Benjamin, P. Osborne, London–New York 1994, s. 161.

¹² Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996.

¹³ Tenże, *Ponowoczesne wzory osobowe*, [w:] tenże, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 7-40.

jekt”, co doprowadziło do „wszechwładzy i braku konsekwencji dowolnie rozumianej terażniejszości”, a w efekcie skomplikowało problem tożsamości.

Nierozstrzygnięte tu kwestie znajdują swoistą odpowiedź w koncepcji Wolfganga Welscha, który wbrew formułowanym w pesymistycznym duchu diagnozom orzekającym o sfragmentaryzowaniu podmiotu, czy – w mocniejszej wersji: śmierci podmiotu – dostrzega w ponowoczesności nową „podmiotowość”, nieopierającą się już na filozoficznie konstruowanym podmiocie, lecz na takim jego ujęciu, które „przystoi śmiertelnym i jakie praktykują żyjący”¹⁴. Welsch rozwiązanie znajduje w „podmiocie transwersalnym”, określanym przez niego jako „słaby” podmiot¹⁵, który realizuje się w warunkach różnorodności racjonalności i przygodności życia. Jest to szansa dana jednostce ponowoczesnej, która może „więcej wiedzieć, szerzej doświadczać, dokładniej uwzględniać i ciągle jeszcze być wrażliwą na odmienność”¹⁶; nie jest czymś zamkniętym i skończonym, lecz pozostaje otwarta na ciągle, współtworzące ją modyfikacje. Możliwość ta tkwi w zgodzie na taką podmiotowość (taką jednostkę), dla której „stawanie się sobą” – jak to określa W. Welsch – może równocześnie oznaczać formę budowania tożsamości. Podkreślając procesualny charakter tego samostanowienia, Welsch wyznacza taką samą perspektywę podmiotu, jaka rysuje się w kontekście kolekcjonera radosnego: podmiot transwersalny oznacza przekazanie w całości w ręce jednostki możliwości bycia „konstruktorem” własnej tożsamości, która nie jest czymś danym i stałym, lecz pozostaje w procesie nieustannego wytwarzania.

Propozycja Wolfganga Welscha wydaje się osadzona w warunkach współczesnej kultury i jest nieco zradykalizowaną wersją tego, co znacznie wcześniej Simmel ujął w formule „człowiek jest czymś, co powinno zostać przekroczone”¹⁷ i wyjaśnił w terminach transcendentnego charakteru życia, które nieustannie przekracza granice i swoją istotę upatruje w tym przekraczaniu. Inna możliwość, zarysowana przez Charlesa Tylora w *Etyce autentyczności*¹⁸, odwołuje się do ideału autentyczności jako strategii budowania własnej tożsamości. Zbliży się ona do estetyki, by w niej poszukiwać przesłanek określających jednostkę nowoczesną, bliską *homo aestheticus*, który swoją istotę znajduje w procesie samokonstytucji wyrażającej się w kreatywności i ekspresywnym wymiarze życia. W pewnym sensie, jak przyznaje Tylor, artysta staje się „paradygmatem człowieka jako twórcy oryginalnego samookreślenia”. Ale to, co

¹⁴ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998, s. 437.

¹⁵ „Silny podmiot próbuje pohamować wielość i nad nią zapanować. Podmiot słaby próbuje oddać jej sprawiedliwość, żyć z nią”; tenże, *Ku jakiemu podmiotowi – dla jakiego innego?*, przeł. K. Krzemień, [w:] *Schelling a pojęcie subiektywności*, red. M. Czernawska, J. Kopania, Białystok 1991, s. 95.

¹⁶ W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, s. 437.

¹⁷ G. Simmel, *Transcendentny charakter życia*, [w:] S. Magała, *Simmel*, Warszawa 1980, s. 161.

¹⁸ Ch. Tylor, *Etyka autentyczności*, przeł. A. Pawelec, Kraków-Warszawa 1996.

dla tego myśliciela jest przypadkiem paradygmatycznym, okazuje się zbieżne z tym, co Stefan Morawski nazywa, wyrażającą się w sztuce współczesnej, postawą kreatywno-eksperymentatorską. Autor pracy *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, próbując określić postawę twórczej osobowości wyrażającej się w sztuce najnowszej, dostrzegł w niej cztery podstawowe kategorie określające sposób uczestnictwa w kulturze: twórczość, eksploatację, partycypację oraz uintensywnioną percepcję. Twórczy impuls utożsamiany został z „dynamiczną wrażliwością biorącą świat w posiadanie”¹⁹. Jeżeli dodać do tego kreatywność, w której S. Morawski dostrzegł „spontaniczność bytowania”, wyrażającą się m.in. w naiwnym uczestnictwie w zabawie, to tak szkicowany obraz nie odbiega od analizowanej aktywności dziecka, a raczej pokrywa się z nią.

Reasumując, można powiedzieć, że kolekcjonowanie, które stało się punktem wyjścia mojej refleksji nad współczesną jednostką, to typ praktyki, jaki ujawnia bliskie związki z innymi metaforycznymi figurami. Ich aktywność w świecie, a w szczególności w świecie kultury, ujawnia jeden wspólny, podstawowy rys: to trud odkrywania i konstruowania własnej tożsamości. W świecie, który tym procesom ze swej istoty nie sprzyja, w grę wchodzi jedynie taka tożsamość, która ma charakter procesualny i jest nastawiona na płynność i zdolność przekraczania samej siebie. Wydaje się, że właśnie taka tożsamość, wywodząca się z dwóch figur: kolekcjonera i dziecka, które jawią się jako metafora i antycypacja nowoczesnego sposobu uczestnictwa w kulturze, jest jedyną możliwą do zrekonstruowania.

¹⁹ S. Morawski, *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki*, Kraków 1985, s. 303.

Marcin Sieńko
Uniwersytet Zielonogórski

Człowiek w lustrze nowoczesnej techniki



Wstęp

„Poznaj samego siebie” – te słowa wyryto nad wejściem do wyroczni delfickiej, słychać z niejasnych podpowiedzi i zaleceń. Dziś – całe stulecia później – nadal je powtarzamy. Nakaz pozostaje jednakowo aktualny, bo mimo pozornej prostoty, jego wypełnienie sprawia nam niesłychane trudności. Skąd brać wiedzę o sobie, skoro nawet własnej twarzy nie jesteśmy w stanie zobaczyć bez pomocy z zewnątrz? Od pradawnych czasów zdobywamy samowiedzę, przyglądając się własnym odbiciom – w powierzchni wody, w innych ludziach, w zwierciadłach. Właśnie lustra są szczególnie interesujące, stanowią bowiem przykład tego, jak bardzo w proces samopoznania zaangażowane są osiągnięcia techniki. Jakże chętnie korzystamy z pomocy technologicznych, jakże im ufamy! Gdy patrzę na siebie, widzę tylko fragmenty swej postaci; całą prawdę o tym, jak wyglądam, odkrywa dopiero aparat fotograficzny czy kamera. Gdy mówię, słyszę swój głos zniekształcony przez drgania czaszki – dopiero magnetofon zdradza mi jego prawdziwe brzmienie. Swoje wnętrze poznajemy dzięki prześwietleniom rentgenowskim, USG, EKG, EEG itp. Prawdy o swojej psychice też nie odnajdę na drodze samotnej introspekcji – mogę poznać samego siebie tylko działając w otaczającym mnie świecie. A całe moje otoczenie, będące tak ważnym punktem odniesienia, również jest zdominowane przez wszechobecną technikę – to ona nadaje kształt naszemu „naturalnemu” środowisku. Beton, telewizja, Internet, samochód są bardziej oczywiste niż przyroda. W takim właśnie świecie próbujemy określić własne miejsce, poznać siebie.

Technika, ze względu na swą wszechobecność, jest jedną z najistotniejszych płaszczyzn odniesienia dla współczesnego człowieka. Nie sposób jej ignorować, gdy jej gwałtowny rozwój stawia nas wobec coraz to nowych wyzwań. Ona przeobraża wszystko, co znamy, i zmusza nas do dostosowywania się. Zmienia nas i nasz świat, a my nie potrafimy tego uniknąć. Jak mocno zmieniła się nasza sytuacja egzystencjalna? Czy jest to zjawisko pożądane, czy raczej powinniśmy z nim walczyć? Czy technika jest błogosławieństwem czy raczej przekleństwem? W niniejszym tekście pragnę naszkicować

główne stanowiska w sporze o wpływ techniki na człowieka. W takich przypadkach dobrze jest zacząć od najbardziej skrajnych koncepcji, co pozwala przedstawić problem w sposób nieco przerysowany, ale za to wyraźny.

Najbardziej ogniste spory toczą zwolennicy techniki z jej przeciwnikami. Stanowisko technofilów przedstawię na przykładzie nurtu zwanego transhumanizmem, natomiast przykładem technofoba będzie tu Theodore Kaczynski, znany szerzej jako Unabomber. Za wyborem tych akurat poglądów przemawia nie tylko ich radykalność, ale także to, że w obu przypadkach rdzeniem teorii są pod wieloma względami przeciwstawne teorie człowieka. Spróbuję je tu wydobyć w kontekście pytania o to, jak zmienił naszą sytuację gwałtowny rozwój technologiczny.

Poza człowieka

Początku transhumanizmu można dopatrywać się w pochodzących z lat siedemdziesiątych tekstach, których autorem był Fereidoun M. Esfandiary (1930-2000), później podpisujący się jako FM-2030¹. Jako jeden z pierwszych pisał on o transludziach (*transhuman*), kolejnym ogniwie w ewolucyjnym łańcuchu. Ludzie, będący efektem naturalnej ewolucji, posiadają dość przypadkowe cechy i mogą je zmieniać w niewielkim zakresie. Ostatnimi czasy jednak, dzięki ogromnemu postępowi technologicznemu, pojawiły się nowe możliwości. Wskutek zastosowania technicznych rozwiązań, takich jak implanty, protezy, i dzięki rosnącej synergii biosfery z technosferą możliwe staje się uzyskanie niemal absolutnej zdolności modyfikowania i projektowania samego siebie. Mianem transludzi Esfandiary określa tych, którzy wzięli we własne ręce odpowiedzialność za swój dalszy rozwój i korzystając z wszelkiej dostępnej pomocy, dążą do udoskonalenia siebie samego. Ostatecznym celem jest osiągnięcie stanu postludzkiego.

Na pierwszy rzut oka widać tu wyraźne związki z myślą Nietzschego. Już w *Tako rzecze Zaratustra* mogliśmy przeczytać, że człowiek jest etapem przejściowym, czymś, co należy przekroczyć. Akrobatą stąpającym ostrożnie na linii rozciągniętej pomiędzy zwierzęciem a nadczłowiekiem. Ale FM-2030 i jego następcy dodają tu nowy element – obiecują pełną kontrolę nad dalszą ewolucją. Głównym sojusznikiem, który umożliwi spełnienie tej obietnicy, jest technika. Transhumaniści odwołują się tu do wielu istniejących lub też dopiero planowanych technologii, takich jak inżynieria genetyczna, sztuczna inteligencja czy nanotechnologia. Ich zdaniem dorobek naukowy należy wykorzystać w procesie ulepszania samych siebie. Wiedza i technika odpowiednio spożytkowane mogą nas przeprowadzić od stanu ludzkiego do postludzkiego.

¹ Za najważniejszą pracę F.M. Esfandiary'ego uważana jest książka *Are You a Transhuman?: Monitoring and Stimulating Your Personal Rate of Growth in a Rapidly Changing World*, New York 1989.

Skala proponowanych przez transhumanistów zmian jest niemal nieograniczona. Wśród siedmiu poprawek do ludzkiej konstrukcji, postulowanych przez Maxa More'a w *Liście do matki natury*² znajdują się między innymi takie oto zalecenia: wyeliminować starzenie się i śmierć; zwiększyć zasięg zmysłów, pamięć i inteligencję oraz wszystkie fizyczne i umysłowe zdolności; uzyskać lepszą kontrolę nad emocjami oraz znaleźć środki przezwyciężenia ograniczeń organizmów organicznych (zbudowanych na bazie węgla) poprzez uzyskanie zespolenia z maszynami. Te pomysły mogą sprawiać wrażenie pochodzących raczej z powieści science fiction, jednak nie da się ukryć, że większość tych postulatów jest już częściowo realizowana. Średnia długość życia wyraźnie wzrosła, przede wszystkim dzięki rozwojowi medycyny. Mikrofony, mikroskopy, szkła kontaktowe już teraz wzmacniają nasze zmysły. Znamy substancje chemiczne, które zwiększają siłę czy zdolność koncentracji. Łykając Prozac możemy poprawić swoje samopoczucie. Potrafimy łączyć ciała organiczne z mechanicznymi – plombi, protezy czy sztuczne zastawki serca nie są już postrzegane jako znacząca ingerencja w integralność ludzkiego ciała i nikogo nie szokują. Wiele wskazuje na to, że wizje transhumanistów są bliższe realizacji, niż nam się wydaje. Nie sposób ich zignorować, zwłaszcza że szybki postęp techniczny wciąż urzeczywistnia kolejne pomysły.

Transhumaniści nie chcą przypadkowego rozwoju, jaki oferowała nam ewolucja. Uważają, że sami musimy wytyczyć ścieżkę własnych przeobrażeń. I tu nie możemy działać na oślep, lecz powinniśmy oprzeć się na wyraźnie określonym systemie aksjologicznym. Pośród transhumanistycznych wartości króluje racjonalność, która ma chronić przed ślepą wiarą i bezkrytycznym dogmatyzmem, oraz techno optymizm, który każe przyjmować postęp techniczny z entuzjazmem i wiarą w możliwość pozytywnego wykorzystania osiągnięć techniki. Naturalnie, racjonalność i optymizm to tylko aksjologiczny rdzeń transhumanizmu. Wartości należące do aksjologii transhumanizmu wyliczać można znacznie dłużej. Na przykład twórcy extropianizmu – jednego z najdynamiczniej rozwijających się nurtów transhumanizmu – wskazują na siedem prowadzących ich wartości: nieustanny postęp, samotransformację, praktyczny optymizm, inteligentną technologię, otwarte społeczeństwo, samosterowanie i racjonalne myślenie³. Nietrudno dostrzec naturalistyczny i pragmatyczny kręgosłup ich aksjologii.

Warto podkreślić to, że afirmacja techniki przez transhumanistów jest bardzo radykalna. Bez lęku, z niemal bezkrytycznym optymizmem, poddają się jej wpływowi. Chcą z niej skorzystać po to, by urzeczywistnić własną wizję człowieczeństwa, a wizja

² Zob. M. More, *A Letter to Mother Nature*, August 1999 (Excerpt from Keynote Speech at Extro 4 Conference: Biotech Futures: Challenges and Choices of Life Extension and Genetic Engineering), <http://www.maxmore.com/mother.htm> (październik 2011); *List do matki natury*, przeł. M. Sienko, <http://www.sienko.net.pl/maxmore.html> (październik 2011).

³ Zob. M. More, *Principles of Extropy 3.1*, <http://www.extropy.org/principles.htm> (październik 2011).

ta zakłada odrzucenie wszystkiego, co ich zdaniem zbędne – wszystkich słabości i niedoskonałości rodzaju ludzkiego. Przystaniemy być ludźmi, co jednak ich zdaniem nie oznacza utraty człowieczeństwa – ono nie tkwi przecież w naszych słabościach, lecz w ambicjach, które mamy. Pragnienie doskonałości jest jak najbardziej ludzkie. Pozostaje jednak zasadniczy problem, jak ową doskonałość zdefiniujemy. Przeciwnicy techniki wyobrażają ją sobie zupełnie inaczej niż transhumanści.

Poza cywilizację

Po drugiej stronie barykady odnajdujemy równie skrajne wizje. Ta, którą się tu posłużymy, jest radykalna nie tylko ze względu na pojawiające się w niej treści, lecz także ze względu na ich autora. Theodore J. Kaczynski jest kojarzony przede wszystkim z serią zamachów, których dokonywał od 1978 roku przy użyciu wybuchających przesyłek pocztowych. Unabomber – taki przydomek nadano nieznanemu zamachowcy – przez blisko dwadzieścia lat pozostawał nieuchwytny dla organów ścigania. W 1995 roku przesłał do redakcji kilku czasopism tekst *Spółczeństwo przemysłowe i jego przyszłość*⁴, którego publikacja miała zapobiec dalszym zamachom. W swym manifestie Kaczynski przedstawił ostrą, ale też miejscami bardzo przenikliwą krytykę świata po rewolucji przemysłowej. Przedstawię krótko najistotniejsze tezy zawarte w tym kontrowersyjnym tekście.

Zdaniem Kaczynskiego wpływ techniki na nas, na nasze środowisko i społeczeństwo, jest przeogromny. I jak łatwo się domyślić – niszczący. Świat, jaki powstał za sprawą postępu technicznego, czyni nas wszystkich nieszczęśliwymi. I tej sytuacji nie jest w stanie zmienić żadna reforma. Tylko totalna rewolucja polegająca na całkowitym odrzuceniu wszelkiej technologii mogłaby oddać ludziom ich wolność, autonomię i szczęście.

Podstawową i niezbywalną potrzebą każdego człowieka jest doświadczanie procesu mocy. By w pełni go przeżyć, konieczne jest przejście trzech kolejnych faz. Są to: potrzeba, wysiłek i zaspokojenie. Musimy mieć cel odpowiadający naszej naturze, którego osiągnięcie powinno być okupione dużym wysiłkiem. Osiągnięcie go pozwala zamknąć proces, zaspokajając zarazem najistotniejsze z ludzkich pragnień. Dawniej celem przeprowadzającym nas poprzez proces mocy była zwykła chęć przeżycia. Nawet zdobycie pożywienia wymagało sporego nakładu sił. Konieczne było znalezienie lub upolowanie czegoś jadalnego – rzadko przychodziło to z łatwością. Ale właśnie wysiłek włożony w działanie owocował poczuciem satysfakcji, a zarazem ogólnym zadowoleniem z życia.

⁴ T.J. Kaczynski, *The Unabomber Manifesto: Industrial Society and Its Future*, Berkeley, CA 1995. Tenże, *Spółczeństwo przemysłowe i jego przyszłość – manifest wojownika*, przeł. A. Miernik, Mielec 2003.

W nowoczesnym świecie człowiek nie ma już możliwości przechodzenia przez proces mocy. Dziś żeby zdobyć pożywienie, wystarczy pójść do supermarketu. To jest jednak zbyt łatwe, by dać człowiekowi choćby cień dumy odczuwanej przez myśliwego powracającego z udanego polowania. Potrzeby, które kiedyś wymagały wielkich starań, dziś są zaspokajane bez wysiłku. Kultura dostarcza nam wprawdzie wielu celów zastępczych, ich realizacja jednak nie daje – i nie może dać – pełnej satysfakcji. Możemy dążyć do bogactwa lub sławy, robić karierę akademicką albo marzyć o złotym medalu olimpijskim – wszystko to niewątpliwie wymaga wysiłku. Jednakże, jak zauważa Kaczynski, gdy takie dążenia zostają zrealizowane, pozostawiają po sobie pustkę. Dzieje się tak dlatego, że to nie są potrzeby prawdziwe, płynące z naszej natury. To ledwie namiastki. Dodać też trzeba, że często wzorce i ideały podsuwane nam przez kulturę leżą poza granicami naszych możliwości. Nigdy nie będziemy mieli wystarczająco ładnego mieszkania, odpowiednio dobrego samochodu, dość bogatej biblioteczki – długo można by wymieniać. Tych potrzeb po prostu nie można w pełni zaspokoić. A to prowadzi do frustracji powodowanej tym, że rozpoczętego procesu mocy nie można zamknąć.

W efekcie rozbicia procesu mocy ludzie są nieszczęśliwi. A tu problem się nie kończy. Kolejną, fundamentalną ułomnością współczesnego życia, jest brak miejsca na autonomię. Kaczynski twierdzi, że ludzie zostali odarci z możliwości samostanowienia. Nie czują już, że sami sobie wyznaczają cele, sami je realizują, posiadając nad swoją działalnością kontrolę. W czasach zdominowanych przez technikę nie może istnieć już nawet złudzenie niezależności. System społeczny, w którym żyjemy, zniszczył doszczętnie niezależność.

Dla autora *Spółczeństwa przemysłowego...* główne przyczyny społecznych i psychologicznych problemów tkwią w tym, że ludzie są zmuszeni żyć w warunkach radykalnie odmiennych od tych, w których (i dla których) ewoluowali. A przy tym otoczenie zmienia się tak szybko, że elastyczność naszego gatunku wystawiona jest na wielką próbę. A winę za to wszystko ponosi nowoczesna technika, która zamiast rozwiązywać problemy, zaczęła je stwarzać.

Technika towarzyszy nam od pradawnych czasów, lecz dopiero po rewolucji przemysłowej sytuacja stała się naprawdę złą. Wtedy właśnie technika przeobraziła się w sposób, który przyniósł wiele negatywnych konsekwencji. Nastąpiło przejście od – jak to nazywa Kaczynski – techniki małej skali do techniki zależnej. Elementy techniki zależnej to te wszystkie wynalazki, które mogą funkcjonować wyłącznie w ramach pewnego systemu technicznego. Przeprowadźmy eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie, że przeprowadzamy się w miejsce zupełnie odcięte od tak zwanej zachodniej cywilizacji. Z jakich osiągnięć cywilizacji, które tu wydają się niezbędne czy choćby przydatne, bylibyśmy zmuszeni zrezygnować? Musimy obyc się bez telewizji, radia czy magnetofonu – pozbawione prądu, poza zasięgiem nadajników nie zdadzą się na wiele. W kuchni będziemy musieli obyc się bez lodówki, kuchenki gazowej, elektrycznej czy

mikrofalowej, czajnika bezprzewodowego, tosterka itd. Nie będzie pralki, komputera, grzejników, bieżącej wody. Telefon – zarówno komórkowy, jak i stacjonarny – jest nam równie zbędny, znajdziemy się przecież poza zasięgiem jakiegokolwiek sieci telefonicznej. Także samochód będzie bezużyteczny z dala od stacji benzynowych. Wszystkie te rzeczy są przykładami techniki zależnej, mogą funkcjonować tylko w odpowiednio ukształtowanym otoczeniu. Bez niego ich istnienie nie ma sensu. Aby maszyny należące do techniki zależnej mogły sprawnie funkcjonować, konieczne było odpowiednie dostosowanie środowiska – tego samego, w którym żyją ludzie. A to często prowadzi do konfliktów, które z reguły rozwiązywane są z korzyścią dla maszyn. Mówiąc dokładniej – najistotniejsze okazuje się dobro pewnego systemu umożliwiającego funkcjonowanie maszyn. Jego zachowanie stało się nadrzędnym celem. Jednostki musiały zrezygnować z autonomii, by system trwał.

Wyjście z tej sytuacji jest tylko jedno – odrzucenie całej rzeczywistości wykreowanej przez nowoczesną technikę. Nie istnieje inny sposób uzdrowienia sytuacji. W takim świecie człowiek nigdy nie będzie spełniony, częściowa reforma zaś i dostosowanie systemu do naszych potrzeb jest mrzonką. Pozostaje rewolucja i całkowite zniszczenie świata zaawansowanej, systemowej techniki.

Podobne tezy pojawiają się również w pismach innych autorów nazywających siebie technofobami lub neoluddystami (np. Kirkpatrick Sale czy Theodore Roszak). Głoszą oni, że człowiek i nowoczesna technika nigdy nie będą w stanie bezkolizyjnie współistnieć. Pojawiają się różne uzasadnienia. Kaczynski opierał swą teorię na naturalistycznej koncepcji człowieka: istnieje nieuniknione napięcie pomiędzy naszą naturą, wytworzoną przez stulecia ewolucji, a techniką. Ale naturalizm nie jest tu koniecznym założeniem – fundamentem dla technofobów bywają też inne wizje człowieka. Tym, co zagrożone, może nie być natura pojmowana biologicznie, lecz na przykład dusza, godność itp., coś, co nazwać można istotą człowieczeństwa, a czego utrata może być, zdaniem neoluddystów, wielką tragedią ludzkości.

Ku człowieczeństwu

Jest punkt, w którym zgodne są ze sobą poglądy transhumanistów (technofilów) i neoluddystów (technofobów) – pod wpływem techniki tak dalece zmienił się świat, w którym żyjemy, że człowieczeństwo, jakie znamy, traci w nim rację bytu. Rozprzestrzeniająca się technika sprawia, że nie możemy być dłużej tacy, jacy jesteśmy. Technika zmusza nas do poszukiwania nowej tożsamości. Transhumanistów to cieszy – wyglądają tej zmiany, chcą ją przyspieszać i kontrolować. Neoluddystów to martwi, bo kiedy przestaniemy być ludźmi, czym będziemy? Transhumaniści widzą w technice narzędzie wspierające starania o przekroczenie człowieczeństwa. Neoluddyści widzą w niej coś, co nas z człowieczeństwa ograbi. Jedni i drudzy zaskakująco zgodnie

twierdzą, że najnowsza technika jest nie do pogodzenia z tym, kim (czym) obecnie jesteśmy. Człowiek współczesny, uwikłany w technologię, musi na nowo odnaleźć siebie. Filozofia, która z tak fundamentalnymi pytaniami mierzy się od tysiącleci, zdaje się być potrzebna jak nigdy wcześniej. A przy tym ma już od lat przygotowane odpowiedzi na wiele różnorodnych pytań, które mogą cisnąć się na usta każdemu, kto czuje niepokój, widząc swoje odbicie w lustrze technologii.

Punktem wyjścia jednej z możliwych dróg jest spostrzeżenie dotyczące samej natury problemu. Zdawać się może, że technika wytworzyła jakościowo nową sytuację, która stanowi wielkie zagrożenie dla naszego człowieczeństwa. Ale łatwo dostrzec, że tezy głoszone przez technofilów i technofobów mają bardzo długie tradycje. Transhumanistyczne marzenie o przejściu w stan postludzki w istocie swej niewiele różni się od znanych ludziom od tysiącleci marzeń o transcendencji. Gnostycy, alchemicy i mistycy, renesansowi humaniści, poszukiwacze wiedzy ezoterycznej, ale też choćby współcześni psychologowie transpersonalni – wszyscy oni od dawna poszukują drogi do udoskonalenia siebie samego. Celem zawsze miało być pozostawienie w tyle niedoskonałych elementów samego siebie – w zależności od wyznawanej doktryny mogły to być: ciało, przesady, nawyki, represyjne mechanizmy obronne ego itp. Wszystko po to, by wykroczyć poza to, co zastane, poza człowieczeństwo właśnie. Wszystko po to, by zrealizować stosowny ideał. Podobnie tezy technofobów są tylko nową formą powtarzanych od tysiącleci nauk o upadku człowieka. Wiele już nazw używano, by opisać czas utraconej doskonałości. Starożytni nazywali to złotym wiekiem, chrześcijanie wspominają czas przed grzechem pierworodnym, taoiści – przed Wielkim Rozdzieleniem. Wszystko to tylko warianty jednej opowieści, o tym, jak ludzie utracili doskonałość i szczęście.

Dla pierwszych technika będzie kolejnym narzędziem samodoskonalenia się, dla drugich – przyczyną upadku. A przecież zawsze byli tacy, którzy chcieli ludzkość udoskonalić, i tacy, którzy twierdzili, że tak doskonali jak kiedyś, to już nigdy nie będziemy. Szerokie spektrum teorii tylko pozornie rozkłada się pomiędzy uwielbieniem techniki i nienawidzeniem jej. Prawdziwy spór toczą ze sobą ci, którzy wierzą w to, że doskonali już byliśmy, oraz ci, zdaniem których dopiero tacy będziemy. Wspólnym rdzeniem wszystkich tych teorii jest przekonanie o ułomności człowieka. Technika sama w sobie nie jest głównym źródłem problemu – nie jest tak, że jej pojawienie się spowodowało kryzys. Gdyby nie było techniki, czy może raczej – gdy nie było techniki, człowiek i tak był niezadowolony ze swojego stanu. To głębokie poczucie własnej niedoskonałości od pradawnych czasów powoduje kryzys. Technika sprawiła tylko, że wyraziliśmy go w nowych kategoriach.

Można wskazać zestaw filozoficznych strategii mierzenia się z problemem ludzkiej niedoskonałości – wszystkie wspierane wiekami tradycji. Filozofowie-moralisci znajdują tu przestrzeń dla konstruowania niezliczonych propozycji poprawiania człowieka.

Optymiści będą podsuwać zestawy wartości, wyidealizowane wzorce, które mają stać się wskazówką w życiu człowieka. Pesymiści wyliczą różne formy umęczania się, pokutowania, a także wytłumaczą nam, co dokładnie utraciliśmy – wszystko to po to, by wspomóc nasz powrót do doskonałości. Znajdą się oczywiście również tacy, którzy będą twierdzić, że doskonali jesteśmy właśnie tu i teraz. Bardziej pragmatycznie nastawieni filozofowie stworzą zestawy dyrektyw, które będą służyć pomocą w codziennym życiu. Nauczą nas, jak korzystać z osiągnięć techniki, by nie niszczyła ona w nas zbyt wiele. Być może opracują zasady bezpieczeństwa i higieny życia z techniką. Natomiast filozofom o mniej kaznodziejskiej naturze przyjdzie powtórzyć kilka fundamentalnych pytań, które od tysiącleci się nie zmieniły.

Lustro techniki pokazuje ten sam obraz, który znamy niemal od zawsze. W poglądach zwolenników i przeciwników technologii tkwi niczym zadra myśl o naszej niedoskonałości. Jakie jest jej źródło? Czy jakaś fundamentalna ułomność rodzaju ludzkiego, czy raczej efekt kulturowej indoktrynacji? Jest to pytanie o zasadniczym znaczeniu dla naszego obrazu świata. I nie wolno nam zrezygnować z poszukiwania odpowiedzi. W labiryncie świata, pośród niezliczonych życiowych ścieżek, ta jedyna droga może nas doprowadzić do odkrycia istoty własnego człowieczeństwa. Technika może wskazywać nowe dróżki, tak jak robią to nauki, religie i światopoglądy, lecz ostateczny cel zawsze będzie widoczny w prześwitach. Ten jeden nakaz, wyryty w Delfach dłonią nieznanego rzeźbiarza, nigdy nie utracił aktualności – „poznaj samego siebie”.

Tomasz Turowski
Uniwersytet Zielonogórski

Niewzruszony obserwator – podmiot decyzji moralnych. Wokół bioetyki Petera Singera



Wszystko, cokolwiek robimy, ma swoje „efekty uboczne”, „nieprzewidziane konsekwencje”, mogące wszakże zniwelować wszelkie, nawet najszlachetniejsze nasze zamierzenia, sprowadzając katastrofy i cierpienia, których nikt z nas nie pragnął, ani się spodziewał.

Zygmunt Bauman, *Etyka ponowoczesna**

Argument zaś, że człowiek stoi spośród wszystkich stworzeń żyjących najwyżej, jest bez znaczenia. Istnieją bowiem twory, których natura jest dużo bardziej boska niż natura człowieka.

Arystoteles, *Etyka nikomachejska***

W swym słynnym *Liście o „humanizmie”* Martin Heidegger podkreśla pewne niebezpieczeństwo, które skrywa się za pojęciami, w stosunku do jakich ludzkość zanadto przywykła. Otóż stopniowo w toku swych dziejów tradycja zachodu wypracowała myślowe schematy, dzięki którym przedstawia sobie świat i rzeczywistość jako istniejące, obecne. Niebezpieczeństwo, zdaniem autora *Sein und Zeit*, polega na tym, że wraz z przyzwyczajeniem do pojęć pojawiło się niezrozumienie ich istoty, a tym samym brak rozumienia tego, do czego owe pojęcia się odnoszą. Do takich pojęć – schematów należy według Heideggera „etyka”, która miała po raz pierwszy pojawić się w szkole Platona, obok takich terminów, jak „logika” czy „fizyka”. W owym czasie, zdaniem myśliciela z Todtnaubergu, doszło do katastrofalnej dla myślenia zachodniego sytuacji. Otóż filozofia, chcąc usprawiedliwić się wobec nauk szczegółowych, sama stopniowo stała się nauką szczegółową, odcinając się od swych korzeni, od swych fundamentów. Przed Platonem „Myśliciele nie znali ani »logiki«, ani »etyki«, ani »fizyki«, a jednak ich myślenie nie było ani nielogiczne, ani niemoralne”¹.

* Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman, J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 27.

** Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956, 1141b, s. 217.

¹ M. Heidegger, *List o „humanizmie”*, przeł. J. Tischner, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 304.

Innymi słowy, przed Platonem myśliciele nie potrzebowali „etykietek” jako nazw określających ich postawę w świecie. Konsekwencją wyróżnienia przez Platona nauk szczegółowych był ich podział dokonany przez Arystotelesa. To Stagiryta jako pierwszy przedstawił gradacyjne ujęcie nauk według stopnia abstrakcji przedmiotu, którym się zajmowały. Szczególnie ważne wydaje się to, że właśnie autor *Etyki nikomachejskiej* jest pierwszym filozofem, który zdefiniował etykę jako naukę praktyczną od jego czasów etyka jest uznawana za naukę praktyczną. „Praktyczna” znaczy tu przede wszystkim tyle, co „inna od teoretycznej”. Jeżeli teoretyczne nauki to te, które poszukiwały wiedzy dla niej samej, to praktyczne poszukiwały wiedzy w celu moralnego udoskonalenia człowieka. Arystoteles jest tym, który ustalił rolę, jaką ma do odegrania rozum w moralnym postępowaniu. Wyznacza etyce szczególne zadanie, mianowicie ma ona człowieka przeformułowywać w ten sposób, aby przez „dążenie” (*oreksis*) przechodził do trwałej postawy moralnej (*heksis*), tym samym: „Arystoteles stawia ethos w opozycji do fisis, jako sferę, która wprawdzie nie jest pozbawiona reguł, ale która nie zna praw przyrodniczych, lecz tylko zmienność i ograniczoną regularność ludzkiej natury i ludzkich sposobów zachowań”².

Wraz z Sokratesem pojawia się pytanie: w jaki sposób wiedza może ukształtować postawę moralną człowieka? Etyka filozoficzna staje się zatem sprawą bez precedensu, rzeczą decydującej wagi. Dla Heideggera Platońskie „zatrzymanie myślenia” na pojęciach, skoncentrowanie się na nich jako na tym, co stałe i obecne, a w konsekwencji uporządkowanie pojęć i zdefiniowanie ich przez Arystotelesa, doprowadziło do szczególnego kryzysu, który dotknął współczesnego człowieka i jego myślenie o świecie. Gotowe schematy myślowe, jakimi posługuje się dziś człowiek, sprowadzają na margines samo myślenie i wolność, którą ono niesie.

Współczesny człowiek został stechnicyzowany nie tylko przez samą technikę jako wytwór cywilizacji; proces, który zdaniem autora *Sein und Zeit* rozpoczął się w szkole Platona, dziś jest widoczny może jeszcze bardziej niż w antycznej Helladzie. Człowiek dąży do objęcia władzy nad rzeczami:

Uprzedmiotowienie bytu dokonuje się w przed-stawianiu, w którym zmierza się do tego, by wszelki byt ustawić przed sobą w taki sposób, aby rachujący człowiek mógł mieć pewność bytu, to znaczy być pewnym. Nauka jako badanie pojawia się dopiero wtedy i tylko wtedy, gdy prawda przekształcała się w pewność przedstawienia³.

Konsekwencje przedstawieniowego obrazu świata, zdaniem Heideggera, są widoczne w kartezjańskiej formule *cogito ergo sum*. Dla Martina Heideggera nowożytność rodzi się w chwili, gdy tradycyjne pytanie metafizyki, czyli pytanie o byt, wyparte zostaje przez pytanie o niekwestionowany fundament prawdy jako wiedzy pewnej

² H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 295.

³ M. Heidegger, *Czas światoo obrazu*, przeł. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Drogi lasu*, Warszawa 1997, s. 76.

i ostatecznej. Okazuje się, że w filozofii nowożytnej została zapoczątkowana nowa wizja człowieka. Człowiek jest sobą o tyle, o ile stanowi fundament absolutny wszelkiego przedstawienia bytu, który w owym przedstawieniu nieuchronnie przekształca się w przedmiot dla tego właśnie podmiotu. Wyróżnienie roli podmiotu w filozofii racjonalistycznej pozwoliło Kartezjuszowi na zdobycie poznawczej pewności co do organizacji przedstawień. Ustawienie prymatywnej władzy podmiotu względem poznawanego przedmiotu zapoczątkowało nowy obraz człowieka jako bytu wyróżnionego spośród wszystkich innych. Władza podmiotu w aspekcie wszelkiego poznania została całkowicie poddana w wątpliwość przez Immanuela Kanta, który na gruncie filozofii transcendentnej dokonał radykalnego odwrotu od przedmiotu poznania do podmiotu ujętego krytycznie. Dopiero jednak w XIX w. Fryderyk Nietzsche dokonuje radykalnej i śmiałej krytyki prymatu „świadomościowego”, „obecnościowego” podmiotu. Do dziś jednym z najciekawszych, a sędzę, że na pewno i najważniejszych, motywów poznawczych we współczesnej humanistyce jest problem tożsamości podmiotowej. Problem polega na tym, że kondycja tożsamości podmiotowej wpływa na wizję całej epoki oraz moralnej kondycji zakorzenionego w niej człowieka.

Nie ulega wątpliwości, że szczególnym miejscem konfrontacji rozmaitych koncepcji człowieka stała się dziś medycyna. Z jednej strony osiągnięcia w dziedzinie medycyny, technologii medycznej nie mogą być kwestionowane, z drugiej jednak obawy wywołuje to, że nie wszystko, co technicznie możliwe jest etycznie aprobowalne. Zachodzi zatem niebezpieczeństwo instrumentalizacji etyki, która w ten sposób może stać się ideologią wykorzystywaną do realizacji partykularnych interesów. Te tendencje są szczególnie widoczne na polu bioetyki. Bioetyka, o jakiej mówię, przyjmuje postać tzw. etyki praktycznej, która w bardzo czytelny sposób potrafiłaby rozwiązywać problemy moralne coraz częściej pojawiające się na polu bioetyki.

Najbardziej znanym przedstawicielem tej opcji jest filozof i bioetyk z Australii Peter Singer. W 1975 r. wydaje on swe *Animal Liberation*⁴ i właśnie ta pozycja dała mu sławę i pozycję jednego z najbardziej kontrowersyjnych myślicieli współczesnej etyki. W tej „biblii obrońców praw zwierząt” Singer podkreśla, że nie znajduje żadnych racji usprawiedliwiających brak szacunku dla zwierząt oraz stara się wypracować teoretyczne podstawy nowej etyki, która będzie uwzględniała słuszne etyczne prawa zwierząt. Równie wielki sukces przyniosła mu publikacja *Practical Ethics*, wydana w 1979 r.⁵ Singer uważany jest za jedną z najbardziej kontrowersyjnych postaci filozofii współczesnej. Z jednej strony jego poglądom towarzyszą wyrazy poparcia (zwłaszcza ze strony obrońców praw zwierząt), z drugiej ten filozof i bioetyk jest „chłopcem do bicia” dla całej rzeszy antagonistów, którzy często nie zadają sobie trudu, by dokładnie

⁴ Polski przekład: P. Singer, *Wyzwolenie zwierząt*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2004.

⁵ Tenże, *Etyka praktyczna*, przeł. A. Sagan, Warszawa 2003.

przeczytać jego książki. Liczne emocje towarzyszące jego wystąpieniom powodują nawet to, że odmawia mu się wizy i uniemożliwia pobyt w danym kraju⁶.

Peter Singer ostrze swej krytyki obraca przeciw czemuś, co sam nazywa etyką tradycyjną. Wyróżnia ją zdaniem autora *Practical Ethics* to, że jej fundamentem jest przekonanie o świętości każdego ludzkiego życia. Singer w swych licznych pracach nawołuje do stworzenia nowej, absolutnie świeckiej etyki, która byłaby faktycznie nauką praktyczną, czyli w jego ujęciu etyką niosącą gotowe rozwiązania, „etyką stosowaną”. Zamiast etyki opartej na świętości życia, P. Singer proponuje stworzyć etykę opartą na jakości życia. Krytykując etykę, którą definiuje jako tradycyjną, przeciwstawia jej swoją koncepcję etyki „nowej”, pomocnej w rozwiązywaniu bieżących problemów przed jakimi stoją lekarze, choćby takich jak eutanazja czy aborcja. Etyka tradycyjna, jego zdaniem, nie może poradzić sobie z problemami współczesności pojawiającymi się w związku z technicznym postępem. Wynikają one np. z możliwości przedłużania ludzkiego życia w stanie trwałej wegetacji lub szerzej – możliwości przedłużania życia ludziom, którzy nie są zdolni do samodzielnego funkcjonowania (np. upośledzonym dzieciom). Zdaniem Singera etyka tradycyjna nie może sobie z tymi fundamentalnymi problemami poradzić i m.in. dlatego musi zostać odrzucona jako „niepraktyczna”.

Jaką etykę krytykuje Singer? Co ma na myśli, mówiąc o etyce tradycyjnej? Co z niej wyrzuca, a co zatrzymuje? Z czym się zgadza, a z czym nie? Aby odpowiedzieć na te pytania musimy poszukać korzeni, z których wyrastają Singerowskie poglądy.

Protoplastów P. Singera możemy doszukać się w dziewiętnastowiecznym utylitarystycznym, nierozzerwalnie łączącym się z twórczością Jeremiego Benthama. Brytyjski utylitarystyczny, wyrastający z angielskiego empiryzmu, kładł nacisk przede wszystkim na postawę praktyczną, zmierzającą do reform systemu karnego, zmian w prawnych strukturach życia politycznego. Choć J. Bentham nie wynalazł zasady utylitarystycznej, to on pierwszy uczynił z niej podstawę całej moralności. Każde postępowanie, każde prawo, każda społeczna instytucja powinny być zmierzone zasadą użyteczności. Dla J. Benthama miarą użyteczności był stopień, w jakim prawo i instytucje polityczne przyczyniają się do większego szczęścia możliwie jak największej ilości ludzi, istot czy członków społeczeństwa. Jak to zdaniem Benthama powinno być realizowane w praktyce? Otóż każdy podmiot moralny, który musi rozstrzygnąć, czy dany czyn jest słuszny bądź niesłuszny, musi oszacować rozmiar i wzajemną proporcję przyjemności i przykrości, jakie ów czyn przypuszczalnie spowoduje. Rozstrzygając, musimy wziąć pod uwagę takie czynniki, jak: intensywność, trwanie, pewność lub niepewność,

⁶ Zob. tenże, *Dodatek: O tym, jak zostałem uciszony w Niemczech*, [w:] tenże, *Etyka praktyczna*, s. 315-334.

bliskość lub odległość oraz zasięg, tzn. ilość osób doznających danej przyjemności lub przykrości⁷.

Następcą Benthama, który kładzie fundamenty pod współczesny utilitaryzm i na którego często powołuje się P. Singer, jest John Stuart Mill. W swym dziele zatytułowanym *Utylitaryzm* zdefiniował podstawowe założenia utilitarystycznej etyki, czytamy tam m.in.:

Nauka, która przyjmuje jako podstawę moralności użyteczność, czyli zasadę największego szczęścia, głosi, że czyny są dobre, jeżeli przyczyniają się do szczęścia, złe, jeśli przyczyniają się do czegoś przeciwnego. Przez szczęście rozumie się przyjemność i brak cierpienia; przez nieszczęście – cierpienie i brak przyjemności⁸.

John Stuart Mill podkreśla, że szczęście utożsamiane z przyjemnością i brakiem cierpienia powszechnie uchodzi za dobro. O ile sam Bentham po prostu przyjął założenia utilitarystyczne, o tyle Mill starał się udowodnić ich słuszność. Przekonywał, że jeśli wszyscy ludzie pożądamy jedynie przyjemności, to dobre musi być to, co pożądane, a więc przyjemność jest w ogóle jedynym dobrem.

Właśnie te założenia utilitaryzmu przejmuje i modyfikuje Peter Singer. Dla niego utilitaryzm jest oparty na ocenie jakości życia, a swoją koncepcję utilitaryzmu nazywa „preferencyjną”. Kiedy krytykuje etykę, którą określa mianem tradycyjnej, podkreśla, że nie może być ona tylko idealnym i raz na zawsze ustalonym zbiorem reguł, pięknych w swej teoretycznej warstwie, ale niemających żadnego praktycznego zastosowania. Jak dowodzi w *Practical Ethics*, sądy etyczne, które nie mają praktycznego znaczenia i zastosowania, z konieczności muszą zawierać w sobie jakiś teoretyczny błąd⁹. Dalej stwierdza, że – potocznie – etyka jest rozumiana często jako zbiór prostych formuł, jak np. „nie kłam”, „nie kradnij”, „nie zabijaj”. Tak pojmowana nie daje się jednak zastosować w życiu codziennym. Zdaniem Petera Singera, taka etyka nie daje wskazówek, jak radzić sobie z całym kompleksem życiowych zagadnień, a w niektórych sytuacjach może stać w jawnej sprzeczności ze zdrowym rozsądkiem. Niekiedy próbuje się bronić takiego systemu etycznego, chociażby przez wynajdywanie skomplikowanych reguł, które mogą uzupełniać się wzajemnie lub budują systemy oparte na pewnych hierarchiach wartości. Zabiegi takie nie przynoszą jednak oczekiwanych skutków, ponieważ czasami w etyce istnieje skłonność do nierozstrzygnięcia skomplikowanych sytuacji moralnych, pomimo założonych wcześniej szlachetnych reguł¹⁰.

Ponadto P. Singer postuluje, aby etykę jako filozofię praktyczną jasno oddzielać od teologii, by ujmować ją całkowicie niezależnie od religii, by odrzucić teizm. W swej

⁷ J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa 1958, s. 52.

⁸ J.S. Mill, *Utylitaryzm*, przeł. M. Ossowska, Warszawa 1959, s. 13.

⁹ P. Singer, *Etyka praktyczna*, s. 18.

¹⁰ Tamże.

książce *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, podkreśla: „Nasze odosobnienie się skończyło. Nauka pomogła nam zrozumieć historię naszej ewolucji oraz naturę nas samych i innych zwierząt. Wolni od krępujących więzów religijnych, mamy nową świadomość tego, kim jesteśmy i z kim jesteśmy spokrewnieni”¹¹.

Jest to jedna z zasadniczych racji, aby „nową” etykę całkowicie uwolnić od sfery *sacrum*. Często twierdzi się, że najważniejszym łącznikiem etyki z religią było przekonanie, że religia dostarcza motywacji do czynienia dobra. Singer w *Practical Ethics* dowodzi, że Immanuel Kant, który był człowiekiem wierzącym, odrzucił wszystko to, co mogło mieć posmak egoistycznych motywów w przestrzeganiu moralnych zasad¹².

Peter Singer krytykuje również uznanie obiektywnych wartości, jakie istniałby w oderwaniu od człowieka. Stawia pytanie, czy musi to oznaczać, że w etyce nie ma miejsca dla rozsądku i „porządnej” argumentacji. Australijski bioetyk pragnie udowodnić, że pojmowanie etyki powinno być wolne od przekonań o jej relatywizmie, ponieważ gdy mamy z nim do czynienia, stajemy wobec niedopuszczalnej sytuacji „albo – albo” i nie możemy rozstrzygnąć pojawiających się dylematów. W jego książce *Dzieci z próbówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji* czytamy:

Jeśli chodzi o etyczny aspekt, nasuwa się pytanie, czy istnieje jakaś obiektywna prawda w tej dziedzinie. Czy jeśli dwie strony dochodzą do jakiejś zasadniczo odmiennej oceny moralnej danej kwestii, oznacza to, że jedna ze stron z pewnością jest w błędzie lub zajmuje stanowisko nieracjonalne? Czy też może jest to tylko sprawa postaw subiektywnych, a wówczas przecież każda postawa jest równie uprawniona jak wszystkie inne, jako że wówczas, gdy w grę wchodzi sądy moralne, nie ma żadnego ostatecznego kryterium prawdy i fałszu?¹³

Zatem, pomimo krytyki podstawowych dla tradycji etycznej założeń, P. Singer przystaje na to, aby oprzeć etykę na uniwersalnych podstawach umożliwiających racjonalne uzasadnienie norm postępowania moralnego. Etyka, zdaniem australijskiego filozofa, ma zatem być nauką ścisłą, pozwalającą udzielić jednoznacznych, klarownych odpowiedzi na wszelkie trudne pytania. Skoro np. lekarze w sytuacjach, kiedy muszą podejmować trudne decyzje dotyczące losów pacjentów, nie są jednomyślni, ale pełni wahań, to znaczy, że należy wypracować takie stanowisko w etyce, aby takie sytuacje nie miały miejsca. Trzeba, zdaniem autora *Animal Liberation*, stworzyć taką etykę, która przypisując zasadnicze znaczenie w decyzjach moralnych rozumowi, pozwalałaby jednocześnie na jednomyślność. Weryfikując podstawy przyszłej etyki, P. Singer zauważa, że po przeanalizowaniu zjawiska, jakim jest ocena moralna empirycznych faktów, można postrzegać etykę jako pewien sposób ludzkiej refleksji, czy lepiej sposób ludzkiego rozumowania, który rozwija się w kontekście określonej grupy społecznej, ale

¹¹ Tenże, *O życiu i śmierci. Upadek etyki tradycyjnej*, przeł. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 1994, s. 200.

¹² Tenże, *Etyka praktyczna*, s. 20.

¹³ P. Singer, D. Wells, *Dzieci z próbówki. Etyka i praktyka sztucznej prokreacji*, przeł. Z. Nierada, Warszawa 1988, s. 203.

powinien też brać pod uwagę realia ludzkiej natury. Uzasadniając swoje postępowanie, nie można, zdaniem Singera, przyjąć za kryterium tylko własnej korzyści, ponieważ w pojęciu etyki zawarte jest uznanie jakiegoś szerszego kryterium niż czyjeś indywidualne przekonanie, zawarte jest roszczenie uniwersalizmu: „Etyka wymaga od nas, byśmy wyszli poza *ja* i *ty* do uniwersalnego prawa, do dającej się zuniwersalizować oceny, punktu widzenia bezstronnego lub idealnego obserwatora”¹⁴.

W tekście pochodzącym z 1973 r. a zatytułowanym *Trywialność debaty nad „jest – powinno się”* Singer pisze: „To, co pojmuję jako zasadę moralną, to uniwersalne prawo, akceptowane tylko przez obiektywnego obserwatora”¹⁵.

Ten obiektywny obserwator, który jest niewzruszonym świadkiem moralności, który musi działać często z „zimną krwią”, jest Singerowskim nowym podmiotem. Podmiot ten, zdaniem filozofa, w moralnych decyzjach powinien opierać się na racjonalnych zasadach i w procesie decyzyjnym całkowicie wyłączyć jakiekolwiek emocje.

Centralne miejsce w etyce Singera zajmuje kwestia osoby. Zasadnicze elementy koncepcji osoby przejmując on od Johna Locke’a i definiuje osobę jako istotę myślącą i inteligentną, która: „może ujmować siebie myślą jako samą siebie, to znaczy: jako tę samą w różnych czasach i miejscach myślącą rzecz. Może to zaś uczynić jedynie dzięki świadomości swojego *ja*, od myślenia nieodłącznej”¹⁶. Tylko „osoba” może mieć wolę życia, tzn. chcieć żyć. Przerwanie życia wbrew woli istot, które nie są osobami, nie może być, zdaniem autora *Practical Ethics*, traktowane tak samo i nie jest tym samym, co przerwanie życia istot, które są osobami: „Dla osoby, która ujmuje swoje życie jako całość, koniec życia nacechowany jest zupełnie innym znaczeniem”¹⁷.

Zabicie osoby wbrew jej woli jest moralnie znacznie gorsze niż zabicie istoty, która osobą nie jest. Niewzruszony obserwator jest szczególną osobą, ponieważ musi podejmować decyzje dotyczące kwalifikacji moralnej czynów.

Singer, broniąc swego nowego podmiotu, wydaje się stać na straży pewnej tradycji. Mamy podmiot działający, oceniający, decydujący; uznany jest prymat rozumu, zdrowego rozsądku, który ma przecież swój rodowód w starożytnej Grecji. Istotną różnicą w porównaniu z tradycyjną koncepcją osoby i podmiotu moralnego jest uznanie, że to, co decyduje o byciu osobą, nie przysługuje wszystkim ludziom. Szczególna pozycja moralna osoby (i związane z tą pozycją prawa) ugruntowana jest w posiadaniu określonych właściwości dających ustalić się empirycznie, metodami nauk szczegółowych, niekiedy znacznie zaawansowanymi technicznie. Właściwości takie, mogą przysługiwać, przynajmniej w pewnym stopniu, także niektórym zwierzętom. Bycie osobą jest stopniowalne – można być nią „bardziej” lub „mniej”. Status osobowy zmienia się wraz

¹⁴ Tenże, *Etyka praktyczna*, s. 26-27.

¹⁵ Tenże, *The Triviality of the Debate Over ‘Is-Ought’ and the Definition of ‘Moral’*, „American Philosophical Quarterly”, t. 10 (1973), nr 1, s. 120-129.

¹⁶ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawecki, Kraków 1955, s. 471.

¹⁷ P. Singer, *O życiu i śmierci...*, s. 198.

z rozwojem – istotne cechy mogą się pojawić na pewnym etapie rozwoju i mogą zaniknąć. Gdy przez *godność* będziemy rozumieć tylko to, co ma decydować o osobowym statusie jakiegoś bytu, to nie może ona być tylko czymś wrodzonym, przyrodzonym. Nie daje się ona ustalić na podstawie przyjętych, stosunkowo czytelnych kryteriów jak np. przynależność do gatunku. Rozstrzygnięcia dotyczące oceny moralnej, szczególnie w przypadkach trudnych, zostają powierzone naukowcom, specjalistom – na wzór techników – umiających sprawnie stosować metody, których wzorem będą metody nauk szczegółowych.

Peter Kunzmann
Uniwersytet w Jenie

„Nic jak tylko ssaki”?



1.

„You and me baby ain't nothin' but mammals” – tak w 2001 r. grzmiał w mediach *The Bad Touch*, przebój zespołu *Bloodhound Gang*. Czy to jest „złe dotknięcie”, „a bad touch”, że Ty i ja jesteśmy niczym więcej, jak tylko ssakami?

Fundamentalna teza, że jesteśmy niczym więcej niż tylko ssakami, jest nie tylko szeroko rozpowszechniona; zdaje się ona współczesnemu człowiekowi ze wszech miar godna uznania: człowiek odegrał do końca swoją „szczególną rolę” i włącza się w strumień życia jako element wielkiego łańcucha, właśnie jako istota żyjąca, „produkt” matki ewolucji, który wynurza się ze strumienia życia i z powrotem się w nim rozplynie. Nawet chrześcijańscy teologowie uważają takie zrównanie za właściwe. Ulrich Seidel chwali „dawne kultury”, w których mity „przeczuwały” ewolucję, „węzeł, który łączy wszystkie istoty; to są głębokie prawdy, na które jednak nasza religia się zamknęła”¹. W wypowiedziach Christy Blanke słyszymy pastora mówiącego w uniesieniu: „Trzeba powiedzieć: Wszystkie istoty żyjące są równowartościowymi stworzeniami Boga!”².

Wiele wskazuje na potężną zmianę w obrazie własnym człowieka, który przestał postrzegać siebie w opozycji wobec zwierząt, jako coś wyróżnionego, gdyż przestał być już zdolny do dostrzeżenia tego kontrastu. Ludzie otwarcie akceptują pojmowanie siebie samych jako ssaków, jednych z wielu. Właśnie – nic więcej, jak ssaki. Wskazuje na to szereg oznak w bardzo różnych dziedzinach życia. W 1992 r. Szwajcarzy wpisali do swojej konstytucji wyrażenie „godność stworzenia”³. Od tego czasu w wielu publikacjach można spotkać wyrażenie „godność zwierzęcia”⁴; stało się ono już obiegowe i jest tworem językowym, który prawdopodobnie zrobił największą karierę w bioetyce ostatniego dziesięciolecia. Nie ma tu miejsca, aby się spierać o ten termin i dochodzić jego znaczenia. W kontekście podjętego tu zagadnienia zadziwia, że nie podniósł się

¹ U. Seidel, *Gott-Mensch-Tier*, „Dt. Pfarrerblatt” 2004, nr 4, s. 181.

² Ch. Blanke, *Da krähte der Hahn*, Eschbach 1995, s. 90.

³ Zob. H. Baranzke, *Würde der Kreatur*, Würzburg 2002.

⁴ Zob. obszerną pracę zbiorową: *Die Würde des Tieres*, red. M. Liechti, Erlangen 2002.

żaden sprzeciw, aby do zwierząt odnieść kategorię, zasadę, cudowną formułę, która dotąd zarezerwowana była wyłącznie dla człowieka; co więcej, która, patrząc historycznie, służyła temu, aby człowieka pozytywnie wyróżnić tym właśnie, że jest wyniesiony ponad zwierzęta, że jest od nich różny.

Jednocześnie „etologia człowieka” (ręka w rękę z socjobiologią) wkroczyła nie tylko do gabinetów uczonych, ale także trafiła pod strzechy. Dla współczesnego człowieka nie jest już obraźliwe, a nawet traktuje się jako zajmującą rozrywkę, wyjaśnianie jego zachowania przez biologów w kategoriach ewolucjonizmu. Potwierdza to sukces książki Desmonda Morrisa *The Human Animal*, wydanej w 1994⁵; inni znani ewolucjoniści, jak Richard Dawkins i Edward O. Wilson, dostarczają kolejnych bestsellerów gatunku. Jak się zdaje, w nas współczesnych nie rodzą się wątpliwości, gdy naszedziałania nie są przypisywane rozumowi, ale podstępom ewolucji, która działa poprzez dobra kultury. Również tu dokonuje się „ussakowienie” naszej samoświadomości.

Od strony działalności praktycznej, ruch obrońców praw zwierząt wypisał na swoich sztandarach fundamentalną równość ludzi i zwierząt. Zobacz wyżej: „Wszystkie zwierzęta są równe!”

Stanowiska zajmowane przez zwolenników praw zwierząt można i trzeba różnicować. Dla niektórych wszystkie zwierzęta mają prawa na równi z ludźmi; takie stanowisko prezentuje klasyk problematyki – Peter Singer. Postulat jest następujący: w takich samych okolicznościach, ze względu na zasadę równości, zwierząt nie wolno traktować inaczej niż ludzi. Zgodnie z poglądami innych zwolenników praw zwierząt, one wszystkie mają taką samą wartość. „Szczer to wieprz to pies to chłopiec” („A rat is a pig is a dog is a boy”)⁶ głosi często cytowana formuła przypisywana Ingrid Newkirk, współzałożycielce PETA (*People for the Ethical Treatment of Animals*). Oba nurty niosą ze sobą doniosłe dylematy etyczne, na których rozważenie nie ma tu miejsca. Oba kierunki są zgodne w tym, że wyróżnianie człowieka jako człowieka jest „gatunkowizmem”, jest dyskryminacją w pełni analogiczną do wyróżniania niektórych ludzi ze względu na płeć w seksizmie, albo ze względu na kolor skóry w rasizmie. To, co wcześniej było oczywiste – traktowanie człowieka w sposób uprzywilejowany w stosunku do traktowania zwierząt – w krótkim czasie zostało uznane za moralną skazę. Nie chodzi przy tym o samą dyskusję etyczną; rzecz w tym, jak szybko i w jak szerokim zakresie zaakceptowano leżące u podstaw tych stanowisk zrównanie człowieka i zwierzęcia. Zaakceptowano tak dalece i z taką oczywistością, że „gatunkowizm”, o którym wyżej wspomniano, został „w dzisiejszej etyce [...] zakazany”⁷.

⁵ D. Morris, *Zwierzę zwane człowiekiem*, przeł. Z. Uhrynowska-Hanasz, Warszawa 1997.

⁶ Zob. M. Miersch, *Eine Ratte ist ein Schwein ist ein Hund ist ein Junge*, „Novo-Magazin”, Sept./Okt. 2002, nr 60, s. 17 i n.

⁷ J. Luy, G. Hildebrandt, A. Schweitzer, *Leitbild für die Tiermedizin?*, „Dt. Tierärzteblatt” 2003, nr 10, s. 1026.

Na wiele sposobów ogłasza się nam, jak oczywiste stało się nasze zmienione pojmowanie samych siebie: „nic, jak tylko ssaki” nie jest już budzącą emocje prowokacją, ale akceptowanym wyznaniem albo przynajmniej informacją o nas samych, której założenia i konsekwencje nie natrafiają na większy sprzeciw. Nie spierając się na temat prawomocności przyjętych założeń, pozostaje skonstatować, w jak wielkim stopniu zmieniła się funkcja i skutek porównywania człowieka i zwierzęcia. Ludzie pojmują siebie samych jako wyróżnionych w równości, na jednej płaszczyźnie, w jednym horyzoncie wraz ze zwierzęciem, gdy tymczasem w myśli zachodu porównanie ze zwierzęciem służyło przede wszystkim wykazaniu wyjątkowej pozycji człowieka w ramach stworzenia, szczególnej roli, która dziś jest mocno kontestowana. Mówiąc krótko: człowiek nie jest wprawdzie gatunkiem zagrożonym, ale bycie człowiekiem jest zagrożoną właściwością.

2.

Szczególne role, szczególne pozycje człowieka, „miejsce człowieka w Kosmosie”, któremu Max Scheler poświęcił wspaniały manifest⁸, są dziś kwestionowane jak nigdy wcześniej. Popyt jest na jakże często wyrażany pogląd, że nie ma żadnej istotnej różnicy między ludźmi a zwierzętami. Popyt ten często wykorzystywano w kręgu anglosaskim. Pragmatycznie sformułowany tytuł książki Marka Rowlandsa brzmi: *Animals Like Us (Zwierzęta jak my)*⁹. Sięgnę tutaj do trzech autorów niemieckiego kręgu językowego.

Książka Volkera Sommera *Von Menschen und anderen Tieren (O człowieku i innych zwierzętach)*¹⁰ niesie przesłanie zawarte już (jak u M. Rowlandsa) w samym tytule. Zamierza on człowieka i jego zachowanie badać programowo i metodycznie w taki sposób, aby kompetentne w tej materii nauki (etologia i biologia ewolucyjna¹¹) realizowały postulat wyrażony w następujący sposób: „Programowo w tym przedsięwzięciu analiza świadomie nie czyni różnicy między ludźmi, z jednej strony, a zwierzętami, z drugiej”¹². W związku z tym formułuje on zasadę: „Kto chce poważnie uprawiać biologię ewolucyjną, nie powinien dziś już więcej marnować czasu i energii na to, aby »ludzkie« właściwości starannie oddzielać od »zwierzęcych«”¹³. W duchu jeszcze bardziej polemicznym wyraził się Richard David Precht, który mówił nawet o „granicy obłądu”.

Wraz z tym wszystkim „szczególna rola” człowieka zostaje zredukowana do specjalnej roli, jaką pełni każdy gatunek żywych istot, który ma w sobie cokolwiek

⁸ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), Bern 1978.

⁹ M. Rowlands, *Animals Like Us*, London–New York 2002.

¹⁰ V. Sommer, *Von Menschen und anderen Tieren*, Stuttgart–Leipzig 2000.

¹¹ Zob. tamże, s. 47.

¹² Tamże.

¹³ Tamże, s. 44.

szczególnego – co jednak nie oznacza nic nadzwyczajnego. Eve-Marie Engels tak określa ową quasi-nadrzedną rolę: „Każdy gatunek zwierząt przyjmuje wobec innych gatunków szczególną pozycję, gdyż się od nich odróżnia”¹⁴. Jednakże stwierdzenie, że każde „coś” jest czymś różnym od „czegoś innego” można odnieść do każdego przedmiotu uniwersum; tradycja filozoficzna zalicza to stwierdzenie do tzw. transcendentalistów¹⁵, zatem do takich stwierdzeń, które po prostu dotyczą wszystkiego – każdego bytu. W antropologii filozoficznej „szczególna pozycja” człowieka nie może zatem być pojmowana w taki sposób. Termin ten powinien wydobywać coś szczególnego, nie przesądzając tu, na czym owa szczególność polega.

Dokładnie temu zaprzecza E.-M. Engels, wyznając po darwinowsku, „że ewolucja jest pewnym kontinuum związków i człowiek bardziej lub mniej spokrewniony jest z innymi istotami żywymi”¹⁶. Zresztą, wyprowadza ona z tego jeszcze jeden wniosek w najwyższym stopniu godny uwagi: „Co więcej, ze swej strony człowiek posiada zdolności poznawcze i zdolności do odczuwania, ponieważ pochodzi od przedludzkich form życia, które wyposażone były w zdolności poznawcze i emocjonalne”¹⁷ – darwinizm dochodzi tu do granic swojej logiki.

Podstawowym założeniem leżącym u podstaw przedstawianych wyżej przekonań jest oczywiście darwinizm, który każe uznać, że człowiek jako produkt tej samej ewolucji różni się od innych jej produktów nie w sposób istotny, ale zachodzi jedynie różnica stopnia. „W ostatnich dziesięcioleciach antropologia biologiczna zrelatywizowała bardziej lub mniej wyrafinowane próby rozgraniczania między »człowiekiem« a »zwierzęciem«. Zasadnicze przesłanie głosi, że nie mamy do czynienia z esencjalnymi, istotnymi różnicami, a co najwyżej z różnicami stopnia”¹⁸.

3.

Z systematycznego punktu widzenia, „szczególna pozycja” człowieka jest w tej perspektywie kwestionowana za pomocą trzech różnych figur argumentacyjnych:

a. Argumentacja z „przypadków skrajnych” („*Marginal Cases*” – *Argumentaion*): zakres przysługiwania właściwości jednostkom ludzkim i jednostkom zwierzęcym może się krzyżować, nakładać. Porównywane są tutaj przypadki skrajne, graniczne,

¹⁴ E.-M. Engels, *Natur- und Menschenbilder in der Bioethik*, [w:] taz, *Biologie und Ethik*, Stuttgart 1999, s. 24.

¹⁵ Szczególnie „gęsty” i jednocześnie zawierający całą listę takich ustaleń tekst znajduje się w *De Veritate (questio 1, artykuł 1, corpus)* Tomasza z Akwinu. Jest tam mowa o wspomnianym w tekście transcendentale, które opiera się na oddzieleniu jednego bytu od innego (*secundum divisionem*), gdyż aby „coś” (łac. *aliquid*) mogło być, musi być odrębne od czegoś innego (*aliud quid*), musi właśnie „być czymś innym”.

¹⁶ E.-M. Engels, dz. cyt., s. 24.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ V. Sommer, dz. cyt., s. 43 i n.

zatem nie „normalny” człowiek i „normalny” hipopotam, ale „kreatywny” humbak i ludzki noworodek albo „samoświadomy” szympanś karłowaty i człowiek z demencją, cierpiący na chorobę Alzheimera w zaawansowanym stadium. Takie nakładanie się zakresów cech w pojedynczych przypadkach granicznych stanowi pożywkę dla śmiałych wypowiedzi R.D. Prechta o „chrześcijańskim braku moralności”, „który z nauki o zbawieniu wyklucza szympanśa, a nie wyklucza trzycentymetrowego embrionu [ludzkiego] pogrążonego w stanie nieświadomości”¹⁹. Na takim nakładaniu się przypadków granicznych szeroko opierała się i opiera dyskusja, którą zainicjował P. Singer: czy wpółinteligentna świnia nie jest godna większego etycznie motywowanego respektu niż ludzki płód pozbawiony wszelkiej samoświadomości „preferencji”? Bez wnikania w całą skomplikowaną etyczną debatę dotyczącą oceny, dobrze widoczna jest leżąca u podstaw figura argumentacyjna, która opiera się na nakładaniu na siebie „przypadków granicznych”. Jest też jasne, że takie zabiegi są sensowne na gruncie ontologii „nominalistycznej” i „aktualistycznej”: każdą jednostkę rozpatruje się „nominalistycznie” jako jednostkę, a nie jako egzemplarz jakiegoś rodzaju lub gatunku; wskazywanie, że płód ludzki albo ktoś chory na demencję jest w końcu przecież także „właściwie”, że swej istoty człowiekiem, zostanie odrzucone jako „esencjalizm”. Liczy się tylko dane indywiduum ze swoimi aktualnymi, ze swoimi aktualnie obecnymi właściwościami. Chcieć ująć je od strony „istoty” (*essentia*) to przewyciężony relikwyt myślenia przednowoczesnego. „Ze swoimi aktualnymi, ze swoimi aktualnie obecnymi właściwościami” ma też takie znaczenie, że pod uwagę brany jest przedmiot dany w aktualnym punkcie czasowym: wskazywanie, że embrion będzie miał kiedyś inne właściwości, jest równie mało znaczące, jak wskazywanie, że konający kiedyś takie posiadał. „Aktualistycznie” – znaczy, że jednostki ujmowane są tylko w ontologicznej „stopklatce”. Obie cechy wspomnianej ontologii uprzywilejowują „strategię skrajnych przypadków”. Strategia ta jest najskuteczniejsza, gdy porównam tę konkretną małpę, która teraz „rozumie” 300 znaków, z tym konkretnym ludzkim noworodkiem, który może kiedyś będzie rozumiał sto tysięcy znaków, ale teraz właśnie nie rozumie żadnego. To, że taki aktualizm ma ogromne konsekwencje w proponowanej przez P. Singera etyce, nie będzie tu przedmiotem dalszej refleksji, aktualizm ten interesuje nas jako ważne założenie figury argumentacyjnej posługującej się przypadkami skrajnymi. Związek między przypadkami skrajnymi a aktualizmem jest szczególnie wyraźny u M. Rowlandsa²⁰; ujawnia się on u niego (podobnie jak u P. Singera) w kontekście pytania o potencjalność: czy potencjalne zdolności jakiejś jednostki mogą odgrywać jakąś rolę? Pytanie to jest typowe dla ontologii aktualistycznej we wskazanym wyżej

¹⁹ R.D. Precht, *Haben Tiere Rechte? Über die Ordnung der Schöpfung und die Unordnung der Moral*, „Die Zeit” 1996, nr 18.

²⁰ M. Rowlands, dz. cyt., s. 44 i n. „Dort folgt im Kapitel »The Moral Club« direkt auf das »Argument from Marginal Cases« (Abschnitt 9) im folgenden der Abschnitt: »What about Potential?«”.

sensie, niejako z niej wynika. „Możliwości”, które jakiś byt mógłby mieć w przyszłości, są brane pod uwagę przez tego, kto ocenia jakiś przedmiot ze względu na jego „istotę”; wówczas ten przedmiot jest trwale tym, czym jest: czy to jako embrion, jako uczeń, czy jako emeryt. Embrion jest człowiekiem, który potencjalnie nauczy się głośkę. Jeśli – przeciwnie – status moralny powiążemy ściśle z tym, czym przedmiot w danym przypadku jest teraz, co urzeczywistnia w danym punkcie czasowym, wówczas nie ma znaczenia wskazanie na jego przyszłe albo tylko potencjalne właściwości – musi być oceniany w stosunku do innych przedmiotów, które tu i teraz przewyższają go właściwościami moralnie znaczącymi. Mówiąc ogólnie: aktualizm dopiero umożliwia strategię opartą na przypadkach skrajnych.

b. Kolejną figurę argumentacyjną typową dla omawianej dyskusji można, analogicznie, określić mianem argumentacji z kontrprzykładu („*Counterexample*”-*Argumentation*). Każda specyficzna cecha człowieka ma swój odpowiednik wśród innych zwierząt. Strategia ta zmierza do wykazania, że specyficzność cech jest pozorna, i w jej ramach wskazuje się na zwierzęta, u których występują dane cechy. Za takie „specyficzne” dla człowieka cechy uchodzą język, używanie narzędzi, samoświadomość itd. Czy tylko ludzie używają narzędzi? Sępy rozłupują jaja za pomocą kamieni; mały łowi mrówki na wędkę. Czy tylko ludzie mają samoświadomość? Także mały rozpoznają siebie w lustrze. Ze szczególną swadą takie kontrprzykłady wylicza V. Sommer, mając na względzie tezę, „że w grę wchodzi nie jakościowe, istotne różnice, ale w najlepszym przypadku różnice stopnia. Ani jedna jedyna ze wskazywanych cech nie oprze się takiemu testowi”²¹. Jak wielu innych, nie dostrzega on, że obrońcy szczególnej roli człowieka z łatwością mogą wskazać na to, że jego specyfiką jest nie tylko to, że posiada tę lub inną dziwną cechę, ale że łączy on wszystkie te cechy. Co więcej, że cechy te w działaniu człowieka się potęgują. Sama postawa wyprostowana nie ma większego znaczenia, podobnie chwytana ręka; ale co wtedy, gdy ta ręka obsługuje komputer i potrafi na nim wypisywać słowa w różnych językach. Człowiek czyni to wszystko w oparciu o samoświadomość. Nie jedna jedyna cecha, ale niezwykle złożoność, która powstaje ze współgrania wielu takich cech, powoduje różnicę. Podobnie, nie jest rzeczą nierozsądną czasami dostrzec w ilości nową jakość: szympans karłowaty rozumiejący 300 znaków może robić wrażenie, ale czy to nie jest istotna różnica, gdy człowiek posługuje się dziesięciokrotną lub stukrotną ilością znaków? Oczywiście zwierzęta posługują się „narzędziami”, prawdopodobnie można już potraktować tak budowę gniazda. Czy jednak tomograf komputerowy lub choćby odtwarzacz wideo nie należą do innej kategorii? Szympans potrafi dostrzec, że odbicie w lustrze nie jest po prostu przedstawicielem jego gatunku – jednakże, czy rzeczywiście nie wymagamy czegoś więcej, aby móc mówić o samoświadomości lub poznawaniu samego siebie? Przy

²¹ V. Sommer, dz. cyt., s. 43 i n.

bliższym przyjrzeniu się można stwierdzić, że strategia kontrprzykładu funkcjonuje jedynie w powiązaniu z trzecim typem argumentacji.

c. Strategia „prawie taki sam” („*Quiete-the-Same*”-Strategie) polega na traktowaniu czegoś podobnego lub analogicznego jako takiego samego (lub nawet jako tego samego). We wskazanych wyżej przypadkach treść słów i pojęć („język”, „narzędzie”, „samoświadomość”) została tak poszerzona, że mogą one być zastosowane do opisu zachowań i cech zwierząt. To, jak do tego dochodzi, można potraktować jako budowę analogii. Teoria analogii dostarcza wielu modeli pozwalających zanalizować stosowane w tych przypadkach swoiste użycie języka. Względnie prosty model proponuje Tomasz z Akwinu, który przyjmuje rozróżnienie między *ratio propria* i *ratio communis* – znaczeniem wąskim i właściwym a znaczeniem szerszym²². Zgodnie z tym modelem, przykłady stosowania strategii „prawie takie samo” dają się dobrze ująć: w znaczeniu właściwym, *ratione propria*, „kultura” oznacza przestrzeń, którą ludzie stworzyli w opozycji do natury, to „uprawa” natury. Na podstawie jednej jedynej cechy, tej mianowicie, że kultura nie jest dziedziczona biologicznie, ale przekazuje się ją poprzez przyswojenie, można mówić o kulturze w bardzo szerokim sensie (*ratione commune*) w odniesieniu do zwierząt. Tak pojawia się to pojęcie np. w filmie o zwierzętach²³, aby zaznaczyć, że orki nie dziedziczą swych strategii polowań, ale że strategie te są ugruntowane w quasi-tradycji, quasi-„kulturze”. Omawianą tu figurę argumentacyjną można wyraźnie dostrzec w założeniach wypowiedzi A. Paula: „Kto definiuje kulturę poprzez jej treść i *per definitionem* ogłasza ją za coś specyficznie ludzkiego, dokonuje [*sic!*] samowolnych ustaleń, które nie są w żaden sposób logicznie uzasadnione i są naukowo niepłodne”²⁴. Droga do uznania „kultury” w świecie zwierząt zaczyna się od jednego elementu wybranego z tego bogatego pojęcia. Przykład może się wydawać banalny, jednak dobrze pokazuje powtarzający się schemat. Ze takim rozszerzeniem czy rozděciem pojęć mamy do czynienia także wtedy, gdy mówi się o „języku” zwierząt lub gdy – niewątpliwie obecna – świadomość u zwierząt zostaje zrównana z ludzkim duchem.

Nie potrzeba rozstrzygać tu kwestii technicznych, czy w grę wchodzi użycie analogiczne, czy oparte na Wittgensteinowskim podobieństwie rodzinnym. Wystarczy stwierdzić, że mamy do czynienia z semantyką, która nie jest oparta na uznaniu znaczenia właściwego (wąskiego, *ratione propria*), która pozwala odnosić pojęcia do zwierząt przez to, że pod uwagę bierze jeden element przy pominięciu innych. Można

²² Tomasz z Akwinu w różnych kontekstach czyni użytek z rozróżnienia między „*ratio propria*” a „*ratio communis*”, odpowiednio - między mówieniem „*proprie*” a „*communiter*”; np. tenże *In 2 Sent.*, dist. 19, q. 1, a. 3 co.; *In 2 Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 1 co.; *In 3 Sent.*, dist. 10, q. 3, a. 1 co.; *Summa theologiae*, 2-2, q. 134, a. 2 co.; *Summa theologiae*, 3, q. 144, a. 1 co.; *De Veritate*, q. 26, a. 1 co.

²³ Schwertwale – Killer mit Köpfchen, reż. Marc Jacobs, Sue Flood.

²⁴ A. Paul, *Die Kultur der Affen und die Kultur der Menschen*, [w:] *Menschenrechte für Menschenaffen*, red. M. Herberhold, C. Sölling, Paderborn 2003, s. 48.

to dobrze zademonstrować na wspomnianym, sztandarowym, przykładzie „kultury”. Paul rozpoczyna swój artykuł *Die Kultur der Affen und die Kultur der Menschen* (*Kultura małp i kultura ludzi*) jak wielu innych autorów, od wskazania na makaki, które nauczyły się mycia jedzenia i przekazywania dalej tego „kulturowego” osiągnięcia. Kultura? A. Paul cytuje następującą definicję:

Kultura pojmowana jako właściwość ograniczona do człowieka traktowana jest jako zależna od zdolności do myślenia abstrakcyjnego, symbolicznego i rozwinięcia języka symbolicznego [...], przez który kultura jest przekazywana. W takiej perspektywie kultura przedstawia się, w opozycji do natury, jako samodzielnie stworzony (sztuczny) świat człowieka²⁵.

Następnie, odcinając jeden plaster, kwestionuje tę definicję. Kto definiuje kulturę poprzez jej treść, „dokonuje samowolnych ustaleń”²⁶. Na końcu przyjmuje jako trafną definicję Johna Tylera Bonnera: „Kultura jest przekazywaniem informacji poprzez zachowanie, w szczególności poprzez proces nauczania i uczenia się”²⁷. *Voilà*: z wielu możliwych cech kultury wybrana zostaje jedna, mianowicie sposób jej przekazywania, inne – jak tworzenie języka, zdolność do myślenia, abstrakcyjność, artyzm – zostają pominięte. Już dzięki tej jednej cesze można zaksięgować osiągnięcia i zdolności makaków jako „kultura”. Nie chodzi tu o teorię kultury, ale o – leżący u podstaw – schemat poszerzenia znaczenia, dokładniej: poszerzenia możliwych zastosowań słowa „kultura”.

„»Jestem zdania, że za kulturę należy brać coś więcej niż mycie ziemniaków«, z wyższością skomentował to Hediger”²⁸. I ma rację: kultura to coś więcej niż „pamięć zewnętrzna” (w sensie, w jakim ten termin wprowadził Reinhard Keil Slawik); rozumienie języka to coś więcej niż postępowanie zgodne ze znakami; „duch”, który opisywała dwudziestowieczna antropologia filozoficzna, nie jest tym samym, co „inteligencja”, ale czymś programowo od niej różnym²⁹. Rozszerzenie polegające na uznaniu występowania u zwierząt „specyficznym” ludzkich fenomenów, względnie na poszerzeniu zakresu pojęć określających te fenomeny, opiera się na zawężeniu spojrzenia do jakiejś cechy, pod względem której zwierzęta mogą się zdawać „prawie takie same”.

W perspektywie zachodzących na siebie właściwości, uwag dotyczących kontrprzykładów oraz braku czegokolwiek specyficznego ludzkiego w królestwie zwierząt, mówienie o „szczególnej roli”, o „szczególnej pozycji” człowieka okazuje się atawizmem:

²⁵ Tamże, s. 50.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 51.

²⁸ Tamże, s. 49.

²⁹ Najostrzej przeciwstawił te dwie kategorie M. Scheler w drugim rozdziale *Die Stellung des Menschen im Kosmos*: „Uważam, że istota człowieka i to, co można nazwać jego szczególną pozycją, wysoko góruje ponad to, co można nazwać inteligencją lub zdolnością wyboru, i nie zostanie osiągnięte nawet wówczas, jeśli wyobrazi się sobie ową inteligencję i wolność wyboru dowolnie, nawet w nieskończoność, ilościowo powiększone”.

„Ponieważ bez trudu da się wykazać, że bezsensowna granica między człowiekiem a zwierzęciem jest co najwyżej oparta na mitach i wpada we własne sidła, zatem lepszej logiki wymaga nowe uzasadnienie etyki biologicznie zorientowanej” – powiada dziarsko R.D. Precht³⁰.

Te trzy strategie razem wzięte mają swój udział w niwelowaniu proggu oddzielającego człowieka od zwierząt. Dziś nie jest już po prostu możliwe, aby wskazywać na jakąś cechę „człowieka samego w sobie” i wyróżniać ją jako rozstrzygającą o szczególnej pozycji. Czy to znaczy, że mimo przeszkód stawianym tym strategiom, ostatecznie i tak jesteśmy „niczym innym, jak ssakami”?

4.

Odpowiedzi na to pytanie możemy szukać u autorów stosujących omówione strategie argumentacyjne. Zwykle przy przejściu od antropologii do etyki wskazują oni na odpowiedzialność moralną, która mocno ciąży na człowieku. Całkowicie wbrew woli ich samych, autorzy nie przypisują człowiekowi oczywistej „szczególnej roli”, ale za to domagają się od niego właśnie wypełnienia takiej roli. Analizowane przeze mnie źródła dopuszczają ważny wyjątek od reguły, zgodnie z którą między człowiekiem a zwierzęciem nie powinno być żadnej fundamentalnej różnicy. W opracowaniach klasycznych dla podjętego tu zagadnienia, nietrudno znaleźć odpowiednie stwierdzenia w pobliżu uwag końcowych. Richard David Precht przyznaje: „zdaje się, że jedyne, co z moralnego punktu widzenia rzeczywiście mogłoby nas odróżnić od zwierząt, to zobowiązanie, które jesteśmy zdolni odczuwać względem nich”³¹. Mówiąc słowami E.-M. Engels: „W odróżnieniu od człowieka nie mają zwierzęta zdolności do przyjmowania zobowiązań i przez to do rozwinięcia moralności”³².

A zatem: może jednak mała różnica? Oczywiście – zauważam wielką różnicę, z uwagi na szczególną pozycję etyczną człowieka. Człowiek ze swą zdolnością do moralności i opartym na niej moralnym zobowiązaniem wobec natury został niejako wyrzucony za drzwi. Nawet ktoś, kto tak mocno jak Sommer popiera pogląd, że nie jesteśmy niczym więcej niż ssakami, nagle dostrzega otwartą specyficzną przestrzeń: „Natura jest jednak w sensie moralnym całkowicie obojętna. Jeśli chcemy rozwinąć kryteria moralne, musimy argumentować inaczej”³³. Tę prawdę można traktować jako powszechnie uznaną. Autorzy, których wielkim celem jest zakwestionowanie szczególnej roli człowieka, całkiem otwarcie powracają do tej szczególnej pozycji, gdy w grę wchodzi zdolność człowieka do moralności. I nie ma tu znaczenia, czy za Herderem

³⁰ R.D. Precht, *Menschengeist und Affenhirn*, [w:] *Den Tieren gerecht werden*, red. M. Schneider, Witzhausen 2001, s. 171.

³¹ Tamże, s. 175.

³² E.-M. Engels, *Orientierung an der Natur?*, [w:] *Den Tieren gerecht werden*, s. 85.

³³ V. Sommer, dz. cyt., s. 52.

będziemy siebie sławić jako „pierwszych wyzwolenców stworzenia”, czy zgodnie z opowieścią biblijną będziemy siebie opłakiwali jako wypędzonych, którzy po uzyskaniu zdolności odróżniania dobra od zła nie mogą odnaleźć drogi powrotnej do raju.

Niemniej jednak pozostaje pytanie, skąd mamy czerpać nowe, inne kryteria moralne. Mając na uwadze to pytanie, można postawić kolejny krok w argumentacji: ludzie są nie tylko zdolni do moralności, ale także do etyki. Mogą swoje działania świadomie, z rozmysłem i trwale podporządkować zasadom wybranym przez siebie albo przez siebie sformułowanym. Mogą oni, nawet jeśli socjobiologia nie może w to uwierzyć, w imię tych zasad w sposób oczywisty działać na swoją szkodę. Są przez to, jak widać, czymś wyjątkowym; mówienie o „analogicznym do moralnego” zachowaniu zwierząt *à la* Konrad Lorenz już bardzo szeroko naciąga pojęcie analogii. W czym leży analogia między – możliwe, że w jakiś sposób „altruistycznym” – zachowaniem zwierząt, a tym, czym jest moralność człowieka?

Czy ludzie są przez to czymś szczególnie wartościowym? To już inne zagadnienie, gdyż w tym aspekcie ocena dotyczy porównywania człowieka i zwierzęcia jako adresatów lub jako przedmiotów działania. Natomiast tutaj nie chodzi, mówiąc językiem technicznym, o gatunkowizm, który uprzywilejowuje człowieka z punktu widzenia skutków działań, gdy z pomocą jakichś kryteriów muszą zdecydować, komu raczej lub bardziej się należy skutek moich działań. Z „gatunkowizmem” mamy do czynienia, gdy w porównywalnych okolicznościach ludziom jako ludziom przyznaje się więcej lub coś lepszego niż zwierzętom. Chodzi o antropocentryzm, który traktuje człowieka jako źródło działania. Z tego punktu widzenia porównywanie ze zwierzętami jest oparte jedynie na niedokładnych i dalekich „analogiach”. Kiedy ludzie postępują moralnie lub etycznie, są w specyficzny sposób wierni swoim własnym, przez siebie wybranym zasadom.

Jeśli prawdą jest to, co – jak widzieliśmy – regularnie przyjmują także krytycy „szczególnej pozycji” w swoich apelach etycznych, to właściwa konkluzja ma charakter antropologiczny, nie etyczny: wówczas opisywane są – bez wartościowania – działające podmioty, które postępują właśnie według odmiennych kryteriów, niż czynią to inne istoty żywe na naszej planecie. Z tych to powodów H. Kessler uznaje człowieka za będącego „jednak faktycznie i nieuchronnie właśnie w pewnej szczególnej pozycji”³⁴.

Jako istota zdolna do abstrakcji i refleksji, [człowiek] może we względnej autonomii rozumu i woli wybierać sobie cele i ustanawiać sobie prawa. W człowieku zatem natura dochodzi do świadomości odpowiedzialności [...] [człowieka] za siebie i za inne stworzenia. Istota, która może mieć powinności i może ponosić winę, zdolna do rezygnacji ze swoich roszczeń [...], jest przy tym także zdolna do większego okrucieństwa niż jakiegokolwiek zwierzę. Nie działamy na zasadzie bodziec – reakcja, ale możemy [...] ponownie ustosunkowywać się do zewnętrznych

³⁴ H. Kessler, *Die Gründe der christlichen Anthropozentrik*, [w:] *Menschenrechte für Menschenaffen*, s. 146.

i wewnętrznych wyznaczników [naszego postępowania], zdecydować, czy postąpimy zgodnie ze skłonnością, czy nie³⁵.

Aby to mogło być prawdą, trzeba zrobić jeszcze jeden krok: aby być podmiotem etycznym, wymagana jest abstrakcja i refleksja, potrzebne są wyraźnie wykształcone formy samoświadomości, dystansu do samego siebie, panowania nad sobą. Także dokonanie tego kroku zakłada niezbędną zdolność do moralności; krótko: zakłada większą część tego, co klasyczna nauka o człowieku i antropologia filozoficzna od zawsze podkreślały jako specyfikę człowieka – ukształtowanie ludzkiego sposobu życia zgodnie z moralnymi lub etycznymi kryteriami; zakłada cały katalog zdolności, których szczególność, jak i ich wzajemne oddziaływanie, wyróżnia człowieka – język umożliwiający formułowanie umów i postulatów, dyrektyw i sądów. Dyscyplina wewnętrzna i zewnętrzne wychowanie stają suwerennie naprzeciw spontanicznego impulsu do działania. Rozum, który pojmuje i ocenia zasady ogólne, niezależnie od swojej własnej aktualnej perspektywy, umysł, który potrafi oszacować złożone skutki działania, sięgające poprzez kontynenty i pokolenia, w każdym razie dalece poza to, co mamy przed swymi oczyma, oraz „Duch”, który uzdalnia do rozumienia – mówią na sposób M. Schelera czy H.-E. Hengstenberga.

Kto – przeciwnie – uważa nas wszystkich za ssaki i nic poza tym, nie będzie zdolny do odwołania się do etycznych właściwości człowieka bez przynajmniej milczącego uznania w pełni rozwiniętych, wskazanych wyżej jego specyficznych właściwości.

³⁵ Tamże, s. 151.