

FILOZOFIA
CHRZEŚCIJAŃSKA

9

CHRISTIAN PHILOSOPHY

9

PERSON AND GUILT

EDITED BY KRZYSZTOF STACHEWICZ



ADAM MICKIEWICZ UNIVERSITY IN POZNAŃ
FACULTY OF THEOLOGY

Poznań 2012

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

9

OSOBA I WINA

POD REDAKCJĄ KRZYSZTOFA STACHEWICZA



UNIWERSYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDZIAŁ TEOLOGICZNY

Poznań 2012

KOMITET WYDAWNICZY

JACEK HADRYŚ, BOGUSŁAW KOCHANIEWICZ, ADAM PRZYBECKI, PAWEŁ WYGRALAK
JAN SZPET – PRZEWODNICZĄCY

RADA REDAKCYJNA

PAVOL DANCÁK, TADEUSZ BIESAGA, TADEUSZ GADACZ, MAREK JĘDRASZEWSKI (PRZEWODNICZĄCY),
DARIUSZ ŁUKASIEWICZ, MARIAN MACHINEK, EWA PODREZ, MAREK REMBIERZ,
ANTONI SIEMIANOWSKI, KRZYSZTOF WIECZOREK, ALFRED MAREK WIERZBICKI, WIESŁAW WÓJCIK

REDAKCJA

Redaktor naczelny: KRZYSZTOF STACHEWICZ

Zastępca redaktora naczelnego: JAN GRZESZCZAK

Sekretarz redakcji: PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Adres pocztowy: Redakcja „Filozofii Chrześcijańskiej”
Wydział Teologiczny
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
ul. Wieżowa 2/4
61-111 Poznań

Adres mailowy: zsfch@amu.edu.pl

Adres internetowy: www.filozofiachrzescijanska.amu.edu.pl

WERSJĄ PIERWOTNĄ CZASOPISMA „FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA” JEST WERSJA DRUKOWANA

RECENZENCI TOMU

JÓZEF BREMER (UJ), MIECZYŚLAW JAGŁOWSKI (UW-M), ANDRZEJ JASTRZĘBSKI (ANGELICUM),
RYSZARD KOZŁOWSKI (AP W SŁUPSKU), RYSZARD MOŃ (UKSW), WŁODZIMIERZ TYBURSKI (UMK),
RYSZARD WIŚNIEWSKI (UMK), WŁADYSŁAW ZUZIĄK (UPJPII)

PUBLIKACJA FINANSOWANA Z FUNDUSZU WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO
UNIwersytetu IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU

ISSN 1734-4530

ISBN 978-83-63266-37-0

UNIwersytet IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
W Y D Z I A Ł T E O L O G I C Z N Y
REDAKCJA WYDAWNICTW
61-111 POZNAŃ, UL. WIEŻOWA 2/4
e-mail: thfacwyd@amu.edu.pl
tel./fax (61) 851-97-43
<http://www.teologia.amu.edu.pl>

Projekt graficzny serii: PAWEŁ PAK

Opracowanie redakcyjne i korekta: MIECZYŚLAWA MAKAROWICZ

Korekta przypisów: JUSTYNA IWASZKIEWICZ

DRUK: ZAKŁAD GRAFICZNY UAM, 61-712 POZNAŃ, UL. H. WIENIAWSKIEGO 1

Spis treści Contents

OSOBA I WINA

RYSZARD WIŚNIEWSKI

Wina jako węzeł moralności 7
Guilt as the „Knot” of Morality

KRZYSZTOF WIECZOREK

Skąd przychodzi wina? Aksjologiczne i dialogiczne źródła zawinienia 23
Where the Guilt Comes from? The Axiological and Dialogical Sources of Fault

ALFRED MAREK WIERZBICKI

Wina i sumienie. Komentarz etyczny do epilogu *Zbrodni i kary*
Fiodora Dostojewskiego 39
The Guilt and Conscience.

(An Ethical Commentary to the Epilogue of Dostoyevsky's *Crime and Punishment*)

JERZY GIEBULTOWSKI, ROBERT PIŁAT

Przyznanie się. Teoretyczne trudności związane
z przypisywaniem sobie działań 51

The Acknowledgment. Theoretical Difficulties Concerning Self-allocation of Acts

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Problem trafu moralnego i winy według Thomasa Nagela i Norvina Richardsa.
Próba uzupełnienia krytyki Richardsa 71
The Problem of Moral Luck by Thomas Nagel and Norvin Richards.
An Attempt to Complete Richard's Critique

VARIA

KRZYSZTOF SKORULSKI

Potrzeba przełomu.

Dialogiczne spojrzenie z Ferdynandem Ebnerem na rozwój sytuacji duchowej
we współczesnych społeczeństwach Europy 91

The Need for a Breakthrough. A Dialogical Approach to the Situation of Faith Today

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI

Charakterystyka związku między zdaniami opisowymi
a zdaniami normatywnymi 113

Characteristics of the Relationship between Descriptive Sentences
and Normative Statements

RADOSŁAW SIEMIONEK

Is There an Ethics Independent from Revelation – Ralph McInerny's
Reappropriation of Aquinas' Theory of Natural Law 125

Czy istnieje etyka niezależna od objawienia – Ralpa McInerny'ego reinterpretacja teorii prawa naturalnego
św. Tomasza z Akwinu

ZBIGNIEW JANUSZEWSKI

Ludzka potrzeba prawdy jako nadzieja wobec „pękniętego świata”
w refleksji Gabriela Marcela 141

The Human Need for Truth as Hope for a Broken World
in the Reflection of Gabriel Marcel

OMÓWIENIA I RECENZJE

Marek Rembierz

Pavol Dancák, *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*, Prešovská
univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta,
2009, ss. 138 159

Antoni Siemianowski

Dan Zahavi, *Fenomenologia Husserla*,
tłum. Marek Świąch, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, ss. 206 166

Antoni Siemianowski

Maria Dzielska, *Hypatia*,
Universitas, Kraków 2010, ss. 242 174

Karol Jasiński

Charles Taylor, *Współczesne imaginaria społeczne*,
tłum. Adam Puczejda, Karolina Szymaniak, Znak, Kraków 2010, ss. 262 178

Krzysztof Stachewicz

Tadeusz Buksiński, *Etyka ewangeliczna*,
Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2011, ss. 245 182

Krzysztof Stachewicz

Kłamstwo w życiu publicznym, red. Władysław Zuziak, Joanna Mysona Byrska,
Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie,
Kraków 2009, ss. 296 186

Krzysztof Stachewicz

Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy,
red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub, Wyższa Szkoła Filozoficzno-
-Pedagogiczna „Ignatianum” i Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 506 190

Przemysław Strzyżyński

Robert Spaemann, *Odwieczna pogłoska*.
Pytanie o Boga i złudzenia nowożytności, tłum. Jarosław Merecki,
Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, ss. 339 193

RYSZARD WIŚNIEWSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika
Instytut Filozofii

Wina jako węzeł moralności

Guilt as the „Knot” of Morality

Co można jeszcze powiedzieć ważnego o winie po wiekach intelektualnego i moralnego przeżywania Biblii, dramatów Sofoklesa, Szekspira, powieści Dostojewskiego, po wykładach Jaspersa, hermeneutycznych studiach winy u Ricoeura? Czy właściwą drogę analiz winy oferuje nam współczesna filozofia analityczna, skupiająca się na rozbiorze problemowym i semantycznym eksperymentów myślowych, na ukazywaniu ich paradoksalnych czasem konsekwencji? Wymienione i inne tropy problemu winy ujawniają jej węzłowe znaczenie nie tylko dla prawa karnego, ale i przede wszystkim dla analizy istoty zjawiska moralności. Fenomenologiczna analiza winy ujawnia generatywną i ożywczą, tym samym kluczową dla moralności funkcję doświadczenia winy, zarówno jej źródłowe zakotwiczenie w przeżyciu moralności, jak i poprzez to przeżycie mechanizmu moralnego rozwoju lub upadku człowieka. Człowiek wkracza do świata moralności poprzez przeżycie winy, a rozwija się moralnie lub rozpada (dezintegruje) poprzez swoją relację do winy własnej i winy cudzej.

Aby jednak mógł wkroczyć do świata moralności, musi winę rozpoznać i zrozumieć. Pojęcie to jest uwikłane w różne konteksty. Ksiądz Antoni Siemianowski pisze o tej trudności w następujący sposób i trudno z nim się nie zgodzić:

Wina wymyka się poznaniu, a tym bardziej słowom, trudno ją bowiem w sposób możliwie adekwatny rozpoznać i bliżej określić jej właściwe imię; trudno uchwycić, czym w istocie jest. Wina nie występuje samodzielnie i niezależnie od innych zja-

wisk, w zadziwiający sposób splata się z innymi zjawiskami życia, za którymi zdaje się ukrywać¹.

Spróbujmy owe węzły i zapętlenia wokół pojęcia winy uchwycić i przynajmniej niektóre z nich poddać analizie. Metodologicznie poprawna robota nakazuje bowiem najpierw rozpoznać znaczenie słowa wina, występujące tu chwiejności semantyczne, a następnie wyjaśnić zjawisko winy.

I. SEMANTYCZNY WĘZEŁ WINY

Zacznijmy od analizy semantycznego ujęcia winy. Słowniki i encyklopedie odsyłają nas przede wszystkim do prawa karnego, traktującego winę jako istotny element struktury przestępstwa, za które sprawca ponosi odpowiedzialność. Wina jest podstawą do przypisania odpowiedzialności; winny jest ten, komu można przedstawić zarzut zachowania niezgodnego z normą prawa². Według prawa rzymskiego i późniejszej nauki prawa nie ma przestępstwa bez winy (*nullum crimen sine culpa*), ale także nie ma przestępstwa bez ustawy (*nullum crimen sine lege*), a to znaczy, że nie ma winy bez prawa. W tej perspektywie jest ona negatywną relacją czynu do prawa, przy czym nie jest tu istotne, czy postępowanie niezgodne z wymogami prawa było świadome. Rozróżnia się wprawdzie winę umyślną i nieumyślną, ale mimo to wina oznacza przyporządkowanie sprawstwa do normy. Być winnym, znaczy być sprawcą czegoś zabronionego przez prawo czy powszechnie uznany obyczaj. O prawniczym ujęciu zagadnienia winy należy więc na początku wspomnieć, ale i trzeba zaznaczyć, że nie jest ono głównym przedmiotem tych rozważań. Dlatego nie będziemy wchodzić w skomplikowaną materię winy nieumyślnej, choć warto zauważyć, że to, co nieumyślne w perspektywie prawa, staje się przedmiotem głębokiego przeżycia i namysłu w perspektywie egzystencjalno-moralnej. Z tematem tych rozważań wiąże się natomiast przeżywanie i analiza winy własnej człowieka pod wpływem kary lub obwinienia.

Próby etymologicznej analizy polskiego słowa wina wpisują jego znaczenie w tradycję prawną, a klasyczna i później nowożytna etyka problemu winy również postrzegały ją w perspektywie stosunku postępowania do normy. W *Słowniku etymologicznym języka polskiego* Aleksandra Brücknera czytamy przy słowie wina: „kara sądowa, poena i zarzut, od 14 wieku: «dawa winę»; winić, obwiniony; prze- i zawinić”³. Jest to obiektywistyczny nurt ro-

¹ A. Siemianowski, *Piętno Kaina. O naznaczeniu winą*, „Ethos” nr 90-91 (2010), s. 248.

² Dla przykładu hasło „wina” w: *Wielka encyklopedia PWN*, t. XXIX, Warszawa 2005, s. 338-339.

³ A. Brückner, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Warszawa 1976, s. 622.

zumienia winy. Próby jej subiektywizacji to już czasy współczesne. Podobnie z *Wielkiego słownika etymologiczno-historycznego języka polskiego* Krystyny Długosz-Kurczabowej dowiadujemy się, że wina – to ‘występek, błąd, przyczyna, powód złego’; że dawniej słowo to oznaczało ‘grzywnę, karę pieniężną’; że to wyraz starosłowiański, obecny w *Ojcie nasz* („i odpuść nam nasze winy, jako i my odpuszczamy naszym winowajcom”)⁴.

Z pojęciem winy wiąże się słowo powinność. To także ujawnia etymologia. W powoływanym słowniku znajdujemy potwierdzenie, że „od wyrażenia przyimkowego: po winie pochodzi powinien, powinne, powinno, to znaczy obowiązkowy, należy”⁵. Zatem etymologicznie wina jest pierwotna względem powinności, która oznaczała początkowo zobiektywizowany efekt relacji winowajcy do zawinienia jako powinności „po winie”, obowiązek naprawienia szkody, zadośćuczynienia krzywdzie wyrządzonej komuś. Powinności wynikają w tym kontekście z naruszenia prawa lub innych reguł, ale z drugiej strony wpisane są już jakoś w to prawo, są jego treścią normatywną jako nakazy bądź zakazy, których niespełnienie rodzi właśnie winę. Są więc powinności przed winą (czyli zawinionym czynem) i po nim, a ich natura jest inna. Kto ignoruje powinność prawa (względnie obyczaju), nabywa obiektywnie winę i jeśli ją subiektywnie odrzuca, obarcza się nową winą. Ta nowa wina była wprawdzie nazywana powinnością. Etymologiczny związek winy i powinności wart jest z pewnością głębszych studiów, ale w tych rozważaniach stanowi kontekst semantycznej analizy winy, która bynajmniej nie ogranicza się do relacji winy i powinności.

II. WĘZEL WINY I ODPOWIEDZIALNOŚCI

Historycznie rzecz bowiem biorąc, problem winy związany jest z zagadnieniem odpowiedzialności. Czasem trudno te pojęcia oddzielić. Winę traktuje się na ogół jako semantyczny ekwiwalent odpowiedzialności sprawczej i jako opozycję moralnej zasługi. Powinność jest istotnym wyznacznikiem odpowiedzialności. Ilekroć pytamy o odpowiedzialność kogoś za coś, dociekamy, kto jest zaistniałemu stanowi rzeczy winien. A winien, czyli odpowiedzialny jest ten, kto nie uczynił tego, co powinien był uczynić, bądź kto uczynił to, czego nie powinien był czynić. Wina jest znakiem negatywnym w relacji nieadekwatności między czynem a prawem, złamaniem prawa (tkwiących w nim powinno-

⁴ K. Długosz-Kurczabowa, *Wielki słownik etymologiczno-historyczny języka polskiego*, Warszawa 2008, s. 714nn.

⁵ Tamże.

ści). Wina obciąża sprawcę tej nieadekwatności, a w pewnym znaczeniu nieodpowiedzialności (jeśli ktoś nie odpowiedział na wezwanie do spełnienia adresowanej do niego lub ciężącej na nim powinności). Oba pojęcia mają długą historię w rozwoju prawa i etyki, oba też wymagają teoretycznego ugruntowania w antropologii, ale tym teraz nie będziemy się zajmować. Najprościej – i jak się zdaje – zgodnie z potocznymi intuicjami językowymi byłoby więc powiedzieć, że wina pociąga za sobą odpowiedzialność⁶.

Związek pojęć winy i odpowiedzialności ma różne konteksty: (1) prawny, (2) bliski mu etyczno-normatywny, a także (3) moralny, czyli niekoniecznie identyczny z etycznym, bo sięgający w głąb ludzkiego poczucia powinności czy odpowiedzialności za drugiego człowieka i za siebie samego. Nie muszą one być zgodne ze sobą w praktyce, co znaczy, że inaczej pojmujemy winę i odpowiedzialność prawną, inaczej czasem etyczną (kodeksową), a inaczej moralną. Do tego jednak wrócimy w opisie zjawiska winy. Konteksty użycia słowa odpowiedzialność wydają się też szersze niż słowa wina, a przynajmniej się nie pokrywają, bo wina łączy się w zasadzie ze sprawstwem, a odpowiedzialność w niektórych współczesnych koncepcjach etyki stała się centralną kategorią ujęcia więzi człowieka z przyrodą, osobą drugiego (innego) i środowiskiem społecznym. W tych ujęciach odpowiedzialność poprzedza winę, wyznacza powinność, a bywa że staje się w następstwie sprawczej nieodpowiedzialności (winy) podstawą pociągania do odpowiedzialności. Toteż, jakkolwiek w mowie potocznej oraz w semantycznej tradycji deontologicznej i prawnej wina kojarzy się z odpowiedzialnością, a słowo winny ze słowem odpowiedzialny, to w aksjologiczno-fenomenologicznej, a w szczególności w personalistycznej i dialogicznej linii etyki związek obu pojęć przybiera bardziej złożony charakter.

Weźmy dla przykładu dwie głośniejsze koncepcje filozofii odpowiedzialności formułowane z nieco innych pozycji przez Karla Jaspersa i Romana Ingardena. U obu myślicieli nie znajdziemy precyzyjnych rozróżnień słów wina i odpowiedzialność i raczej tylko kontekstowo możemy je odczytywać. Jaspers w słynnym wykładzie *Problem winy*, odnoszącym się do winy Niemców w obliczu zbrodni nazizmu, w dążeniu do uporządkowania pojęć dokonał wielce użytecznego rozróżnienia na winę: kryminalną, polityczną, moralną i metafizyczną. Pierwsza z nich: „polega na działaniach obiektywnie stwierdzalnych, które są wykroczeniem przeciw jednoznacznym prawom”⁷. Wina polityczna dotyczy działania mężów stanu i ich skutków, ale także

⁶ Tak to też rozumie A. Siemianowski, gdy pisze: „Jeśli ktoś zawinił, to powinien odpowiadać za czyny zewnętrzne, których jest sprawcą, i w takim zakresie, w jakim jest ich sprawcą”. A. Siemianowski, *Piętno Kaina*, s. 256.

⁷ K. Jaspers, *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, „Etyka” nr 17 (1979), s. 152.

współodpowiedzialności obywateli za to, jak są rządzani. Wina moralna jest zawsze indywidualna i dotyczy wszystkich czynów człowieka, także politycznych i wojskowych, a jej instancją jest sumienie i więź z bliskim duchowo otoczeniem. Wina metafizyczna opiera się na „solidarności między ludźmi jako ludźmi, na mocy której każdy obarczony jest współodpowiedzialnością za wszelkie zło i niesprawiedliwość na ziemi, a zwłaszcza za przestępstwa dokonane w jego obecności lub z jego wiedzą. Jeśli nie uczynię wszystkiego, co w mojej mocy, by im zapobiec, jestem współwinny”⁸. Wczytując się tekst Jaspersa, znajdujemy tam pewną wymienną terminów wina i odpowiedzialność, ale wydaje się, że wina jest pojmowana przez niego bardziej wewnętrznie, jako psychologiczno-moralna podstawa do ujawnienia i przyjęcia odpowiedzialności *ex post* w wymiarze społeczno-historycznym. Nie można jednak odrzucić i takiej interpretacji, że gra pojęć wina i odpowiedzialności inaczej rozwija się w każdym z jej wymiarów. Byłoby wdzięcznym zadaniem badawczym przeprowadzić dokładną analizę i odpowiedzieć na pytanie, gdzie u Jaspersa mowa jest o winie, a gdzie o odpowiedzialności, i w jakim zakresie te pojęcia nie są ekwiwalentne semantycznie. Na pierwszy rzut oka rozpoznanie wina ma za zadanie uświadomienie Niemcom zakresu ich odpowiedzialności za nazizm, za jego zwycięstwo polityczne, wojnę i zbrodnie, ale także ma wskazywać na metafizyczne prądko wina i moralne podstawy wina i odpowiedzialności politycznej. Wina kryminalna jest zawsze jednoznaczna w obliczu prawa. Wina jawi się tu jako podstawa odpowiedzialności.

Roman Ingarden w rozprawie *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* odróżnił, jak wiadomo: (1) ponoszenie odpowiedzialności, (2) branie odpowiedzialności, (3) pociąganie do odpowiedzialności, (4) odpowiedzialne działanie – ale obok podstawowego terminu odpowiedzialność pojawia się w tekście sporadycznie słowo wina. W pierwszym znaczeniu, gdzie ponoszenie odpowiedzialności dotyczy czynów własnych człowieka (świadomych i niewymuszonych), można mieć wrażenie, że terminy odpowiedzialność i wina ściśle przylegają do siebie znaczeniem, co wyraża pogląd, że jeśli na kogoś ciąży obowiązek, a go nie wypełnia, to jest za swój czyn zaniechania odpowiedzialny. Dokładniej Ingarden pisał tak: „Jeśli go [obowiązku – RW] nie wypełnia, to obciąża się nową winą i właśnie za to jest po raz drugi odpowiedzialny”⁹. Podobnie z braniem odpowiedzialności. Kto się od niej uchyli, „obciąża się nową winą”. Trudno doszukiwać się tu śladów analizy relacji wina i odpowiedzialności, eksplikującej różnicę między nimi i zachodzący

⁸ Tamże, s. 151-153.

⁹ R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 100.

związek. Tekst Ingardena dowodzi, że w intuicyjnym użyciu słowa odpowiedzialny i winny w zasadzie oznaczają to samo, a co najwyżej wina leży zawsze u podstaw odpowiedzialności jako dającego się zobiektywizować związku człowieka i jego czynu z porządkiem aksjonormatywnym. Dopiero w czwartym znaczeniu, podstawowym dla etyki, odpowiedzialność staje się fundamentalnym rysem działania osobowego, poprzedzającym problem winy. Człowiek zaciąga winę skutkiem swego nieodpowiedzialnego działania. Człowiek postępujący odpowiedzialnie unika popadnięcia w nią. Mamy tu znowuż grę pojęć w pewnym zapętleniu, w którym z kolei terminem wiodącym jest odpowiedzialność.

Wydaje się, że oba pojęcia – wina i odpowiedzialność – są w różnoraki sposób tak splecione, że trudne jest ich dokładne rozdzielanie. Można dopatrywać się różnicy między nimi, gdy ustalenie winy staje się racją pociągania do odpowiedzialności, ale łatwo te pojęcia odwrócić i uznać, że zlekceważenie odpowiedzialności (brak wyobraźni i wrażliwości aksjologicznej) czyni znowuż kogoś winnym. Zadowolmy się więc może tym, że z poczynionych rozróżnień wynika, iż pojęcie winy rozwija się z jej twardego znaczenia, związanego w dawnych czasach z karą, z zawinieniem w obliczu prawa, z obiektywnie stwierdzalnym faktem sprawstwa, a stąd stało się źródłem słownym dla terminu powinność. Ten sposób użycia terminów wina, winny dominuje w języku prawa i języku potocznym. Studentom, a nawet doktorantom prawa, wina kojarzy się przede wszystkim z ustaleniem sprawstwa i podobnie kojarzony jest termin odpowiedzialność. Dopiero niejako wewnątrz winy sprawczej pojawia się problem uznania i przeżycia winy przez podmiot sprawczy. To ostatnie znaczenie wydaje się natomiast kluczowe dla współczesnych filozoficznych teorii winy. Ich cechą jest rozpatrywanie jej nie tylko w kontekście prawa i deontologicznych systemów etyki, ale przede wszystkim w obliczu egzystencjalistyczno-aksjologicznych ujęć moralności, czyli z wnętrza człowieka. Konkludując, trzeba powiedzieć w pewnym uproszczeniu, że wypada odróżnić analizę winy w obliczu norm prawa i etyki od analizy winy jako doświadczenia uczynienia zła, od doświadczenia popełnienia błędu moralnego lub etycznego, zarówno własnego, jak i cudzego, dogłębnie dotyczącego człowieka, fundującego szansę na wewnętrzną przebudowę. Prowadzi to jednak nasze rozważania do kolejnego węzła winy.

III. WĘZŁ ZEWNĘTRZNYCH I WEWNĘTRZNYCH UJEĆ WINY

Semantyczny węzeł winy odsłania problem węzła zewnętrznego i wewnętrznego ujęcia winy i jego pochodnych kwestii. Widać wyraźnie, że ze-

wewnętrzny, czyli obiektywny lub transcendentny wymiar winy, który przez długie wieki stawiał człowieka w obliczu różnie pojętego i różnie uzasadnianego prawa, niezwykle silnie uformował ludzką świadomość moralną oraz praktykę językową w kierunku koncentracji semantycznej na winie sprawczej. Ma to zrozumiałe i zarazem ogromne znaczenie dla utrzymania społeczeństwa w zintegrowanej wspólnoty, gdzie przestępstwo i wykroczenie moralne jest czynem sprzecznym z systemem wartości i prawa. Jeśli ten porządek zostaje naruszony, to sprawca naruszenia jest tego winien. Wnikanie w okoliczności i motywy sprawstwa, to kwestia drugorzędna. Istotne jest, że bycie winnym prowadzi do takiej lub innej formy wykluczenia ze wspólnoty ludzi pobożnych, przyzwoitych czy po prostu wspólnoty odpowiedzialnych obywateli. Prawo i etyka stanowią normatywne miary poprawności oraz przyzwoitości ludzkiego postępowania we wspólnoty.

Společnej funkcji winy odpowiadała deontologiczna wizja etyki, formułująca uzasadnione podstawy do badania zgodności zachowań człowieka z normami. Jakkolwiek etyka deontologiczna z natury swej jest skłonna do koncentrowania się na ustaleniu winy sprawczej, to w tle tej winy pozostaje jej głębia i rozmiar, czyli stopień i zakres zawinienia świadomego oraz wolnego, w kontekście opisu sytuacji wyboru działania¹⁰. Podobnie w systemach prawa ustalenie sprawstwa czynu (winy sprawczej) poprzedza analizę stopnia zawinienia, co prowadzi do uwzględnienia okoliczności łagodzących. Wskutek rozwoju etyki autonomicznej i filozofii egzystencjalnej silniej zaczęła się ujawniać podnoszona już u historycznych źródeł etyki kwestia błędu moralnego. Etycy różnie odnoszą się do zagadnienia błędu moralnego, różnie interpretują jego przyczyny. Kładzie się nacisk na konieczność niedopuszczenia do błędu, kształtowania sumienia pewnego, ale zostawmy ten interesujący temat. Tutaj bardziej chodzi o to, czy błąd moralny może być włączony w zakres pojęciowy winy. Czy mogę zamiast „mój błąd” powiedzieć „moja wina”?

Problem relacji winy i błędu moralnego odsłania wielką historyczną i religijną narrację lamentu nad ludzkim błądzeniem, a w tej perspektywie błąd stanowi o winie, czyni winnym. Zagadnienie błędu w problematyce winy jest przede wszystkim wytworem myśli filozoficznej, która zrodziła etykę, a w jej obrębie intelektualizm etyczny, który zło tłumaczył niewiedzą praktyczną lub błędem poznania moralnego. Odkąd jednak nie tyle w ludzkim błądzie, ile

¹⁰ A. Szostek, *Wokół godności, prawdy i miłości*, Lublin 1995, s. 148nn. – gdzie autor przestrzega przed skutkami usytuowania całej sfery moralności w legalistycznej wizji etyki, są nimi nie tylko lekceważenie sytuacyjnego zróżnicowania warunków podejmowania decyzji moralnych, ale także skłonność do asekuracji moralnej, bezduszości przybierającej „maskę obiektywizmu i sprawiedliwości”.

w woli człowieka zaczęto upatrywać źródło zła jego czynów, używamy pojęć złej i dobrej woli. Zastanawiamy się, na czym polega zła wola, na błędzie poznania rzeczy i norm działania czy może na ukierunkowaniu woli ku niższym wartościom i na realizacji ich kosztem fundamentalnych wartości, zalecanych przez normy moralne. Wydaje się, że nie ma takiej woli, która chce zła dla samego zła, ale że jest taka wola, która dopuszcza zło dla małego własnego dobra. Taką wolę nazwiemy złą w podstawowym znaczeniu tego określenia i taka wola czyni człowieka winnym totalnie. Czym innym jest działanie niesłuszne, ale w dobrej wierze, czyli działanie w błędzie, które może obciążać sprawcę winą i odpowiedzialnością, lecz nie odbierać mu tym samym godności, a nawet miana uczciwego człowieka. Są przecież błędy w jakiś sposób zawinione przez sprawcę, u podstaw których nie leży niegodziwa (zła) wola, lecz niedostatecznie wyrobiona dzielność roztropnego działania, wrażliwego na możliwe błędy wiedzy i wynikającej z niej decyzji. Brak dostatecznej wiedzy o rzeczywistości, w jakiej dokonywało się wyboru, zamknięcie się na możliwość uzyskania takiej wiedzy, sprawdzenia jej, brak ostrożności i roztropności, to wszystko wyznacza obszar winy, z którą osoba musi sobie poradzić, musi jej rozmiar i głębię w sobie samej odkryć, by nie usprawiedliwiać winy błędem, gdyż to nie to samo. Błąd umniejsza winę sprawcą, ale jej nie eliminuje w wymiarze sumienia.

A co z winą w przypadku dobrej woli bezbłędnej, ale słabej? Niejednokrotnie próbujemy się ekskulpować argumentem słabej woli, akrazji, która niepokoiła klasyków starożytnej filozofii, z czasem zaś Owidiusza, św. Pawła, św. Augustyna, a w rezultacie jest dyskutowana do dziś jako ludzka przypadłość destruująca moralność i podstawa orzekania raczej o winie niż niewinności. Nie mamy po wiekach refleksji nad słabą wolą wątpliwości, że dobra w intencji, ale słaba wola czyni człowieka winnym czynu i zarazem tego, że taką wolę ma. Wina słabej woli, woli w błędzie i woli z gruntu złej (jeśli taka istnieje?) warte są jednak analiz fenomenologicznych i semantycznych. Widać więc, że trzeba zdecydowanie wzmocnić analizę wewnętrznego wymiaru winy jako węzła moralności, skoncentrowanego na świadomości moralnej i sumieniu osoby. Zainteresowania badaczy problemu zdecydowanie przesunęły się w tę stronę, ale mamy poważne wątpliwości, czy w społecznej praktyce ma to także miejsce.

IV. SPOŁECZNY WYMIAR DEPERSONALIZACJI WINY

Współczesny świat stosunków społecznych charakteryzuje się dążeniem do regulacji i ujmowania w procedury wszystkiego, co dotyczy ludzkiego

działania. W tym wymiarze liczy się norma, gotowość i umiejętność jej stosowania. Niezastosowanie się do norm, procedur i tym podobnych przepisów czy standardów czyni winnymi sprawców tych zaniedbań. Funkcjonując w życiu publicznym, jesteśmy szkoleni i poddawani treningom. Krótko mówiąc, współczesna rzeczywistość cywilizacyjna wymaga postaw zautomatyzowanych, rutynowych. Piszą o tym filozofowie i socjologowie kultury. To nadal dobry klimat dla etyki deontologicznej i legalizmu. To dobry klimat dla koncentracji na winie sprawczej, obiektywistycznie rozumianej. Jednak mimo to, a może wskutek tego winni jesteśmy rozmaitych zaniedbań w skali społecznej i – bynajmniej nie doświadczając ciężaru winy, bo odpowiedzialność rozplywa się w strukturach organizacji – w jej swoistym substancjalnym bycie. Język w pewnym stopniu odzwierciedla świadomość, odpowiada praktyce. Mówimy przecież, że winne jest państwo, urząd, gmina, media, korporacje, ale te nie mają sumienia. Mówimy: Winna jest struktura, normy, ale ludzie działający w tych strukturach i według tych norm nie są winni, choć akceptują manipulacyjne reguły sukcesu czy prymat prakseologii nad etyką. Etykę zresztą traktuje się w tych instytucjach jakże często instrumentalnie, jako element wizerunku instytucji, pragnącej uchodzić za etyczną. Wszystko to sprawia, że zamiera odpowiedzialność osobowa, zdolność do refleksji nad własną winą, współwiną z tytułu uczestnictwa w procederze, w tworzeniu klimatu lekceważenia moralności osobistej. Nie sposób tego nie zauważyć.

W odczuciu moralnym i profesjonalnej perspektywie etycznej trudno podzielić powyższe opinie i postawy. Nakreślony obraz współczesnej cywilizacji lubiącej się w ścisłym proceduralnym regulowaniu wszystkiego i w towarzyszącym temu kodyfikowaniu etycznym zawodów, instytucji, organizacji, ukazuje zarazem znaczny deficyt autorefleksji moralnej. Orzeka się winę (własną lub cudzą), ale rzadko zastanawiamy się nad winą człowieka, który zawinił, lub nad nim samym w jego zawinieniu, nad sobą jako winowajcą i współwinowajcą. Tu zaś dopiero otwiera się droga do ożywienia sumienia jako subiektywnej, niemniej ważnej podstawy moralności. To droga do kształtowania postawy odpowiedzialności z pozycji własnego wnętrza, własnej winy, solidarności w winie, bo ktoś jest bez winy, w ciągłym i niezbędnym dialogu sumień. Trudno zaakceptować etykę odwołującą się do ścisłego respektowania norm, do posłuszeństwa procedurom mimo sumienia, bo taka etyka czyni winę zewnętrzną, a dyskomfort moralny u sprawcy zamienia w dyskomfort prakseologiczny czy dyskomfort prestiżu. Sprawca nie tyle myśli o wyrządzonym złu i potrzebie jego naprawienia, ile o tym głównie, że się nie sprawdził, że zawiódł, że utracił pozycję.

O tym, że odpowiedzialność sprawcza (prawna, regulaminowa), ustalona i przyjęta przez osobę, nie musi w perspektywie świadomości sprawcy pro-

wadzić z konieczności do świadomości winy moralnej, niech świadczy nasze zachowanie w przypadku wykroczeń drogowych. Zatrzymani przez policję drogową za przekroczenie prędkości uświadomiamy sobie naruszenie normy kodeksu drogowego i często poddajemy się bez sprzeciwu karze, co nie wpływa na nasze samopoczucie moralne. Mało kto czuje się złym człowiekiem, a większość z nas postrzega siebie jako ludzi nieuważnych, mało czujnych na patrole drogowe czy fotoradary. Nawet nie mamy pretensji do policjantów. Robią swoje. Jest wina, ale nie ma poczucia winy. Nie apelujemy, bądźcie ludzcy, a jeśli nawet, to apel moralny traktujemy instrumentalnie. Interesujące jest też, że sprawcy usiłują pomniejszać swoje wykroczenie, podczas gdy policjanci starają się apelować do wyobraźni i wrażliwości na wartości ludzkiego życia, zdrowia, bezpieczeństwa. Jest niesamowite, ile ta prosta sytuacja wnosi do wiedzy o nas samych w obliczu odpowiedzialności prawnej i moralnej. Pokazuje ona, ile pracy wychowawczej i osobistej trzeba włożyć w to, aby zewnętrzny aspekt winy związać z wewnętrznym, aby kara miała sens, aby wzmocnić respekt dla prawa i obyczajów oraz kodeksów etycznych na podstawie uznania ich słuszności, nie zaś strachu przed karą w jakiegokolwiek postaci.

Życie społeczne jest istotnym zewnętrznym czynnikiem określającym warunki ludzkiej egzystencji i nie może obejść się bez kategorii winy. Prawo i moralność mają genzę i funkcję społeczną. Osoba ludzka, jakkolwiek może przyjmować transcendentne podstawy porządku prawno-moralnego, nie może przecież zlekceważyć jego społecznego wymiaru, zwanego pozytywnym. Świadomość heteronomii umożliwia społeczny stygmat winy i nałożenie kary poczucia zawinienia względem prawa. Wszystko to jest tak oczywiste, że dalsze mówienie o tym wydaje się niepotrzebne. Wiemy jednak, że w życiu społecznym dokonują się procesy ciągłego kwalifikowania jego członków jako winnych i niewinnych, że toczą się publiczne spory o winę i że trudno od nich uciec, zlekceważyć je. Zmuszają one do samoanalizy, do samoobwinięcia, do uznania winy bądź do jej odrzucenia, względnie pomniejszania. Obok sporów poważnych, istotnych dla tożsamości wspólnoty pojawiają się spory zastępcze, w których szuka się winnych. Historia i codzienność nie szczędzą okazji i obowiązków do debat i rozmyślań na temat winy. Warto je wykorzystać.

Wspomniany Karl Jaspers w analizie podstaw winy kryminalnej, politycznej i moralnej, które bez wątplenia odnoszone były do procesu i otoczenia społecznego, doszedł do jej najgłębszej podstawy, jaką jest wina metafizyczna. Jej uznanie ma głęboki sens rewitalizujący moralność człowieka. „Na skutek winy metafizycznej – pisał – ulega przemianie samowiedza człowieka

w obliczu Boga. Duma zostaje złamana. Ta przemiana wewnętrzna może stać się nowym źródłem aktywności życiowej, ale wiąże się nieodłącznie z poczuciem winy¹¹. Wina moralna i jej metafizyczna podstawa ma w tym ujęciu wymiar wewnętrzny, indywidualny, służący odbudowie moralnej człowieka. Płynie z tego wniosek, że nie można uformować społeczeństwa wolnego od niebezpieczeństwa nikczemności i zbrodni, jeśli nie osadzi się ludzkiej moralności w odpowiedzialności za drugiego, w gotowości uznania swej winy za brak solidarności z innymi. Jaspers twierdził, że: „Winą moralną siebie tylko obarczyć można, innych nie, a jeśli już kogoś innego, to tylko w solidarnej, pełnej miłości walce. Nikomu nie wolno sądzić moralnie drugiego człowieka, chyba że poczuwamy się do najgłębszego z nim związku, że sami stawiamy się na jego miejscu”¹².

V. WINA W WĘZLE WŁASNEGO SUMIENIA

Psychologiczny wymiar winy prowadzi do analizy funkcjonowania sumienia. Jakkolwiek zewnętrzny, społeczny nacisk na sumienie jest rzeczą oczywistą, sumienie musi fakt, treść i racje tego nacisku zaakceptować. Etyka katolicka wypracowała w tej sprawie pogląd, że sumienie jest subiektywną normą moralności¹³. Ksiądz Tadeusz Styczeń w akcie sumienia upatrywał moment rozpoznania powinności, samouzależnienia i samozobowiązania się względem obiektywnej prawdy moralnej. Podobnie ks. Andrzej Szostek rozumie sumienie jako świadka prawdy i strażnika osobowej godności człowieka. Sumienie ujawnia winę, ale by to zrobić, musi uwzględnić prawdę i godność człowieka¹⁴. W perspektywie personalistycznej analizy sumienia w etycznej szkole lubelskiej sumienie jawi się jako pozytywny funkcjonalny organ analizy winy człowieka, pozytywny, bo niepograżający go w jego winie, ale zdolny do pobudzenia moralnego przez uznanie winy w prawdzie człowieka i jego czynu. Idąc śladem tej refleksji, postrzegamy sumienie nie jako organ upokarzającej destrukcji ludzkiej godności splamionej grzechem, ale organ rekon-

¹¹ Tamże, s. 155.

¹² K. Jaspers, *Problem winy*, s. 157.

¹³ T. Ślipko, *Ethos chrześcijański. Zarys etyki ogólnej*, Kraków 1974, s. 305nn. – gdzie w rozdziale „Sumienie jako subiektywna norma działania moralnego” obok istotnej roli sumienia dla zrozumienia moralności omawia problem sumienia wątpliwego i sposobów dochodzenia do sumienia pewnego jako podstawy praktycznego działania. Funkcjonowanie sumienia, jego odmiany (trafne i szerokie, wątpliwe i pewne, skrupulanckie i zawikłane) ściśle wiążą się z problemem winy.

¹⁴ Rozdz. pt. „Sumienie: Świadek i strażnik zbawczej prawdy o człowieku. Na marginesie części II Teologii ciała Jana Pawła II”, w: A. Szostek, *W stronę miłości, prawdy i godności*, s. 133nn.

strukcji moralnej i odbudowy godności osobowej w świetle prawdy mimo winy, której przecież wymazać się nie da, ale z którą można żyć, którą można zrównoważyć, wyzyskać w doświadczeniu moralnym.

Poczucie winy płynie w rezultacie socjalizacji z uświadomienia sobie przez sprawcę naruszenia tych norm, które sam zaakceptował, uznał w swoim sumieniu za słuszne, a nie tylko za narzucone. Jednak istnieje, i dobrze to wiemy, bardziej osobisty wymiar zdolności do pocucia winy, oparty na głębokiej akceptacji wartości osobowych, na odpowiedzialnym z nimi związku. Strumień społecznej formacji sumienia i zdolności do pocucia winy idzie w parze z pojmowaniem moralności na sposób socjologiczny, funkcjonalistyczny. Człowiek moralny winien jest posłuszeństwo obyczajom, jeśli je narusza, winien mieć poczucie winy i ponieść odpowiedzialność. Wina jest reakcją na naruszenie obiektywnego porządku moralnego, oznaką taką samą, jak fałsz w poznaniu świata. Leszek Kołakowski uważał, że kategoria winy jest w sferze doświadczeń moralnych człowieka tym, czym prawda w dziedzinie poznania. Pisał: „Nie przyświadczamy bowiem naszych moralnych wierzeń przez uznanie ich prawdy, lecz przez poczucie winy, gdy je gwałcimy”¹⁵. Pogląd ten ma wszakże głęboki sens dla epistemologii poznania moralnego.

Psychologiczny aspekt kształtowania się pocucia winy badał swego czasu krakowski psycholog Włodzimierz Szewczuk¹⁶. Poczucie winy traktuje on na podstawie kilkudziesięcioletnich badań empirycznych i teoretycznych jako składnik reakcji sumieniowej. Podstawowymi jej komponentami są w szczególności: (1) świadomość sprawstwa czynu sprzecznego z przyjętymi zasadami i towarzyszące temu poczucie winy, (2) negatywny stan emocjonalny, ogólny niesmak, przygnębienie, (3) negatywna ocena siebie, wstyd, poczucie niższości, (4) potrzeba odzyskania utraconego pocucia własnej wartości. Kolejność wymienionych składników nie oznacza, że występują one z równą częstością. To wynik analizy modelującej przeżycie sumieniowe. Poczucie winy odgrywa w nim istotną rolę i tkwi u podstaw negatywnego stanu emocjonalnego i mentalnego, co objawia się ciągłym myśleniem o tym, co uczyniliśmy. Widać, że ważną rolę odgrywa tu uświadomienie sobie, że złamaliśmy jakąś ważną zasadę i że to staje się podstawą pocucia winy. „W negatywnej reakcji emocjonalnej zawiera się – pisał Szewczuk – niezwerbalizowana do końca negatywna ocena dokonanego czynu. W świadomości sprawstwa czynu zawiera się mniej lub bardziej wyraźnie świadomość winy”¹⁷. W świetle badań Szew-

¹⁵ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, Kraków 1988, s. 210.

¹⁶ W. Szewczuk, *Sumienie. Studium psychologiczne*, Warszawa 1988, s. 72nn.

¹⁷ Tamże, s. 156.

czuka empiria psychologiczna ujawnia także odniesienie do poczucia własnej wartości. Wskutek czynu negatywnie ocenionego, zawinionego, godność sprawcy czynu uległa zakwestionowaniu lub co najmniej obniżeniu.

W przeżyciu sumieniowym i tym samym w składowym przeżyciu winy Szewczuk odnajduje przede wszystkim oddźwięk jakiegoś pierwotnego porządku społeczno-moralnego, którego zakłócenie własnym sprawczym czynem staje się źródłem niepokoju, obaw przed karą, wyrzutów sumienia, utraty poczucia własnej wartości. „Sądzę – twierdzi psycholog – że pierwotnym podłożem zachowania sumieniowego jest początkowe poczucie, a następnie stopniowo wzrastająca świadomość ogólnego porządku”¹⁸. Poczucie winy okazuje się tym samym generatorem pierwotnej świadomości moralnej, świadomości naruszenia jakiegoś prawa wpisanego w rzeczywistość, a także czynnikiem umacniania związku człowieka z tym prawem. Pierwotne poczucie uczynienia czegoś niewłaściwego, niezwerbalizowane, niejasne zarówno w poszczególnym przeżyciu sumieniowym, jak i w początkowej fazie rozwoju moralnego każdego człowieka, to poczucie winy wynikające ze złamania zakazu Stwórcy świata i człowieka, opisane w Księdze Rodzaju. Jak rodzi się świadomość winy, opisuje przykład chłopca z Podkarpacia, który zimą 1939/1940 roku chciał wyjawić Niemcom dla nagrody miejsce ukrywania się polskich żołnierzy. Miała być tylko szkoda, ale okazała się krzywdą. A krzywda wyrządzona innym, choćby tylko zamierzona, usiłowana, została tu uświadomiona jako krzywda wyrządzona sobie, jako samobójstwo moralne i powód do samobójstwa fizycznego.

Poczucie winy wprowadza zatem w świat moralności i umacnia naszą w nim obecność najpierw przez uświadomienie sobie naruszenia normy, następnie przez doświadczenie obniżenia własnej wartości moralnej. Potwierdzają to analizy fenomenologiczne doświadczenia moralności w lubelskiej szkole etycznej (KUL). Porządek deontologiczny, zorientowany na przestrzeganie prawa moralnego, i porządek teleologiczno-aksjologiczny, rozwijający się w stronę personalizmu, mają w świetle takiego punktu widzenia czynnik motoryczny w poczuciu winy. Idąc dalej w stronę etyki odpowiedzialności, możemy przenieść poszukiwanie moralnego pola dla przeżycia winy także na ten obszar doświadczeń i postaw. Przeżycie winy staje się tym samym doświadczeniem nieodpowiedniości, niezdolności sprostania wyzwaniu do czynu w świetle uznanych norm i wartości, w szczególności godności cudzej i własnej. To czyni sprawstwo czynu winą moralną.

Również Kołakowski wypowiadał się w tej sprawie, pisząc:

¹⁸ Tamże, s. 157.

Możność doświadczenia winy nie pochodzi z uznania słuszności tego lub innego sądu wartościującego, nie można też, oczywiście, utożsamiać jej z obawą przed karą. Nie jest ona aktem intelektualnym, ale aktem, w którym kwestionuje się własny status w porządku kosmicznym [...]; nie jest to strach przed odwetem, lecz poczucie grozy w obliczu własnego czynu, który zakłócił harmonię świata, lęk płynący z naruszenia nie prawa, lecz tabu. Nie tylko ja zagrożony jestem przez okropność mego czynu, zagrożona jest całość wszechświata, który pograża się jakby w chaosie i niepewności¹⁹.

Wina wydaje się więc węzłem doświadczenia moralnego, ujawniającym źródłowe podstawy doświadczenia moralności, okazuje się relacją do nierozpoznanej przez rozum i obyczaje podstawy porządku świata, jej wewnętrznym odczuciem. Widzimy jaśniej, że wina prawna, wina obyczajowa, czyli etyczna, nie jest tym samym, co wina moralna i metafizyczna, jakkolwiek je się określi. Problem winy ma więc także głęboki wymiar moralny, społecznie doniosły, polegający na tym, co tu ciągle jest odsłaniane, że wina musi być adekwatnie zinternalizowana, oceniona, przyjęta z pokorą, że trzeba ją przyjmując na dalszą drogę życia i wyciągnąć z niej, z jej faktu i z jej treści, konstruktywne etycznie, pozytywne dla ludzkiego życia wnioski. „Niezdolność do odczuwania winy jest moralną ułomnością” – pisze William Neblett²⁰ i trudno się w świetle naszych rozważań z nim nie zgodzić.

Zajmijmy się jeszcze przez chwilę ciężarem winy, jej realnością, nieusuwalnością. Marian Grabowski w studium *Krajobraz winy* również wychodzi od poczucia winy, od emocjonalności, wstydu i dostrzega w tle emocji jej inteligibilność, związek winy z winnym (z podmiotem winy), co umożliwia uchwycenie realności winy. Idąc tropem Maxa Schelera, Nicolaia Hartmanna, Karola Wojtyły, Grabowski ontologizuje winę. Twierdzi też, że: „Wina jest nieodwołana. Nieodwracalność strumienia czasu taką ją czyni. Tego, co się stało, nie można uczynić niepopelnionym”²¹. Jeśli Neblett pyta, czy możemy sobie wybaczyć, po tym jak inni nam wybaczyli, możemy przyjmując jego pogląd, podtrzymywany także przez Grabowskiego, że wina w naszym sumieniu, w naszej pamięci sumieniowej jest niewymazywalna. To składnik naszej tożsamości. Trudno odrzucić dane w doświadczeniu wspomnienia winy, one tworzą ciąg naszej tożsamości o wiele bardziej wyraźny niż nasze zasługi, a przynajmniej lepiej dla naszej moralności, abyśmy o winie pamiętali bardziej niż o naszych zasługach.

¹⁹ L. Kołakowski, *Jeśli Boga nie ma*, s. 210.

²⁰ W. Neblett, *Etyka winy*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, wybór i oprac. J. Hołówka, tłum. D. Gałęcki i in., Warszawa 2000, s. 73.

²¹ M. Grabowski, *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej*, Toruń 2001, s. 22.

Z powyższych rozważań warto byłoby wydobyć wniosek, że kluczowa dla pobudzenia moralności osoby jest kwestia własnej winy, spokojny do niej stosunek pozbawiony hysterii, prowadzącej zarówno do nieadekwatnego samoobwiniania się, jak i nieadekwatnego samousprawiedliwienia. Wydaje się, że ludzie zachowują się tak, jakby lepiej znali winę innych ludzi niż własną. Może coś w tym jest, zważywszy, że cudzą zajmują się częściej niż własną. Nie powinno się być obojętnym na przewinienia innych, na krzywdy, jakie powstają wokół nas bez naszego w ich udziału. Jednak – podkreślmy – to świadomość własnej winy jest budulcem wrażliwej i dojrzałej postawy moralnej. Mówią o tym wielcy filozofowie i ci wszyscy, którzy zastanawiali się głęboko nad złem. Węzłem moralności jest zdolność poczucia winy własnej, bynajmniej niepozbawionej kontekstu społecznej, winy moralnej, bynajmniej niepozbawionej kontekstu etycznego.

SUMMARY

The author analyzes the main problems in defining semantic, psychological and social dimensions of conscience. Starting with etymology and the research of linguistic tradition he distinguishes causative fault and guilt. Internalisation of guilt is treated as the most important issue for morality. This issue essentially creates a major „knot” of morality, however, it points to the objectified, social sense of guilt. From the perspective of conscience guilt reveals and enables genuine morality and the chance to adapt a human’s own guilt in view of their personal development and of preserving dignity. The perspectives of the conscience analysis distinguished in the article require a thorough examination and discussion.

Keywords

guilt, causative fault, a sense of guilt, experience of guilt, conscience, responsibility

KRZYSZTOF WIECZOREK

Uniwersytet Śląski w Katowicach
Zakład Logiki i Metodologii

Skąd pochodzi wina? Aksjologiczne i dialogiczne źródła zawinienia

Where the Guilt Comes from? The Axiological and Dialogical Sources of Fault

„Pojęcie winy, nader rozwinięte, znaleźć można już w najbardziej prymitywnych znanych formach społecznych [...] brzemień winy dźwiga ten, kto łamie prawo rządzące społeczeństwem, a wywodzone z reguły od boskich założycieli”¹ – pisze Martin Buber w książce *Das Problem des Menschen*, polemizując w ten sposób z przytoczoną wcześniej tezą Friedricha Nietzschego (sformułowaną w drugim rozdziale *Zur Genealogie der Moral*), że „główne pojęcie moralne – wina [*Schuld*] wzięło swoje pochodzenie z materialnego pojęcia – ‘długi’ [*Schulden*], zaś społeczeństwo ludzkie wszystkimi środkami rozwijało utworzoną w ten sposób właściwość, by przywieść indywiduum do wypełnienia jego obowiązków moralnych i społecznych”². Z kolei w *Wille zur*

¹ M. Buber, *Problem człowieka*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1993, s. 54.

² Tamże, s. 53. Przytaczany przez Bubera fragment *Z genealogii moralności* i jego kontekst brzmi (w przekładzie Grzegorza Sowinskiego) następująco: „z góry można zgadnąć, że pojęcie sumienia [...] ma za sobą długie dzieje swych przeobrażeń. Człowiek, który z dumą może za siebie ręczyć słowem, który zatem może również mówić: «Tak!» wobec samego siebie, jest [...] dojrzałym owocem, ale też późnym owocem: – jakże długo owoc ten musiał wisieć na drzewie! [...] A jak przysła na świat inna ciemna sprawka, świadomość winy, całe to «nieczyste sumienie»? [...] główne pojęcie moralne, pojęcie winy [*Schuld*] wywodzi się z nader materialnego pojęcia «bycia winnym jakiegoś długu» [*Schulden*]. [...] Owa tak dziś banalna i na pozór tak naturalna, tak nieunikniona myśl, że zbrodniarz zasługuje na karę, ponieważ mógł inaczej postąpić, [...] stanowi nader późno osiągniętą, ba, wyrefinowaną formę ludzkiego wnioskowania; kto przenosi ją na początek ludzkich dziejów, ten ma zbyt grube paluchy, by zabierać się za psychologię dawniejszej ludzkości. [...] prastara, głęboko zakorzeniona idea – idea równoważności szkody i bólu – wzięła swą moc [...] ze stosunku umowy pomiędzy wierzycielem i dłużnikiem, który to stosunek jest równie stary jak w ogóle «podmioty prawa» i który z kolei wskazuje na podstawowe formy stosunków

Macht Nietzsche napisał: „Jest to wyrazem warunków zachowania społeczeństwa, że wartości moralne są odczuwane jako niepodlegające dyskusji”³.

W przytoczonym sporze zderzają się z sobą dwie różne koncepcje pochodzenia winy jako kategorii moralnej: Nietzsche, atakując tradycję chrześcijańską, w myśl której wina jest stanem duszy wywołanym przez uświadomienie sobie (dzięki posiadaniu sumienia) własnego sprawstwa „słowa, czynu lub pragnienia przeciwnego prawu wiecznemu”⁴, relatywizuje pojęcie winy do zjawiska pochodnego wobec szczególnego rodzaju umowy społecznej, której celem jest powstrzymanie indywidualnych członków określonej wspólnoty od popełniania czynów wywołujących niepożądane skutki w obrębie owej wspólnoty. Rolę sumienia w subiektywnym orzekaniu o popadnięciu człowieka w stan winy (wskutek świadomości popełnienia występku) wyjaśnia Nietzsche następująco:

Występek jest dość dowolnym odgraniczeniem pojęciowym w celu ujęcia razem pewnych następstw zwyrodnienia fizjologicznego. [...] Niegdyś wnioskowano: sumienie odrzuca ten postępek, a więc ten postępek jest godny potępienia. W rzeczy samej sumienie odrzuca pewien postępek, ponieważ już od dawna jest on potępiony. Sumienie [...] nie stwarza żadnych wartości. To, co ongi skłaniało do odrzucenia pewnych postępów, to było nie sumienie, lecz przeświadczenie lub przesąd co do ich następstw⁵.

W myśl proponowanego tu rozumienia mechanizm obciążenia człowieka poczuciem winy jest każdorazowo pochodną określonego porządku społecznego, a więc zmienną historyczno-kulturową: to, co w jednej formacji społeczno-kulturowej jest winą, gdyż zagraża jakimś istotnym elementom konstytuującym pożądaną formę społeczną, w innej konfiguracji kulturowej może być czymś moralnie obojętnym lub wręcz zasługą. To, czy jestem winny czy nie, zależałoby zatem całkowicie i wyłącznie od mojego ustosunkowania się do systemu reguł fundujących określoną formę społecznej koegzystencji, której jestem współuczestnikiem.

Buber zdecydowanie odrzuca stanowisko swego poprzednika, twierdząc stanowczo: „wszystko, co w tych wywodach Nietzschego jest odpowiedzią,

międzyludzkich, takich jak kupno, sprzedaż, wymiana i handel”. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 68-69.

³ F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Warszawa 1911, s. 195.

⁴ *Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 1994; oprac. internetowe M. Baranowski, Art. 8, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/> [dostęp 1.10.2012].

⁵ F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 188.

jest fałszywe”⁶ – chodzi między innymi o odpowiedź na pytanie o źródło zawinięcia. Podstawowy zarzut przeciwko Nietzschemu dotyczy datowania przezeń początków powszechnej świadomości winy. Skoro pojęcie długu, zakorzenione w obszarze relacji ekonomicznych i związane z wymianą dóbr materialnych, miałyby być pierwotne i wcześniejsze chronologicznie niż wina w sensie moralnym, musiałyby to oznaczać, że pojęcie winy w dyskursie etycznym mogło się pojawić dopiero na dostatecznie zaawansowanym etapie rozwoju społecznego, takim, gdzie istnieje już handel, a być może nawet pieniądź. Tymczasem, w przekonaniu Bubera, moment ten nastąpił znacznie wcześniej: „pojęcie winy [...] znaleźć można już w najbardziej prymitywnych znanych formach społecznych, dla których stosunek wierzyciela i dłużnika jest czymś zgoła obcym”⁷.

Jednakże również Buber podziela zasadnicze przekonanie Nietzschego, że pojęcie winy ma genezę społeczno-prawną, skoro pisząc o najstarszych znanych jego przejawach, podkreśla fakt, że „brzemień winy dźwiga ten, kto łącznie prawo rządzące społeczeństwem”⁸. Nie wszyscy jednak podzielają tę opinię. Innego zdania jest na przykład Jacek Hołówka, który we wprowadzeniu do książki *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, pisze:

Odpowiedzialność jest czasem pewną konstrukcją społeczną, podczas gdy wina taką konstrukcją nie jest nigdy. [...] Wzięcie na siebie odpowiedzialności to ogłoszenie, że będzie się występować w funkcji wyłącznego podmiotu decyzyjnego i moralnego. Wzięcie winy to decyzja inna i ze wszech miar zagadkowa [...] na przykład rodzice chcą wziąć na siebie winę za występki swoich dzieci. [...] Taka propozycja rodzi zdumienie. Zwykłymi, naturalnymi środkami nie możemy przenieść winy z człowieka na człowieka. W tym właśnie sensie wina jest czymś obiektywnym i nie jest konstrukcją społeczną⁹.

Zastanówmy się, w jakim sensie prof. Hołówka używa terminu „coś obiektywnego” w stosunku do winy. Czy chodzi mu o to, że czyn, po którego popełnieniu podmiot moralny czuje się winny, w tak wyraźnym stopniu zmienia strukturę ontyczną świata przedmiotowego (obiektywnego), że owa przemiana nakłada na sprawcę obiektywny ciężar fizycznego sprawstwa, równoważny z winą moralną? Nie sądzę. Dopatrywałbym się tu raczej analogii ze

⁶ M. Buber, *Problem człowieka*, s. 54.

⁷ Tamże.

⁸ Tamże. Rozwinięcie tych myśli zob. w: M. Buber, *Schuld und Schuldgefühle*, in: M. Buber, *Werke*, 1. Band: *Schriften zur Philosophie*, München – Heidelberg 1962, s. 475-502; fragmenty w przekładzie polskim: *Wina i poczucie winy*, „Znak” nr 19 (1967), s. 3-26.

⁹ J. Hołówka, *Wprowadzenie*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, red. tenże, Warszawa 2000, s. 7-8.

stwierdzeniem przywoływanego wcześniej Martina Bubera, który – już nie w odniesieniu do winy, lecz opisując znacznie szerszy zakres relacji międzyosobowych – pisał:

tym, co specyficznie charakteryzuje świat człowieka, jest przede wszystkim to, że w tym świecie między istotą a istotą zachodzi coś, czego nie da się znaleźć nigdzie w przyrodzie. [...] Trzeba się strzec, by do rozumienia takich wydarzeń nie wnosić motywów uczuciowych: to, co tu się ujawnia, nie jest dostępne dla pojęć psychologicznych, bo jest to c o ś o n t y c z n e g o. [...] Tę sferę, ustanowioną wraz z egzystencją człowieka jako człowieka, lecz nie ujętą jeszcze w pojęcia, nazywam sferą p o m i ę d z y. Jest to pierwotna kategoria rzeczywistości ludzkiej [...]. P o m i ę d z y to nie jakaś konstrukcja pomocnicza, lecz rzeczywiste miejsce i nośnik akcji między-ludzkiej¹⁰.

Przyjmijmy więc, że obiektywność winy polega na jej umiejscowieniu w owej ontycznie realnej przestrzeni pomiędzy człowiekiem a człowiekiem, będącej nie tylko nośnikiem, lecz zarazem źródłem antropologicznego sensu wszystkich wydarzeń, które się w owej przestrzeni rozgrywają. Jest zatem wina zawsze jakąś sprawą międzyludzką, lecz niedającą się zrelatywizować do mniej czy bardziej konwencjonalnego porządku społecznie ukonstytuowanych reguł współżycia w konkretnej wspólnocie – wówczas bowiem nie byłaby „czymś obiektywnym”. Cóż to zatem za sprawa i gdzie szukać jej istoty?

Podążając tropem, wyznaczonym przez Buberowskie intuicje dotyczące istnienia obiektywnej przestrzeni międzyludzkiej, która „konstytuuje się w zależności od ludzkich spotkań”, lecz „sięga poza własne obszary ich obu [uczestników spotkania – przyp. K.W.]”, i od której zaczynając, „nauka filozoficzna o człowieku będzie mogła z jednej strony kroczyć ku przemienionemu zrozumieniu osoby, z drugiej zaś – ku przemienionemu rozumieniu wspólnoty”¹¹, przyjmijmy perspektywę antropologii dialogicznej. W jej ramach warto sięgnąć po inspirację do przemyśleń Józefa Tischnera. Poszukując możliwie najbardziej uniwersalnej cechy konstytuującej człowieka jako osobę, Tischner dochodzi do sformułowania: „najogólniej mówiąc, osoba jest bytem zdolnym do wierności”¹². Wierność – w opinii cytowanego myśliciela – to stan zakładany i pożądaný, ale nietrwały, ponieważ człowiek, ze względu na swą skażoną naturę, w gruncie rzeczy nie jest w stanie konsekwentnie w niej wytrwać. Józef Tischner pisze: „skąd wiadomo, że podmiot jest zdolny do wierności? Bo byli ludzie, którzy potrafili być wierni. Był święty Piotr, świę-

¹⁰ M. Buber, *Problem człowieka*, s. 128-130 *passim*. Podkreślenie w tekście moje – K.W.

¹¹ Tamże.

¹² J. Tischner, *Spotkanie. Z ks. J. Tischnerem rozmawia A. Karoń-Ostrowska*, Kraków 2008, s. 133.

ty Paweł, ksiądz Popiełuszko, ojciec Kolbe. Jeżeli ktoś był zdolny do wierności, to znaczy, że ja też mogę, że każdy może”¹³.

Skoro według Tischnera święty Piotr jest wzorem wierności (wymienionym na pierwszym miejscu wśród przykładów), to znaczy, że w tym rozumieniu istoty człowieczeństwa chodzi nie tyle o niezłomną, heroiczną wierność, zdolną przetrwać wszystkie, nawet najcięższe próby, ile raczej o zasadniczą zdolność do wierności – nawet wtedy, gdy zostanie ona w jakimś momencie zakłócona lub zerwana przez zdradę; wówczas bowiem – dzięki owej zasadniczej i trwałej skłonności do bycia wiernym – może być przywrócona na drodze duchowej pracy nad własną postawą (w przypadku świętego Piotra – dzięki osobistemu spotkaniu i wejściu w dialog, zainicjowany przez Chrystusa¹⁴). W relacji Piotra z Jezusem, do której nawiązuje Tischner, wyeksponowane zostają zarazem dynamika i napięcie między wiernością a aktem zdrady (trzykrotnego zaparcia się), jak też potrzeba wytrwałości i cierpliwości (trzykrotne powtórzenie pytania „Szymonie, synu Jana, czy kochasz Mnie?” [J 21,15-18]).

Podobnie prezentuje się, analizowana w tej perspektywie, sytuacja winy. Zawinięcie jest zawsze zerwaniem jakiejś wierności, a więc rodzajem zdrady. W nawiązaniu do rozumienia winy i odpowiedzialności w kontekście przyjmowania na siebie funkcji podmiotu decyzyjnego i moralnego, o czym pisał Jacek Hołówka, także wierność, o którą tu chodzi, można nazwać – za Johnem K. Millsem – „podmiotową zdolnością moralnego sprawstwa”¹⁵. Z jednej strony w owym zerwaniu stosunku wierności chodzi o sprzeniewierzenie się określonym wartościom (poziom abstrakcyjny), z drugiej strony – każda wina polega na niedochowaniu wierności komuś określonemu (poziom konkretny). Tak jak Tischner podkreśla nierozzerwalną więź między wiernością a bytem osobowym, tak Marian Grabowski w *Krajobrazie winy* zauważa: „wina pojawia się tylko tam, gdzie jest osoba”¹⁶. Dodałbym: gdzie są co najmniej dwie osoby, bo winnym jest się zawsze w o b e c k o g o ś. Nie sposób

¹³ Tamże.

¹⁴ Por. wypowiedź biskupa Grzegorza Rysia: „Chrystus [...] z tłumem nie rozmawia. Kobieta, o której wspomina Ewangelia św. Łukasza [Łk 8,43-48 – przyp. mój, K. W.], również stoi w tłumie. A przecież [...] jest coś, co ją z tłumem wyróżnia – owa kobieta przyszła na spotkanie z Jezusem, które jest spotkaniem osobistym. [...] Chrystus nie spotyka się z tłumem, ale po kolei z każdym z nas. Wiara jest osobistym spotkaniem z Bogiem – to jedna z ulubionych myśli św. Łukasza. Jego Ewangelię wypełniają opisy osobistych spotkań Jezusa z ludźmi. [...] Najważniejsze pytania, jakie Chrystus zadaje człowiekowi, są przecież głęboko osobiste”. G. Ryś, *We wspólnotcie*, „Tygodnik Powszechny” nr 42 (3301) z 14 X 2012, s. 8.

¹⁵ J.K. Mills, *Wybaczanie sobie i przedstawienia własnego „ja” moralnego*, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, red. J. Hołówka, Warszawa 1997, s. 483.

¹⁶ M. Grabowski, *Krajobraz winy. Próba analizy fenomenologicznej*, Toruń 2001, s. 19.

wyobrazić sobie sytuacji, by czyjaś wina dokonała się w pustej, bezludnej przestrzeni, nie dotykając nikogo swymi niszczącymi skutkami. O „prze-strzenności” winy pisze dalej Grabowski: „W momencie doświadczenia za-winienia zwielokrotnia się «prze-strzenność» ludzkiego wnętrza. Człowiek [...] znajduje się w przestrzeni niezliczonych odniesień, które odsłania prze-życie winy: ja, inni, sumienie, skutek, ofiara. Jest tak, jakby ujawniał się nowy horyzont, który w sobie właściwy sposób wprowadza wymiar głębi”¹⁷.

„Horyzont winy”, w którym odnajduje się człowiek, gdy uświadomi so-bie, że zawinił, jest wielowymiarowy, bo przeżycia winowajcy kierują się ku:

- sobie samemu („uczucia zniechęcenia do siebie, pogardy, wstrętu”), a w szczególności – ku własnemu ja aksjologicznemu: „winny rozpo-znaje aksjologiczne piętno, którym naznaczyło go przewinienie, po-strzega siebie jako kogoś, kto utracił coś istotnego [...] z własnej war-tości”;
- moralnej wartości popełnionego czynu: „w przeżyciu winy rośnie wraź-liwość moralna osoby”;
- utraconym lub zniszczonym dobrom (za Schelerem rozróżniamy „do-bra” i „wartości”): „winowajca przeżywa [...] uczucie smutku i żalu nad zniszczonym dobrem”;
- poszkodowanemu: „winny odczuwa litość nad ofiarą swego czynu”¹⁸.

Uświadomienie sobie swojej winy polega zatem na zrozumieniu, że swym działaniem (myślą, mową, uczynkiem lub zaniedbaniem) naruszyłem lub ze-rwałem relację, która dotychczas budowała wspólnotę z kimś drugim. Wina bowiem (podkreślmy jeszcze raz) jest zawsze w o b e c k o g o ś. Nie polega na przekroczeniu jakiejś abstrakcyjnej, bezosobowej, kosmicznej zasady, tyl-ko na wyrządzeniu komuś realnego i wymiernego zła, krzywdy, uszczerbku. W świadomości winy zawiera się fakt, że to ja jestem sprawcą zła, które ko-goś dotyka i rani (o tym mowa w przytoczonym wcześniej sformułowaniu, że winowajca charakteryzuje się „podmiotową zdolnością moralnego spraw-stwa”). Aby poczuć się winnym, muszę ponadto uznać fakt, że z własnej woli uczyniłem coś złego przeciw drugiemu, mając do wyboru inną możliwość. Tak więc, choć „poczucie winy zjawia się przede wszystkim jako emocja; dolegliwa, a wielokształtna”, jednak „poczucie winy to zasadniczo i pierw-szorzędnie świadomość winy”¹⁹, a jej składnikami są: samowiedza własnej

¹⁷ Tamże, s. 17.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 16.

podmiotowości sprawczej²⁰, afirmacja własnej wolności (choć – jak zauważa Grabowski – „zdarza się, że świadomość wewnętrznej przestrzeni wolności wygasza się lub zostaje wygaszona w człowieku”²¹, a mimo to odczuwa on winę; ten „swoisty typ winy” autor określa mianem „wina niewolnej woli” i poddaje subtelnej, fenomenologicznej analizie), zdolność oceny moralnej własnych czynów (sumienie) i wreszcie empatia (zdolność współodczuwania z pokrzywdzonym). Wydaje się, że dopiero zaistnienie wszystkich czterech czynników umożliwia doświadczenie poczucia winy, podczas gdy brak któregokolwiek z nich pozwala subiektywnie usprawiedliwić czyn, a więc – we własnym odczuciu – pozostać niewinnym.

Jeśli wina jest rodzajem niewierności, a fundamentalnym rysem charakteryzującym byt osobowy jest zdolność do wierności, to znaczy, że wina jest zarazem zaciągnięciem moralnego zobowiązania wobec pokrzywdzonego, a jej naturalną konsekwencją powinno być dążenie do zadośćuczynienia, do odbudowania zniszczonej lub naruszonej relacji, przywrócenia więzi zaufania i wzajemnej życzliwości lub przynajmniej – neutralnej akceptacji drugiego, to znaczy przyjęcia postawy, którą możemy nazwać za Gabrielem Marcellem „pozwoić drugiemu być”. Grabowski zauważa: „W poczuciu winy odczuwamy chęć przemiany, a nie kontynuacji lub tylko odtworzenia poprzedniego stanu. [...] Ludzki czyn coś zmienia w głębi człowieka, coś przydaje osobie w jej wnętrzu”²². Karl Jaspers natomiast pisze: „Dopiero ze świadomości winy wyłania się świadomość solidarności i współodpowiedzialności, bez których nie ma wolności”²³.

Poczucie winy, zwłaszcza w kontekście potrzeby jej naprawienia, rodzi pytanie o przyczyny i źródła własnego zawinięcia, a także – o stopień osobistej winy. Kiedy pytam: dlaczego zawiniłem, muszę w konsekwencji spróbować zrekonstruować motywy, które kierowały moim postępowaniem. Zgodnie z ustaleniami współczesnej psychologii, każdy świadomie spełniony ludzki czyn jest motywowany chęcią osiągnięcia jakiegoś wartościowego celu. Zdaniem Jacka Hołówki, „źródłem większości czynów jest jakieś pragnienie, przejawiające się jako impuls do działania, dążenie do wybranego celu. [W związku z tym] pojawiają się specyficzne problemy związane z koniecznością pogodzenia pragnień, woli i rozumu”²⁴.

²⁰ Por. cytowany wyżej tekst Johna K. Millsa.

²¹ M. Grabowski, *Krajobraz winy*, s. 137.

²² Tamże, s. 23.

²³ K. Jaspers, *Problem winy*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1982, s. 62-63.

²⁴ J. Hołówka, *Wprowadzenie*, w: *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, s. 5.

Na te same problemy natknął się, jak wiemy, Immanuel Kant w swej filozofii moralności. Próbując uporządkować ów zagmatwany splot pragnień, woli i rozumu, dokonał w *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* ważnego rozróżnienia impulsów kierujących ludzkim postępowaniem, wyróżniając w szczególności motywację auto- i heteronomiczną. Przypomnijmy, co pisał o autonomii i heteronomii woli: „autonomia woli jest właściwością woli, dzięki której ona sama sobie jest prawem [...]. Zasada autonomii woli brzmi: nie należy wybierać inaczej, jak tylko tak, żeby maksymy własnego wyboru były zarazem w tej samej woli zawarte jako ogólne prawo”; w przeciwnym przypadku natomiast, to znaczy

jeżeli wola szuka prawa mającego ją skłaniać w czymkolwiek innym niż w zdatości swych maksym do własnego powszechnego prawodawstwa, [...] wpływa z tego heteronomia. Wtedy nie wola sama sobie, lecz przedmiot poprzez swój stosunek do woli nadaje jej prawo i [...] umożliwia tylko hipotetyczne imperatywy: powinienem coś zrobić dlatego, że chcę czegoś innego²⁵.

W świetle Schelerowskiej krytyki okazuje się jednakże, że w obu przypadkach motywacja podmiotu woli i działania ma w rzeczywistości charakter aksjologiczny, gdyż tym, co wybierane, jest albo realizacja dobra powszechnego poprzez dobrowolne podporządkowanie się uniwersalnemu prawu moralnemu, albo wartość zawarta w przedmiocie (*Wertträger*), ku któremu zwraca się wola. Wartość motywująca czyn może być albo wspólnototwórcza, jeśli jej realizacja przynosi korzyść wszystkim znajdującym się w horyzoncie jej oddziaływania, albo alienująca, jeśli korzyść sprawcy jest osiągnięta kosztem czyjejś krzywdy lub straty. Realizując swój cel cudzym kosztem, podmiot popada w stan winy, będącej skutkiem – jak pisze Hołówka – nieumiejętności pogodzenia pragnień, woli i rozumu.

W innym swoim tekście polski etyk formułuje następujący problem: „Co mamy zrobić, gdy już wiemy, że ktoś jest winny – choćbyśmy to byli my sami? [...] Czy należy karać, czy zawsze trzeba wybaczać, czy powinno się robić jedno i drugie równocześnie?”²⁶. Z tym dylematem w wyrazistej postaci spotykamy się w biblijnej przypowieści o synu marnotrawnym (Łk 15,11-32). W owej ewangelicznej perykopie zarysowane są trzy możliwe postawy wobec winy: młodszy syn, powracający jako skruszony winowajca („Ojcze, zgrzeszyłem przeciw Bogu i względem ciebie; już nie jestem godzien nazywać się twoim synem”); ojciec, wychodzący mu naprzeciw z bezwarunkową

²⁵ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1984, s. 78-80 *passim*.

²⁶ J. Hołówka, *Wprowadzenie*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 12.

miłością i przebaczeniem („gdy był jeszcze daleko, ujrzał go jego ojciec i wzruszył się głęboko; wybiegł naprzeciw niego, rzucił mu się na szyję i ucałował go”); i wreszcie starszy syn, pragnący sprawiedliwej (w jego mniemaniu) kary dla winowajcy („Oto tyle lat ci służę i nigdy nie przekroczyłem twój rozkazu; ale mnie nie dałeś nigdy koźlęcia, żebym się zabawił z przyjaciółmi. Skoro jednak wrócił ten syn twój, który roztrwoniał twój majątek z nierządnicami, kazałeś zabić dla niego utuczone ciele”). Przyjrzyjmy się pokrótce każdej z tych postaw.

Tomaś Halik poddaje przypowieść następującej interpretacji:

[Syn marnotrawny] wraca do domu – i oto następuje kluczowy moment nie tylko dla niego, ale także dla jego ojca i brata. Gdyby ojciec chciał moralnie zatryumfować, gdyby zasypał go wymówkami, gdyby na powitanie powiedział: „Teraz się w końcu okazało, kto miał rację!”, to w pewnym sensie zabiłby swego syna. Już definitywnie straciłby w nim syna i rzeczywiście miałby [w nim] tylko kolejnego najemnika. Ojciec jednak nie pozwolił mu nawet dopowiedzieć pokutnej formuły i wziął go w ramiona. Swoją wielkoduszną miłością wskrzesił go i ocalił.

Ten sam moment stanowił także wspianą szansę nawrócenia dla drugiego syna: gdyby w podobny sposób przyjął swego brata, nastąpiłby prawdziwy *happy end*: obaj zrozumieliby, że tak jak wolność pozbawiona ładu zawsze w końcu upada, tak też i ład nie może istnieć bez wolności. Starszy brat nie potrafi jednak przyjąć młodszego jak brata. Mówi o nim do ojca (czyniąc przy tym ojcu wyrzuty i okazując swą zazdrość): „skoro jednak wrócił ten syn twój, który roztrwoniał twój majątek” [...] a ojciec w odpowiedzi nazywa starszego syna „dzieckiem”, bo podczas gdy młodszy – nie tylko przez fakt, że miał odwagę wyruszyć na poszukiwanie przygody, a potem przeżył swój upadek, ale przede wszystkim przez swe nawrócenie i powrót – stał się dorosły, starszy w swoim proteście pozostał infantylny, zależny i niedojrzały. Myślał tylko o sobie, pozostał jak dziecko krążące wokół własnych zainteresowań i pragnień, a o przyszłości swego brata nie pomyślał; spisał go na straty; podobnie jak Kain nie czuł się „stróżem swego brata”, nie chciał być za niego odpowiedzialny²⁷.

Inną próbę psychologicznej rekonstrukcji uczuć, które obudziły się w starszym bracie, narzucając mu tę właśnie linię postępowania, którą znamy z przypowieści, podejmuje niemiecka teolożka Christa Spilling-Nöker, czyniąc to w apokryficznej formie listu-zwierzenia do młodszego brata:

W gruncie rzeczy wszystko zaczęło się już w dniu twoich narodzin: nagle wszystko się zmieniło, wszystko zaczęło się kręcić wokół ciebie, słodkiego dzieciątka. [...] Ja znalazłem się na boku. [...] Miałem nadzieję, że postępując układnie, zaskarbię sobie miłość rodziców [...] i w końcu tobie zaczęto stawiać mnie jako przykład. Ale to nie

²⁷ T. Halik, *Cierpliwość wobec Boga*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2011, s. 90-91.

przyniosło mi szczęścia, bo teraz pozostawałem pod narastającą presją, że muszę zawsze zachowywać się wzorowo. Przypominało to diabelski krąg: im bardziej się starałem być dzielny i grzecznym chłopcem, tym częściej spotykały mnie niepowodzenia. I ta reakcja rodziców! Za każdym razem, gdy osiągnęło mnie ciche, pełne wyrzutu spojrzenie z domieszką smutku i rozczarowania, czułem się jeszcze mniejszy, gorszy i bardziej winny, niż naprawdę byłem. [...] Ty mogłeś robić, co chciałeś, wybaczano ci wiele, zawsze też mogłeś tulić się do matki, szukając u niej pociechy. A gdy mnie coś nie wyszło, nie było nikogo, kto by pomógł i wziął mnie w ramiona. [...] Jeszcze teraz, gdy pomyślę o tobie, ogarnia mnie wściekłość. Tyle jej nazbierało się we mnie od dzieciństwa [...] brakuje mi całkowicie pewności i przekonania co do słów: DOBRZE, ŻE JESTEM!²⁸.

Oprócz znamiennej i wymownej konfrontacji postaw w przypowieści o synu marnotrawnym dotykamy jeszcze jednego, ważnego i zaskakującego zjawiska: można je nazwać „zainfekowaniem winą”. Dotyczy ono starszego, dobrego brata, który – postawiony w zbyt trudnej dlań sytuacji – ugina się pod presją nagle odkrytego resentymentu. Krzysztof Maliszewski pisze: „o ile młodszy [brat] reprezentuje ludzką drogę upadku moralnego i dezintegracji życia [a następnie – odrodzenia przez nawrócenie], o tyle los starszego symbolizuje pułapki dobra – spiralę zagubienia, które bierze się z zaangażowania i wierności”²⁹. O powodach owego zagubienia w „pułapce dobra” (czy rzeczywiście dobra, a nie tylko jego złudnego pozoru?) pisze Henry J. Nouwen: „Każdy z nas, kto poświęca życie dla bliskich, ciężko pracuje i obiektywnie posiada wiele godnych pochwały zalet, nosi często brzemień urazy w sercu. [...] Uraza – przekleństwo wiernych, cnotliwych, posłusznych i pracowitych, zagnieżdża się w ludzkim sercu i czyni wielkie spustoszenie”³⁰. Dlatego – komentuje Maliszewski – „praca przebaczenia obejmuje nie tylko przeciężanie płomieni gniewu, ale może bardziej – lodu urazy”³¹.

Dlatego też, zdaniem T. Halika, trzeba nauczyć się precyzyjnie odróżniać przebaczenie – niezwykle ważne zdarzenie w relacjach międzyosobowych – od pobłażania z jednej strony, a od pojednania – z drugiej. „W stosunku do tych, co zawinili, trzeba wybrać drogę między Scyllą i Charybdą. Trzeba uchronić się przed niebezpieczeństwem polowań na czarownice, ale też uniknąć bagatelizowania winy”³². Przebaczenie to jeden z najtrudniejszych czy-

²⁸ G. Lünninghöner, Ch. Spilling-Nöker, *Abraham & Spółka*, Warszawa 1994, s. 6-7.

²⁹ K. Maliszewski, *Powrót syna marnotrawnego – pedagogiczne laboratorium przebaczenia*, w: *O przebaczeniu*, red. J. Kurek, K. Maliszewski, Chorzów [w druku], s. 13.

³⁰ H.J. Nouwen, *Wieczorem w domu. Dalsze rozważania nad przypowieścią o synu marnotrawnym*. tłum. J. Grzegorzczak, Kraków 2010, s. 85.

³¹ K. Maliszewski, *Powrót syna marnotrawnego*, s. 15.

³² T. Halik, *Nieodzowny ciężar winy*, „Teologia Polityczna” nr 1 (2003-2004), s. 54.

nów, na jaki człowiek może się zdobyć wobec drugiego; również przyjęcie czyjegoś przebaczenia przez winowajcę nie jest bynajmniej proste. Paul M. Hughes pisze, że z jednej strony „wybaczenie możliwe jest dopiero po przewyciężeniu gniewu na sprawcę”, z drugiej strony „na wybaczenie nie można zasłużyć, ponieważ wybaczenie ani nie wymazuje winy, ani nie wyklucza kary”³³. O tym, jak niezmiernie trudnym czynem moralnym i psychicznym jest przewyciężenie gniewu, dobrze wiedział Nouwen, skoro ostrzegwał:

gniew jest czymś realnym. Nie można go po prostu wyłączyć i to przepelnia naszą wewnętrzną przestrzeń dodatkowym niepokojem. Tak więc, co możemy zrobić ze swoim gniewem? [...] Kiedy, chcąc być pobożnymi, tłumimy gniewne uczucia i nie mówimy o nich, zaczyna się rozżalenie. Z czasem gniew, pozostawiony sobie, narasta w jakiejś relacji albo sytuacji życiowej i człowiek staje się coraz bardziej rozsiedzony. Stopniowo gniew [...] zagnieżdża się głęboko w najskrytszych zakamarkach serca. Na dłuższą metę rozżalenie zmienia się w sposób bycia³⁴.

Widzimy więc, jak długa i trudna droga prowadzi od gniewu do przebaczenia. Samo przebaczenie także jednak nie kończy drogi do przywrócenia właściwych stosunków między ludźmi. Skoro wina pociąga za sobą opuszczenie swojego miejsca w przestrzeni międzyludzkich obcowañ – jak zauważył Józef Tischner, „gdy «normalne obcowanie» ulega jakimś zakłóceniom, wtedy pytamy: Jak się naprawdę ma rzecz z tym człowiekiem? [...] Dlaczego drugi zachował się inaczej, niż wskazywało zajmowane przezeń miejsce w przestrzeni sensu?”³⁵ – zatem z sytuacji winy konieczny jest powrót. Trzeba zapytać: dokąd (do jakich wartości) i którędy wracać, a także – samemu czy z czyjąś pomocą.

Koniecznym warunkiem takiego powrotu jest, według Halika, pojednanie. W tekście *Nieodzowny ciężar winy* czytamy:

Przebaczenie jest zwykle aktem jednorazowym. Mogę przebaczyć w moim sercu temu, kto wyrządził krzywdę mnie samemu (co nie oznacza, że mogę wybaczać w imieniu innych). Takiego jednorazowego aktu mogę dokonać nawet wtedy, kiedy winowajca nie przyznaje się do winy i nie oczekuje ode mnie żadnego gestu. Pojednanie jest natomiast procesem obustronnym. Wymaga przede wszystkim tego, by winowajca wyznał swoją winę, wyraził skruchę i przeszedł wewnętrzny proces przemiany. [...] Czasem zdarza się, że ten, kto niesie w sobie doświadczenie winy i dokonuje przemiany, staje się kimś bardziej pozytywnym niż ci, którzy „zachowali czy-

³³ P.M. Hughes, *Na czym polega wybaczenie?*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 457.

³⁴ H.J. Nouwen, *Wieczorem w domu*, s. 85-86.

³⁵ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2008, s. 294.

ste ręce”. [...] Współczesna psychoanaliza niestety przyczyniła się trochę do tego, że problem winy przestaliśmy w naszych czasach traktować poważnie. Jeśli jednak nie potraktujemy poważnie problemu winy, nie będziemy poważnie traktować również ludzkiej odpowiedzialności i wolności, [ponieważ] sprawiedliwości nie można obejść³⁶.

O trudnościach w wypracowaniu przez współczesnego człowieka adekwatnego poczucia winy w sytuacji braku pełnej świadomości własnej odpowiedzialności pisze także Krzysztof Maliszewski: „człowiek najczęściej gubi się niepostrzeżenie, wyrządza krzywdę (sobie i innym) zaplątany w poszukiwanie szczęścia lub samodzielności albo uciekając przed poniżeniem i złym losem. Nierzadko sprzyjają temu globalne tendencje kulturowe [...] jak pokazuje Z. Bauman, płynna nowoczesność, w jakiej się znaleźliśmy, sprzyja postawom dryfu i tułaczki”³⁷.

W sytuacji, gdy winowajca nie zamierza przyznać się do winy ani dokonać przemiany wewnętrznej, lecz trwa w złej woli, realizuje się inny scenariusz. Jedną z jego wersji jest ta, którą analizuje Tischner, odwołując się do postaw bohaterów tragedii Szekspira *Ryszard III* – Ryszarda Gloucestera i Lady Anny, córki hrabiego Warwick. Mamy tu do czynienia z bardziej perfidną, bo przeprowadzoną z premedytacją, sytuacją „zainfekowania winą” przez pierwotnego sprawcę zła, który nie dość, że dopuszcza się kłamstwa i zdrady, to jeszcze wciąga w horyzont zła swą ofiarę, perfidnie obwiniając ją o współsprawstwo własnych zbrodni. Według interpretacji Tischnera, Gloucester w swych działaniach opiera się na fakcie, że „zło istotne nie przychodzi do człowieka jako przemoc, lecz jako możliwość przedstawiona człowiekowi do wyboru, oparta na perswazji. Człowiek musi się zgodzić na zło, musi sam wybrać zło [...] ważne są warunki możliwości takiego wyboru: wolność człowieka, zdolność do podejmowania decyzji, jakiś stopień niedoskonałości poznania, niekiedy słabość woli”³⁸. W rezultacie diabolicznie inteligentnego i dogłębnie cynicznego działania Ryszard doprowadza do sytuacji, w której dokonuje się – przynajmniej w subiektywnej ocenie uczestników dramatu – swoiste odwrócenie perspektywy: „winni stają się niewinnymi, a niewinni winnymi”³⁹. Mężobójca oskarża owdowiałą żonę: „zło, które uczyniłem w świecie, nie jest moją, lecz twoją winą”. W myśl tej pokrętej logiki „jeśli winny jest Gloucester, to i Anna jest winna”. Chodzi tu „o pokazanie, że nie

³⁶ T. Halik, *Nieodzowny ciężar winy*, s. 55.

³⁷ K. Maliszewski, *Powrót syna marnotrawnego*, s. 5.

³⁸ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, s. 247-248.

³⁹ Tamże, s. 251.

ma różnicę między poziomem aksjologicznym kuszonego a kusiciela. W gruncie rzeczy, wszyscy jesteśmy tacy sami⁴⁰.

Dalszy krok, którego celem jest – w myśl analiz Tischnera – „radikalna zmiana w obszarze zawierzeń⁴¹ – polega na stworzeniu złudnej możliwości przewyciężenia skutków dokonanego zła dzięki poświęceniu osoby, ku której kieruje się intencja kusiciela: „siłą istotną kuszenia jest obietnica, że dzięki aktowi poświęcenia on, kusiciel, pozwoli się ocalić⁴². Jednak w tej propozycji od samego początku kryje się zdrada; jeśli ofiara intrygi nie dostrzeże pułapki, w którą chce ją wciągnąć kusiciel, znajdzie się ostatecznie w takiej sytuacji, że dobrowolnie (choć ulegając fałszywemu rozpoznaniu okoliczności) wybierze zło, tym samym obciążając się rzeczywistą winą – tyle że w stopniu nieporównanie mniejszym niż kusiciel; jednak z dostateczną siłą, by we wrażliwym sumieniu odczuć bolesny ciężar współzawinienia.

Rozpatrzmy jeszcze pokrótce trzeci przypadek „zainfekowania winą”. Jego egzemplifikacją niech będzie Axel von dem Bussche – major Wehrmachtu, baron, potomek hrabiny Cosel, w czasie II wojny światowej przypadkowy świadek egzekucji grupy Żydów w miejscowości Dubno. Podczas spotkania z Hanną Krall opowiada pisarce: „nadzy ludzie, SS-mani, wielki dół [...] przejeżdżałem tamtędy na koniu [...]. Nie rozebrałem się do naga, nie stanąłem w kolejce do dołu, nie wyrwałem karabinu SS-manowi. Żyję. Proszę mi nie współczuć. Ofiary nie powinny współczuć mordercom. Tak, jestem mordercą. Wszyscy jesteśmy⁴³. W tym miejscu przypomina się wnikliwa obserwacja prof. Hołównki: „Wzięcie na siebie winy to decyzja ze wszech miar zagadkowa⁴⁴. Co zrobić z tak niestandardowo przyjętą na siebie winą, jak w opisanym przez Hannę Krall przypadku? W odróżnieniu od przykładu Hołównki, w którym rodzice chcą wziąć na siebie winę za występki swoich dzieci⁴⁵ – taki gest, choć tajemniczy i zaskakujący, budzi jednak odruch pewnego zrozumienia, sympatii i solidarności – tu nie można powiedzieć, by pruskiego barona i esesmańskich oprawców łączyły jakiegokolwiek osobowe więzi, generujące poczucie wspólnoty. A jednak major von dem Bussche czuje się współwinny i widać wyraźnie, że nie jest to tylko poza, przybrana na użytek chwilowej, przypadkowej rozmówczyni. Dlaczego tak się dzieje? Na to pytanie spróbujmy poszukać odpowiedzi u Karla Jaspersa, który w imieniu całej-

⁴⁰ Tamże, s. 252-253.

⁴¹ Tamże, s. 254.

⁴² Tamże, s. 255.

⁴³ H. Krall, *To ty jesteś Daniel*, Kraków 2001, s. 78-79.

⁴⁴ J. Hołównka, *Wprowadzenie*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 7-8.

⁴⁵ Tamże.

go pokolenia swego narodu deklaruje: „My, Niemcy, stoimy przed alternatywą: albo przyjmiemy na siebie winę, której pozostały świat nie pojmuje, a o której nam nieustannie przypomina sumienie – jeśli to się stanie, wkroczymy na drogę przemiany duchowej – albo pograżymy się w przeciętności zwykłego, obojętnego życia”⁴⁶. Oprócz tych dwóch składników moralnej alternatywy, które wskazał z wielką duchową odwagą Jaspers, jest jednak, niestety, jeszcze trzecia możliwość, na którą zwraca uwagę Zdzisław Krasnodębski: „[wskutek błędów] w rozliczaniu win Niemców [...] przyjęła się interpretacja, że Trzecia Rzesza była dziełem Hitlera i garstki zbrodniarzy, a większość Niemców została «uwiedziona»; wojna i jej konsekwencje uczyniły więc ich samych ofiarami”⁴⁷ – dlatego, jak wyjaśnia dalej cytowany autor, tak popularne były i są nadal postulaty związków przesiedleńczych, by równoważyć winy niemieckie nie mniejszymi winami Polaków, Czechów i innych społeczności wciągniętych przemocą w wir wojennych wydarzeń, wobec niewinnych ofiar narodowości niemieckiej. Dodatkowym utrudnieniem w spełnieniu Jaspersowskiego postulatu wkroczenia na drogę rzeczywistej przemiany duchowej, wiodącej ku pojednaniu, jest specyficzna postać historiografii narodowej: „utożsamianie się społeczeństwa [niemieckiego] z Hitlerem jako figurą ojca (w sensie Freudowskim) sprawiło, że Niemcy nie są w stanie przeżyć smutku żałoby, wypierając przeszłość i odrealniając narodowy socjalizm”⁴⁸.

Wyżej przytoczone przykłady dobitnie pokazują, jak poważne konsekwencje i reperkusje może nieść z sobą sytuacja zainfekowania winą w życiu ludzi, a nawet całych narodów. Dlatego niezmiernie ważnym i pilnym zadaniem jest poszukiwanie odpowiedzi na pytanie o terapię wówczas, gdy mamy do czynienia z tego rodzaju infekcją. Kontynuując tę medyczną metaforę, musimy przypomnieć, że wszelkie zalecenia terapeutyczne muszą być poprzedzone postawieniem trafnej diagnozy. W sytuacji zawinienia chodzi więc przede wszystkim o to, by w każdym konkretnym przypadku, z jakim możemy mieć do czynienia, umieć udzielić właściwej odpowiedzi na pytanie o źródło zawinienia, to jest – zidentyfikować sposób, w jaki doszło do zrodzenia się stanu winy w duszy człowieka. Bardzo często, zwłaszcza oceniając postępowanie innych, mamy skłonność dopatrywać się jako motywu perfidii sprawcy, czyli wyrafinowanej złej woli, pociągającej za sobą decyzję całkowicie dobrowolnej i spontanicznej zdrady podstawowych wartości konstytuujących zasady współżycia. Warto jednak pamiętać, że taka sytuacja zdarza

⁴⁶ K. Jaspers, *Problem winy*, s. 62-63.

⁴⁷ Z. Krasnodębski, *Wina, oczyszczenie, odzyskana suwerenność*, „Teologia Polityczna” nr 1 (2003-2004), s. 81.

⁴⁸ Tamże, s. 82.

się niezmiernie rzadko, a jeśli już, to zostaje poprzedzona długim procesem degeneracji zmysłu moralnego u dotkniętego nią podmiotu czynu rodzącego winę. Kiedy rzeczywiście coś takiego się zdarzy, trzeba wówczas zapytać, jak postąpić wobec winowajcy. Wbrew do niedawna panującym poglądom, zarówno w psychologii wychowawczej i pedagogice, jak i w teoriach prawa karnego, penalizacja w tego rodzaju przypadku byłaby zabiegiem przeciwnie skutecznym, gdyż kara, wymierzona głęboko zdemoralizowanemu winowajcy, nie pełni żadnej funkcji wychowawczej, a jej jedynym racjonalnym celem może być wymierzenie aktu społecznej sprawiedliwości i zaspokojenie w ten sposób poczucia przywrócenia moralnego ładu w przestrzeni społecznej. Jak twierdzi Jacek Hołówka, w przypadku jakiegokolwiek czynu moralnie złego skuteczność wymierzenia kary jest wątpliwa, gdyż

popęlnienie zła moralnego jest zachowaniem nieracjonalnym. Przestępca lekceważy uczucia, interesy i uprawnienia innych osób; najczęściej działa skrycie i niekonsekwentnie. [...] Jego nieracjonalność stawia społeczeństwo w trudnej, może nawet równie nieracjonalnej sytuacji. Każde uzasadnienie kary wydaje się niewystarczające. Retributywizm [...] stawia niespełnialne żądania na temat proporcjonalności winy i kary, nasila okrucieństwo i mściwość. Inne teorie są jeszcze gorsze. [...] Karać jakoś trzeba, choć i wybaczać trzeba, tylko trudno znaleźć zasady pozwalające nam karać i wybaczać w sposób racjonalny, systematyczny i konsekwentnie sprawiedliwy. Nieracjonalność zachowań występnych zmusza ludzi uczciwych i wrażliwych do przyjęcia stanowiska pragmatycznego i instrumentalnego. Musimy być bardziej surowi, niżbyśmy chcieli, i akceptować inercję i bezduszość prawa, bo nie potrafimy wymierzać sprawiedliwości w sposób precyzyjny i nieomylny [...] i powinniśmy wyrabiać w sobie gotowość do wybaczenia skruszonym, a także bezradnym, otumanionym i słabym⁴⁹.

Przywołany wywód zarysowuje przed nami dwie drogi możliwego postępowania wobec winowajcy: jedna, pragmatyczna, bierze pod uwagę problem skuteczności podjętych środków prawnych, wychowawczych i innych, zmierzających do zapobiegania popełnianiu przez sprawcę dalszych złych czynów; na tej drodze staramy się stosować, na ile to możliwe, racjonalne kryteria oceny prawdopodobieństwa powodzenia przedsięwziętych działań. Druga, całkowicie nieracjonalna (przynajmniej w dobrze ugruntowanym znaczeniu pojęcia racjonalności), to porażenie winowajcy siłą wielkoduszości, którego skutkiem może być radykalna wewnętrzna przemiana, jeżeli się uda sięgnąć dostatecznie daleko w głąb okaleczonej i zdeprawowanej duszy.

Częściej jednak w sytuacji winy mamy do czynienia nie z perfidią, lecz z jakiegoś rodzaju zagubieniem – „błądzeniem w żywiołach” prawdy, dobra i piękna, rozmyciem kryteriów myślenia preferencyjnego, bezkrytycznym ule-

⁴⁹ J. Hołówka, *Wprowadzenie*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 21.

ganiem modnym prądom kulturowym. W tych przypadkach jest niezbędna (ale także jeszcze możliwa, w odróżnieniu od sytuacji głębokiego zdemoralizowania) praca nad sumieniem i pomoc w odnalezieniu odpowiedzialności za własne czyny i postawy. Fundamentem, na którym każdy człowiek, również dotknięty dramatycznym poczuciem winy, może odbudować swą pozycję podmiotu moralnie odpowiedzialnego, jest to, co Maurice Blondel nazwał „punktem świętości”, obecnym w każdym człowieku⁵⁰. Marek Wójtowicz następująco komentuje ową myśl: z tego punktu świętości wypływa pragnienie wiary, wołanie o Boga, a jednym z jego elementów jest pragnienie ładu moralnego⁵¹. Poczucie winy można w tym Blondelowskim kontekście odczytywać jako wewnętrzne wołanie o przywrócenie ładu moralnego w przestrzeni międzyludzkiej. Sam winowajca, nawet jeśli tego pragnie, nie może nic uczynić ze swą winą tak długo, dopóki (z jego udziałem, ale niekoniecznie z jego inicjatywy) nie dokona się rzeczywista przemiana w relacjach międzyosobowych, zakłóconych faktem zawinienia. Marcia Cavell Aufhauser uważa, że „od poczucia winy nie można się nigdy całkowicie uwolnić”⁵²; można jednak zminimalizować dalsze negatywne skutki tego zranienia moralnego, odbudowując moralny obraz własnej osoby w oczach innych i starając się naprawić krzywdy. Jednym ze sposobów pracy nad przywróceniem moralnego ładu oraz szacunku do samego siebie u winowajcy może być wymierzenie sprawiedliwej (raczej nie nazbyt surowej, jeśli ma ona być instrumentem uzdrawiającym z ran duchowych) kary, która pomoże w dokonaniu samoczyszczenia przez sprawcę złego czynu.

SUMMARY

The article searches for the sources of guilt. It evokes Nietzsche's notion of guilt as a derivative of unpaid mercantile debts. In opposition to this is Buber's socio-divine origin of fault. J. Tischner and J. Hołówka are also cited; they ascribe to guilt an objective status. There is an important distinction between guilt and reconciliation, as well as a description of the possible contamination by guilt. The article also deals with Jasper's call to accept one's own fault, otherwise there is a risk of trivialisation of life. The source of fault lies in relations between people and in the „point of holiness” mentioned by M. Blondel.

Keywords

culpability, blame, forgiveness, sphere of the between, pollution with guilt

⁵⁰ Zob. M. Wójtowicz, *Święci z charakterem*, Kraków 2011.

⁵¹ Por. tamże.

⁵² M. Cavell Aufhauser, *Wina i poczucie winy: władza i granice władzy*, w: *Filozofia moralności. Wina, kara, wybaczenie*, s. 155.

ALFRED MAREK WIERZBICKI

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Wina i sumienie.
Komentarz etyczny do epilogu *Zbrodni i kary* Fiodora Dostojewskiego

The Guilt and Conscience.
An Ethical Commentary to the Epilogue of Dostoyevsky's *Crime and Punishment*

Zbrodnia i kara Fiodora Dostojewskiego ma cechy powieści psychologicznej, osadzonej w literackim gatunku kryminału. Należy ona również do historii etyki, gdyż w formie narracyjnej podważa poglądy etyczne wypracowane przez myśl XIX wieku. Motywy zbrodni popełnionej przez Rodiona Raskolnikowa zawierają teoretyczne wątki utylitaryzmu i filozofii Fryderyka Nietzschego. Bohater powieści Dostojewskiego dopuszcza się zabójstwa dwóch kobiet, ponieważ uważa, że cel uświęca środki, oraz jest przekonany o swej wyjątkowości, którą pragnie potwierdzić, a właściwie ustanowić, swym czynem. Odkrywczość Dostojewskiego jako myśliciela polega na tym, że przenikliwie zauważył, iż skłonność do zła wyrasta nie tylko z ludzkiej natury, ale jej źródła należy również poszukiwać w kulturze, w świecie idei. Światopogląd Raskolnikowa jest światopoglądem filozoficznym i bez odwołania się do niego nie da się zrozumieć powagi dyskusji, jaką w swej powieści prowadzi Dostojewski.

Zanim dociekliwy historyk etyki, jakim jest Alasdair MacIntyre, wykazał, że spór, którego jedną stroną jest etyka klasyczna, a drugą nowożytny utylitaryzm i Nietzscheańska etyka życia, jest nierozstrzygalny z powodu odmienności tradycji, nawiązujących do sprzecznych genealogii moralności¹, Fiodor Dostojewski niejako na gorąco jako współczesny autorowi *Poza do-*

¹ A. MacIntyre, *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, Genealogia i Tradycja*, tłum. M. Filipczuk, Warszawa 2009.

brem i złem pokazał, że przyjęcie poglądów utylitarystów w połączeniu z Nietzscheańską wizją nadczłowieka prowadzi do moralnego samouniemożliwienia podmiotu. Dostojewski pokazuje bowiem, że sumienie istotnie umiera, gdy wcześniej założy się, że w ogóle nie istnieje.

Nietzsche uważa, że sumienie jest wytworem choroby infekującej świadomość przeżyciem winy. Dostojewski przeciwnie, w poglądzie tym widzi źródło destrukcji człowieczeństwa. Negacja sumienia jako pierwotnego i koniecznego fenomenu człowieczeństwa prowadzi do choroby, która przybiera kulturową postać nihilizmu. Raskolnikow nie jest w stanie rozpoznać i uznać swej winy, dopóki nie odrodzi się w nim sumienie. W momencie przebudzenia bohatera do egzystencji moralnej kończy się powieściowa narracja.

Ale tu już rozpoczyna się nowa historia, historia stopniowej odnowy człowieka, historia stopniowego jego odradzania się, stopniowego przechodzenia z jednego świata w drugi, zaznajomienia się z nową, dotychczas zupełnie nie znaną rzeczywistością. Mogłoby to się stać tematem nowego opowiadania – natomiast niniejsze nasze opowiadanie jest skończone².

Powieść Dostojewskiego nie dotyczy procesu moralnego odradzania się człowieka, jest ona powieścią o moralnym upadku i o zagłuszeniu sumienia przez własne wolitywne akty podmiotu, który separuje siebie od swego sumienia aż do momentu, w którym następuje ponowna integracja woli i sumienia. Dostojewski, pokazując przypadek „człowieka woli mocy”, ukazuje sumienie jako pierwotną i niezniszczalną sferę ludzkiej podmiotowości. W pewnym sensie cała jego powieść jest fenomenologicznym unaocznieniem faktu wyrażonego w epilogu: „zaznajomienia się z nową, dotychczas zupełnie nie znaną, rzeczywistością”. Nietzscheański człowiek sportretowany przez Dostojewskiego odkrywa sumienie. Inaczej mówiąc, w doświadczenie winy wpisane jest doświadczenie sumienia, a poprzez analizę przeżycia winy w przypadku, gdy jest ona negowana lub usprawiedliwiana przez podmiot, uznanie jej za winę dokonuje się dopiero wraz z uznaniem sumienia za źródło osobowej tożsamości podmiotu.

Powieść Dostojewskiego inicjuje krytykę Nietzscheańskiej krytyki sumienia jako choroby człowieczeństwa. Autora *Braci Karamazow* nie należy uważać ani za „kryptofilozofa”, ani tym bardziej za kogoś w rodzaju „pseudofilozofa”, który dyskusję filozoficzną przenosi na teren literatury pięknej. *Zbrodnia i kara* pozwala poniekąd na „powrót do rzeczy samej w sobie” za sprawą unaocznienia, pokazania przypadku człowieka, który dokonuje opcji

² F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, tłum. C. Jastrzębiec-Kozłowski, Warszawa 1977, s. 561-562.

ku „nadcześnikowi”, proklamując wyzwolenie moralności z kategorii dobra i zła przeżywanych i odczytywanych w sferze sumienia. Powieść Dostojewskiego umożliwia zatem filozofowi moralności analizę praktycznych, egzystencjalnych i kulturowych konsekwencji stanowiska Nietzschego w sprawie sumienia. Na znaczenie antropologicznych i etycznych implikacji zawartych w twórczości rosyjskiego prozaika dla rozumienia i rozwiązywania problemów podejmowanych we współczesnej psychoterapii zwrócił uwagę Martin Buber. Wypadnie nawiązać w tym artykule do jego poglądów ze świadomością, że kulturowe procesy „likwidacji sumienia” wraz z zagubieniem zdolności do uznania i wyznania winy poszły o wiele dalej w naszych czasach, aniżeli mógł je obserwować w swej epoce Dostojewski, a nawet Buber. Wspólnie z obydwoma autorami należy jednak postawić pytanie o trwałość i prawidłowość sumienia jako instancji podmiotowej, za sprawą której podmiot rozpoznaje siebie jako sprawcę winy moralnej.

I. KIEDY ZACZYNA MÓWIĆ GŁOS SUMIENIA?

Od początku pogłębionej refleksji nad sumieniem zauważano intrygujący paradoks, że milczy ono w obliczu dobra, natomiast napomina i boleje wobec zła. Pierwszy dokładny opis głosu sumienia zawdzięczamy Sokratesowi. „Ten mój zwyczajny głos, wieszczę głos (głos ducha) zawsze przedtem, i to bardzo często się u mnie odzywał, a sprzeciwiał mi się w drobnostkach nawet, ilekroć miałem coś zrobić nie jak należy”³. Sumienie ujawnia swą obecność wtedy, kiedy człowiek może stać się sprawcą zła lub kiedy już je popełnił.

Przeżycie winy jest przeżyciem bycia sprawcą czegoś, czego nie wolno mi uczynić. Podczas gdy czynienie dobra dokonuje się, użyjmy wyrażenia Schelera, niejako na grzbiecie samego czynu i w trakcie działania, podmiot nie zwraca się raczej ku sobie, lecz jego uwaga jest pochłonięta przez realizowane dobro, a kiedy zostaje zrealizowane, podmiot cieszy się dobrem, a nie samym sobą jako jego sprawcą, nawet jeśli odczuwa satysfakcję ze spełnienia dobrego czynu, to w przypadku zła związanego z winą ludzką, podmiot przeżywa siebie jako sprawcę, który ani nie może, ani nie powinien odrywać uwagi od siebie. Przeżycie winy bowiem polega na uznaniu tego, że zło nigdy by się nie stało, gdyby nie miało miejsca moje działanie. Im poważniejsza szkoda, im tragiczniejsze zło, tym większa wina podmiotu. Sumienie przejawia się jako ból i skarga z powodu uczynionego zła i staje się głosem oskarżenia, a właściwie samooskarżenia podmiotu. Choć nieszczęśliwy, we-

³ Platon, *Obrona Sokratesa*, 31b, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, s. 128.

wnętrze rozdarty, zraniony wewnątrz przez siebie samego, uznając siebie za winnego, podmiot poprzez głos swego sumienia przeżywa jednocześnie samooskarżenie i afirmatywne „tak” dla swego „ja”.

Nietzsche zrywa z utożsamianiem „ja” i „sumienia”. Uważa je za schozrenie wyniszczające ludzką wolę. Istnienie winy, w której przejawia się głos sumienia, tłumaczy rzutowaniem kategorii socjologicznych, biologicznych i teologicznych na relacje międzyludzkie. Antropologiczny zamysł Nietzschego polega na wyzwoleniu człowieka z wszelkiego typu uwikłania w relacje. Z socjologicznego punktu widzenia wina jest potrzebna w celu utrzymania ładu społecznego dzięki stosowaniu systemu kar. Z biologicznego natomiast punktu widzenia poczucie winy jako przejaw „nieczystego sumienia” jest elementem procesu ewolucji; dzięki niemu następuje uwewnętrznienie przyrody. Pojawienie się człowieka w ewolucji przyrody jest skokiem jakościowym, ale nie stanowi ono kresu ewolucji.

Odtąd człowiek współzalicza się do najbardziej nieoczekiwanych i najbardziej intrygujących rzutów szczęścia, którym bawi się Heraklitowe „duże dziecko”, niechby się zwało Zeusem czy przypadkiem – budzi sam w sobie zainteresowanie, napięcie, nadzieję, niemal pewność, tak jakby coś zwiastował, coś przygotowywał, jakby człowiek nie był celem, lecz tylko drogą, epizodem, mostem, wielką obietnicą⁴.

Myśl religijna podtrzymuje świadomość związku z początkiem i dlatego znajduje się w niej *residuum* świadomości zadłużenia. „Ateizm i swego rodzaju wtórna niewinność idą ze sobą w parze”⁵.

Nietzsche, podobnie jak inni „prorocy podejrzeń”, jak ich określa P. Ricoeur, uważa, że sumienie jest wytworem człowieka, w tezie o istnieniu sumienia wyraża się jakieś zakłócenie w rozwoju człowieka. W odróżnieniu jednak od Karola Marksa i Zygmunta Freuda nie szuka rozwiązania problemu sumienia w czynnikach zewnętrznych wobec „ja”, jego myśl nie może inspirować ani do rewolucji społecznej, ani do rewolucji obyczajowej w wersji rewolucji seksualnej, lecz Nietzsche likwiduje sumienie na drodze intensyfikacji ludzkiego „ja” przeżywającego siebie jako wolę mocy. Ludzkie „ja” u Nietzschego zostaje oczyszczone z receptywności i pojęte jako absolutna aktywność, a więc „absolutna spontaniczność człowieka w sferze dobra i zła”⁶.

Nietzsche nie posługuje się żadną argumentacją, filozofia życia niczego nie uzasadnia, nawet krytyka zasady sumienia ma ograniczone znaczenie,

⁴ F. Nietzsche, *Z genealogii moralności. Pismo polemiczne*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1997, s. 91.

⁵ Tamże, s. 97.

⁶ Tamże, s. 75.

przygotowuje jedynie grunt do samorealizacji, autokreacji nadczłowieka. Filozoficzna dekonstrukcja nie dokonuje się wyłącznie w sferze myślenia, jej właściwym obszarem jest sfera praktyki. Nadczłowiek, aby mógł się pojawić, musi zwyciężyć człowieka sumienia w samym sobie, musi sam uleczyć się z choroby nie inaczej niż przez całkowitą wolę zdrowia. We współczesności, którą autor *Genealogii moralności* poddaje krytyce, nic nie wskazuje na obecność człowieka bez sumienia, co więcej sumienie stanowi hamulec dla woli mocy, skazuje współczesną kulturę na nihilizm objawiający się ludzką przeciętnością. Filozofia życia nie jest oczekiwaniem na nadczłowieka, jakby miał on być jakimś wydarzeniem pozaludzkim, kosmicznym lub nadludzkim, boskim w tradycyjnym rozumieniu, dlatego filozofia życia mówi o odwadze czynu ustanawiającego nowy paradygmat człowieczeństwa.

Ów człowiek przyszłości, który wybawi nas zarówno od dotychczasowego ideału, jak i od wielkiego wstrętu, od woli nicości, od nihilizmu, które zeń wyrosnąć musiały, owo uderzenie dzwonu, ogłaszające południe i wielką decyzję, uderzenie, które znów wyzwoli wolę, które przywróci Ziemi jej cel, a człowiekowi jego nadzieję, ów antychrześcijanin i antynihilista, ów zwycięzca Boga i nicości – mu s i k i e d y ś n a d e j ś ć...⁷.

Stylistyczny patos Nietzschego powinien ostrzegać jego czytelników przed gwałtem! Jeśli nie można nakazać umilknięcia głosu sumienia, należy zagłuszyć go potężnym uderzeniem dzwonu. Nietzsche jest aż nadto świadomy głosu sumienia, uznaje go za stan chorobowy, na który zaleca radykalną terapię. Ponieważ zgodnie z tradycyjnym ideałem człowieczeństwa nie jest łatwo przestać słuchać głosu sumienia, pozostaje ogłuszyć się biciem w dzwon. Nietzsche wzywa do eksperymentu z człowieczeństwem w nadziei, że doprowadzi on do istoty lepszej niż człowiek.

Nic nie wskazuje na to, aby Raskolnikow był czytelnikiem pism Nietzschego, ale kiedy analizujemy jego światopogląd, jawi się on jako „postać nietzscheańska”. To, co zajmuje uwagę Dostojewskiego, nie dotyczy wprost krytyki założeń filozofii Nietzschego, taka krytyka zresztą rozmijałaby się z teoretycznymi zabezpieczeniami tej filozofii, Dostojewski zamiast krytyki teoretycznych implikacji „eksperymentu nadczłowieka” przygląda się same-mu eksperymentowi, badając z uwagą obserwatora jego skuteczność. Zastawia pułapkę na Nietzschego w miejscu, na które ów filozof bardzo chętnie by się zgodził. Pokazuje człowieka, który postanowił zostać nadczłowiekiem.

Wyznając Soni Marmieładow, że jest zabójcą, Raskolnikow porównuje swój czyn do działań Napoleona. „Chciałem zostać Napoleonem, dlatego też

⁷ Tamże, s. 102.

zabiłem”⁸. Nie jest to wcale wyznanie pierwszego z brzegu megalomana, streszcza się w nim postawa człowieka woli mocy wybijającego się na istotę ponadludzką.

– Zrozumiałem wtedy, Soniu – ciągnął z egzaltacją – że władza tylko temu idzie do rąk, kto śmie nachylić się po nią i wziąć. Jeden, jeden tylko warunek obowiązuje: wystarczy odważyć się. Po raz pierwszy w życiu powziąłem wtenczas jedną myśl, której przede mną nikt i nigdy nie powziął. Nikt! Nagle, jasno jak słońce, ukazało mi się: czemuż dotychczas ani jeden człowiek nie ośmielił się i nie ośmiela, idąc obok całej tej głupoty, najprościej w świecie porwać ją za ogon i wyrzucić do diabła! Ja...zapraǳnąłem p o w a ż y ć s i ę i zabiłem...Chciałem się tylko poważyć, Soniu, oto jedyny powód!⁹

W istocie zamiast doznania słonecznej jasności wewnątrz Raskolnikowa zaczęło coraz bardziej pograżać się w mroku, zamiast zdrowia płynącego z woli mocy rodzi się choroba. Dotyka go słabość fizyczna i psychiczna. Człowiek, który chciał zostać Napoleonem, nie radzi sobie z kondycją, jaką sam na siebie ściągnął swym zuchwałym czynem. Narrator nie uchyla się przed opisaniem stanu umysłu człowieka, który postanowił przekroczyć moralną granicę, aby stać się kimś więcej niż człowiekiem.

Dziwne czasy rozpoczęły się dla Raskolnikowa, jakby osnuła go mgła, zamykając w odosobnieniu ciężkim i bez wyjścia. Gdy sobie później, znacznie później, przypomniał ten czas, zdawał sobie sprawę, że wówczas jego świadomość jakby mierzchła niekiedy i że z pewnymi przerwami trwało to aż do końcowej katastrofy. Wiedział na pewno, że często się wówczas mylił, na przykład co do dat i terminów niektórych wydarzeń. A przynajmniej, gdy sobie później usiłował wyjaśnić wspomnienia z tego okresu, niejednego dowiedział się o sobie nie bezpośrednio, lecz z informacji otrzymanych od osób postronnych. Jedno zdarzenie mieszał z innym; to zaś pożytywał za następstwo wydarzeń istniejących tylko w jego wyobraźni. Niekiedy ogarniała go chorobliwa dręcząca trwoga, czasem przechodząca w paniczny strach. Lecz pamiętał również, że bywały minuty, godziny i może nawet dni, pełne apatii spływającej nań jakby przez kontrast do poprzedniego lęku – apatii podobnej do chorobliwego obojętnego nastroju u niektórych umierających¹⁰.

Sumienie Raskolnikowa milczy, gdyż jest on człowiekiem, który zgodnie z antropologicznym projektem Nietzschego, wyzwolił się z myślenia w kategoriach dobra i zła. Przyznawszy się do popełnienia przestępstwa, skazany na katorgę, nie podejmuje jeszcze moralnego rozliczenia się z sobą samym, nie zna jeszcze skruchy. Nienawidzi swego czynu nie z powodu jego moralnej

⁸ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 426.

⁹ Tamże, s. 429.

¹⁰ Tamże, s. 451.

szpetoty, lecz z powodu porażki, chybienia, spełnienia się zamiaru na opak. Wybiera cierpienie, aby uniknąć obłędu lub samobójstwa, jeszcze walczy o siebie, o swą wewnętrzną moc i spójność. Sumienie obudzi się dopiero na gruncie przemiany poglądu dotyczącego istoty człowieka. Wówczas kiedy Raskolnikow zrozumie, że zachodzi konieczna proporcja, niezależna miara, pomiędzy aktywnością a receptywnością człowieka.

II. KONIECZNOŚĆ WYZNANIA WINY

W słynnym odczycie adresowanym do psychoterapeutów *Wina i poczucie winy*¹¹ Martin Buber jako dwa współkonstytutywne momenty poczucia winy przyjął oświecenie sumienia, za sprawą którego dokonuje się uznanie przez osobę swej winy oraz jej wyznanie. Buber odróżnia przy tym wymiar społeczno-prawny winy, zewnętrzny w stosunku do przeżyć podmiotu, od wymiaru wewnętrznego, w którym rozgrywa się dramat osoby jako sprawcy winy. Przeciwstawia się on, wywodzącym się z koncepcji psychoanalizy zarówno Freuda, jak i Junga, tendencjom obecnym w nurtach psychoterapii do uwalniania pacjenta od poczucia winy. Wina ma charakter ontyczny, istnieje nie tylko w świadomości czy podświadomości, ale stanowi realną rzeczywistość włączoną w porządek moralny i religijny. Buber przestrzega jednak przed konfuzją roli psychoterapeuty i duszpasterza. Tym, czego nie wolno ignorować psychoterapeucie, jest rzeczywisty sens bólu doświadczanego przez człowieka przeżywającego winę. Uwolnienie od poczucia winy okazuje się bowiem drogą na skróty, polegającą na eliminacji sumienia jako centrum ludzkiej podmiotowości. Dlatego przestrzega.

Terapeuta musi stanowczo uznać, ciągle uznawać, jedną rzecz, jeśli chce być zdolny do urzeczywistnienia tego, o czym mówiliśmy – a to, że istnieje realna wina, zasadniczo różna od wszelkich straszdeł wprowadzonych przez niepokój i zrodzonych w lochach podświadomości. Osobowa wina, której niektóre szkoły psychoanalizy odmawiają rzeczywistości, a inne – ignorują, nie pozwala się sprowadzić do wykroczenia przeciwko potężnemu tabu¹².

Buber przywołuje nową literaturę, która okazała się sejsmografem – ugruntowanej w kulturze późnej moderny, współtworzonej również przez klimat psychoanalizy – niezdolności do wyznania winy. Zatrzymuje się nad „tajemniczym”, niewłączonym do ostatecznej wersji rozdziałem *Biesów* Dostojewskiego oraz nad sceną z *Procesu* Kafki skomentowaną w dzienniku autora.

¹¹ M. Buber, *Wina i poczucie winy*, tłum. S. Grygiel, „Znak” nr 3 (1967), s. 3-26.

¹² Tamże, s. 12.

Stawrogin dokonuje falsyfikatu swego wyznania winy, które nie jest autentycznym wyznaniem wypływającym z serca, lecz pozorowaną grą literacką. Buber zauważa:

Stawrogin „popelnia” wyznanie tak samo, jak popelnia swoje zbrodnie; jako próbę uchwycenia prawdziwego istnienia, którego nie posiada, ale które – on, nihilista w praktyce, a egzystencjalista w zamiarach – uznał za prawdziwe dobro. Jest pełen „idei”, (Dostojewski użycza mu nawet swojej własnej!), pełen „ducha”, ale nie istnieje. Dopiero w dzisiejszych czasach, a nie za Dostojewskiego, człowiek tego typu odkryje zasadniczy nihilizm w formie egzystencjalnej, po przekonaniu się, że nie może dotrzeć do istnienia drogą odpowiadającą jego osobowości¹³.

Ucieczka od uznania i wyznania swej winy staje się ucieczką od siebie. Buber zauważa, że bohater opowiadania Kafki, zamiast zająć się sobą samym, zajmuje się mówieniem o innych. Pisanie okazało się dla Kafki medium, za pośrednictwem którego zrozumiał sens wyznania winy jako klucz do autentycznej, w pełni upodmiotowionej egzystencji. Sens przypowieści o drzwiach, którą kapelan opowiada skazańcowi w ostatniej scenie, autor *Procesu* rozumiał, jak zanotował w swym dzienniku, dopiero wtedy, gdy czytał na głos opowiadanie swej narzeczonej. Symbolika otwartych drzwi ewokuje moc wyznania winy, dzięki której podmiot regeneruje swą osobową głębię, odzyskuje intensywność istnienia, możliwą dzięki światłu prawdy o sobie. Szczerzy wgląd w prawdę o popełnionej winie domaga się wewnętrznej skruchy, która kruszy bariery lęku i pychy, oczyszcza psychologicznie i moralnie, otwiera na łaskę przyjęcia przebaczenia. Aby podmiot skalany winą, przyniesiony jej realnym ciężarem, mógł się odrodzić, najpierw musi pęknąć pancierz oddzielający „ja” i „sumienie”.

Dopełnieniem uwag Bubera na temat konieczności wyznania winy jako warunku psychoterapii jawi się sposób narracji przyjęty przez Dostojewskiego w *Zbrodni i karze*. Postawmy zatem pytanie: czy bohater tej powieści chciał i potrafił wyznać swą winę?

W historii Raskolnikowa zawiera się opis ucieczki od sumienia w postawę afirmacji cierpienia przyjmowanego jako fatalność zdarzeń. W przełomowym momencie swej historii zbliża się do Soni i powierza jej swą tajemnicę, uważając, że ona reprezentuje cierpiącą ludzkość, jakby była indywidualną ikoną całości. W emocjonalnym geście całuje jej stopy i wyjaśnia, że nie jest to wyrazem aprobaty dla nierządu uprawianego przez dziewczynę. „Nie tobie się pokłoniłem, pokłoniłem się całemu cierpieniu ludzkiemu”¹⁴. Ta sama idea,

¹³ Tamże, s. 18.

¹⁴ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 330.

która przyświecała przestępstwu, ożywia nadal myślenie Raskolnikowa w momencie, gdy już decyduje się opowiedzieć Soni o zabójstwie lichwiarki i jej siostry. Tą obsesyjną ideą jest cierpienie ludzkości. Najpierw chciał je pomniejszyć, wręcz wyeliminować ze świata swym czynem, a teraz kiedy poniósł porażkę, gotów jest stopić się z cierpiącą ludzkością, uczestniczyć w jej losie poprzez fatalistyczne poddanie się. W myśleniu Raskolnikowa ciągle obecna jest kalkulacja zysków i strat i dlatego jego opowieść o sobie jako zabójcy nie jest jeszcze wyznaniem swej winy, ciągle szuka wyższej racji swego postępu.

Epilog powieści Dostojewskiego jedynie wspomina o skoku bohatera w nową rzeczywistość moralną. Nie ma opisu tego aktu, który z istoty swej musiał być aktem nawrócenia – uznania i wyznania swej własnej winy. Być może wielki pisarz nie podjął się raportu przemiany moralnej bohatera swej powieści, ponieważ uznał sam akt obudzenia się sumienia za tak dalece intymny, w swej wewnętrzności tak niepowtarzalny, że środki, jakimi dysponuje literatura, są zbyt ułomne, aby sprostać opisowi. Czym jest sumienie, możemy prawdziwie doświadczyć tylko w sobie od wewnątrz, natomiast literatura może jedynie aluzyjnie naprowadzać, zatrzymując się na progu samego doświadczenia. Dostojewski jedynie zaznacza: „mogłoby się to stać tematem nowego opowiadania”. *Zbrodnia i kara* pozostaje w istocie powieścią bez wyznania winy.

Dodać jednak trzeba, że pisarz zarysowuje tropy, które rzucają kilka wyraźnych snopów światła na drogę moralnego przeobrażenia zabójcy. Jeszcze podczas odbywania kary katongi Raskolnikow pozostaje przekonany o słuszności swego czynu, broni się przed uznaniem siebie za zbrodniarza, uważa niezmiennie, że działał w dobrej intencji, pragnąc szczęścia ludzkości i przypisując sobie samemu prometejskie kwalifikacje. Błąd sumienia dotyczy rozumienia istoty człowieczeństwa. Jedni ludzie, właśnie tacy jak sam Raskolnikow, są wybrańcami wezwanymi do transgresji zasad moralnych w imię dobra ogółu, inni stanowią jedynie tworzywo dla wzniosłych celów ludzkości, wartość ich życia – jak powiada Raskolnikow z pogardą o lichwiarce – nie różni się od wartości życia wszy. Moralna ślepotą nie pozwala zobaczyć ludzkiej twarzy starej chciwej kobiety. Raskolnikow nie okazuje żadnego żalu z powodu jej zabicia, we wstrząsającej Sonię jego opowieści o zabójstwie – opowieści, która nie stała się jeszcze wyznaniem winy – lichwiarka jest istotą bez twarzy, nie budzi jego współczucia, litości i żalu.

Jednak już inaczej Raskolnikow odnosi się do jej siostry – nieszczęsnej w jego opinii Lizawie, której zabójstwa nie planował, stała się ona przypadkową, niezamierzoną ofiarą. Raskolnikow zachowuje w pamięci jej twarz.

Znowu dawne, znajome doznanie na łód ścięło mu duszę: patrzył na Sonię i raptem w jej twarzy zobaczył twarz Lizawiey. Dokładnie zapamiętał twarz Lizawiey, gdy się wtedy zbliżał z siekierą, a Lizawiea cofała się ku ścianie, wyciągając ręce przed siebie, z zupełnie dziecięcym przestachem w rysach, całkiem jak małe dzieci, gdy zaczynają się czegoś bać, trwożliwie i nieruchomo patrzą na to, co je przejmują strachem, cofają się i wyciągają przed siebie rączkę, wnet gotowe się rozpląkać¹⁵.

Trzeba podkreślić, że przytoczona scena w jakiejś mierze antycypuje filozofię ludzkiej twarzy autorstwa Levinasa. Pamięć twarzy Lizawiey i odkrycie jej podobieństwa do twarzy Soni świadczą o przetrwaniu resztek wrażliwości na apel ludzkiej twarzy. Należy sądzić, że u kresu swego moralnego przeobrażenia Raskolnikow usłyszał już wyraźnie wołanie twarzy lichwiarki Alony Iwanowny: nie wolno ci było mię zabić! Będzie mógł wyznać swą winę, dopiero gdy usłyszy ten apel jako głos własnego sumienia, wyzwolonego ze stanu głębokiego zaślepienia.

III. NIEZNISZCZALNOŚĆ SUMIENIA?

W uwagach końcowych wypada zastanowić się nad istotą sumienia i jego strukturą. Refleksja przenikająca narrację Dostojewskiego spotyka się z wielowiekową tradycją namysłu nad sumieniem. Nie znajdziemy w niej precyzyjnej odpowiedzi na pytanie – czym w swej istocie jest sumienie. Odrzucając pogląd Nietzschego, rosyjski prozaik ukazuje przede wszystkim, że zagubienie sumienia w sytuacji winy moralnej powoduje chorobę i rozpad tożsamości podmiotu. Jednak to nie wszystko, co chce powiedzieć swym czytelnikom autor *Zbrodni i kary*. Nie tylko odrzuca fałszywą antropologiczną koncepcję Nietzschego, której przyjęcie wiąże się z samounicestwieniem sumienia, ale również wskazuje na niezniszczalność sumienia, traktuje je jako stałą antropologiczną wpisaną w naturę człowieka.

W klasycznej tradycji etyki rozróżniano dwa poziomy sumienia: habitualny i aktualny. Wypracowano doktrynę synderezy rozumianej jako „prasumienie”, a więc wrodzone nastawienie podmiotu ludzkiego do czynienia dobra i unikania zła. U św. Tomasza znajdują się zaawansowane systemowe rozważania dotyczące problemu, czy syndereza jest władzą czy sprawnością, oraz rozważania dotyczące pytania: czy syndereza może w kimś zaniknąć? Na to drugie pytanie Tomasz udziela odpowiedzi implikującej pewne założenia metafizyczne. „W odniesieniu do samego światła habitualnego [...] syndereza nie może zaniknąć, podobnie jak dusza człowieka nie może utracić światła

¹⁵ Tamże, s. 422.

intelektu czynnego, dzięki któremu poznajemy pierwsze zasady spekulatywne i praktyczne, Światło to bowiem należy do natury samej duszy”¹⁶. Tomasz przypisuje sumieniu na wskroś intelektualny charakter, interpretacja ta jest wprawdzie spójna z koncepcją duszy i jej władz przejętą od Arystotelesa, ale napotyka na niedostatek oczywistości. Sumienie bowiem nie ma charakteru wiedzy, lecz jest przeżyciem bólu zrośniętym ze świadomością zła.

Nawiązując do antropologicznej kategorii serca Dietricha von Hildebranda jako duchowego centrum osoby ludzkiej, ks. Antoni Siemianowski rozwija emocjonalną interpretację sumienia. „Sumienie budzi się w głębi duchowego ja osoby jako bardzo pierwotne osobiste uczucie wstrętu czy oporu serca wobec zła moralnego, jest więc zdolnością ludzkiego serca do przeżycia bólu wobec zła moralnego”¹⁷. O ile emocjonalnego wymiaru ludzkiej podmiotowości nie utożsamia się z elementem irracjonalnym w człowieku, koncepcja ta nie odchodzi całkowicie od tradycji wiązania sumienia z ludzkim intelektem, lecz dopełnia to tradycyjne w scholastyce podejście poprzez osadzenie intelektu w głębszej warstwie ludzkiego podmiotu, jaką stanowi serce.

Jeszcze inną kategorię interpretacyjną w odniesieniu do sumienia jako konstytutywnego wrodzonego elementu ludzkiej natury stosuje Josef Ratzinger. Czerpiąc z tradycji platońsko-augustyńskiej, uważanej za bliższą Biblii aniżeli tradycja arystotelesowsko-tomistyczna, pojęcie synderezy zastępuje pojęciem anamnezy na określenie fundamentalnego ontycznego poziomu sumienia, na którym nabudowują się jego funkcje.

Na mocy swego zakorzenienia w początku byt człowieka stoi w harmonii z dobrem i zarazem w sprzeczności ze złem. Owa anamneza początku, która pochodzi ze skierowanej na Boga konstytucji naszego bytu, nie jest pojęciowo wyartykułowaną wiedzą, zbiorem dających się zmieniać treści. Jest raczej wewnętrznym sensem, zdolnością przypomnienia, tak że człowiek zagadnięty o swój początek odkrywa w sobie jakby jego echo. Widzi on: oto to, na co wskazuje i do czego zmierza moja istota¹⁸.

Obydwie kategorie, „serca” i „anamnezy”, odsłaniają istnienie w sumieniu głębszego wymiaru ontycznego, który trwa i określa naturę podmiotu ludzkiego także wówczas, gdy na poziomie władz takich, jak rozum i wola, następuje zagubienie, a nawet próba negacji tego wymiaru przez sam podmiot. Prawda ta znajduje odzwierciedlenie w narracji Dostojewskiego, jego bohater jest z wyboru ateistą. Nawrócenie moralne poprzedza jego zainteresowa-

¹⁶ Św. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o synderezie (Quaestiones disputatae de synderesi)* art. 3, tłum. A. Białek, w: św. Tomasz z Akwinu, *De Conscientia. O sumieniu*, red. A. Maryniarczyk SDB, Lublin 2010, s. 39.

¹⁷ A. Siemianowski, *Sumienie*, Bydgoszcz 1997, s. 47.

¹⁸ J. Ratzinger, *Prawda i sumienie*, tłum. J. Merecki SDS, „Ethos” nr 3-4 (1991), s. 181.

nie Bogiem, uznanie i wyznanie winy staje się wąską i stromą drogą do wiary. Nie sposób pominąć antropologicznego, ogólniejszego pod względem filozoficznym sensu opisu umieszczonego w zakończeniu epilogu.

Pod jego poduszką leżała Ewangelia. Wziął ją odruchowo. Książka ta należała do niej, była tą samą, z której kiedyś czytała mu o wskrzeszeniu Łazarza. Na początku katorgi przewidywał, że Sonia zameczy go religią, będzie wciąż mówiła o Ewangelii i wmuszała mu różne książki. Ale ku największemu jego zdziwieniu ona nie napomknęła o tym ani razu, ani razu nawet nie zaproponowała mu Ewangelii. Sam ją o nią poprosił na krótko przed swoją chorobą i Sonia bez słowa przyniosła mu tę książkę. Dotychczas nie otwierał jej wcale. Nie otworzył jej i teraz także, lecz pewna myśl mignęła mu w głowie: „Czyż jej przekonania mogą teraz nie być moimi przekonaniem? A przynajmniej uczucia jej, jej dążności...”¹⁹.

Ewangelia w rękach Raskolnikowa pozostaje zamkniętą księgą, dopóki on sam nie uczyni aktu otwarcia się. Przywołajmy jeszcze raz znaczenie symbolu otwartych drzwi, jakie Buber na podstawie lektury Dostojewskiego i Kafki przypisywał psychoterapii prowadzącej do wyznania winy. Epilog *Zbrodni i kary* wskazuje na możliwość dalszego otwarcia podmiotu zdegradowanego przez własną winę. U źródeł winy Raskolnikowa znajduje się zerwanie relacyjności jako wymiaru ludzkiej egzystencji. Kiedy rodzi się i rozwija miłość pomiędzy nim a Sonią, budzi się również jego sumienie jako pamięć utraconego Boga.

SUMMARY

Dostoevsky's famous novel *Crime and Punishment* can be interpreted as an argument with Nietzsche's view on the genealogy of conscience. While Nietzsche believes that conscience is a product of a disease and inhibits the will to power, Dostoevsky shows the situation of crossing the border as a source of moral illness and self-destruction of the human person. *Crime and Punishment*, as well as Dostoevsky's novel *Demons* and *The Trial* of F. Kafka, also criticize modern and postmodern society, in which there is a strong trend, stimulated by psychoanalysis, to liberate people from guilt. With reference to Martin Buber's views, the author of the article formulates a thesis on the ontological nature of guilt, treating its confession as a necessary act of self-enlightenment in conscience.

Examining the structure of conscience in the context of guilt, a deeper level must be indicated, called synderesis in the scholastic tradition. Considering the elements of experience present in the experience of conscience, the author criticizes the intellectualist interpretation of synderesis. He takes into account the deep level of understanding of conscience in the category of heart made by D. v. Hildebrand and the anamnesis category of J. Ratzinger.

Keywords

conscience, culpability, Übermensch, the will to power, receptivity and activity of conscience, confession of guilt, ontological culpability, synderesis, heart, anamnesis

¹⁹ F. Dostojewski, *Zbrodnia i kara*, s. 561.

JERZY GIEBUŁTOWSKI

doktorant, SNS IFiS PAN

ROBERT PIŁAT

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

**Przyznanie się.
Teoretyczne trudności związane z przypisywaniem sobie działań¹**

The Acknowledgment. Theoretical Difficulties Concerning Self-allocation of Acts

Przedmiotem poniższych rozważań są warunki ważności przyznania się do czynu. Nie rozważamy pytania: po co się przyznajemy, czyli kwestii moralnej doniosłości przyznania, uznając ją za oczywistą. Rozważamy warunki możliwości i ważności przyznania. Patrzymy na przyznanie się najpierw jako na czynność mowy, która ma szczególną doniosłość jako czynność prawna. Rekonstruujemy w stylu Johna Searle'a warunki fortunności dla przyznania się, wzbogacając je o szczególne warunki obowiązujące w aktach prawnych. Zastanawiamy się szczególnie nad warunkami przygotowawczymi przyznania się i warunkami treści propozycjonalnej tej czynności. Pokazujemy trudności związane z opisaniem i wyjaśnieniem relacji przyczynowej zachodzącej pomiędzy działającym i działaniem oraz związek tej relacji z podmiotowym sprawstwem. Omawiamy wreszcie rolę wiedzy i świadomości działającego w konstytucji podmiotowego sprawstwa i w związku z tym ich wkład do warunków przygotowawczych przyznania się. Próbuje pokazać źródła zawodności i chwiejności intuicyjnych aktów przyznania się, a tym

¹ Praca naukowa finansowana z programu Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego pod nazwą „Narodowy Program Rozwoju Humanistyki” w latach 2011-2013.



samym wykazujemy konieczność instytucjonalnej regulacji przyznania się (uwzględniania interpretacji prawnej), szczególnie wówczas, gdy chodzi o czynny moralnie naganne o znacznej wadze.

Przyznanie się do wykonania pewnego czynu jest szczególną czynnością mowy, która wywołuje skutki przede wszystkim w samym mówiącym, ponieważ zawiera zmianę jego samookreślenia i zazwyczaj pociąga za sobą zobowiązania do uwzględniania jakości i wartości swego czynu w sądach o własnym działaniu i sobie samym. Ta normatywna funkcja przyznania się sprawia, że jest ono trudne, nawet jeśli czyny, do których się przyznajemy, nie są szczególnie drastyczne. Już samo związanie podmiotu z czynem zawiera pewną trudną do anulowania identyfikację, która wystawia sprawcę na ocenę. Naturalny lęk przed przyznaniem sprawia, że sprawcy przyznają się czasem do czynu w sensie materialnym – uznają, że spowodowali pewien stan rzeczy, lecz nie uznają własnej głębszej podmiotowości z tym czynem związanej, a tym samym nie podejmują poważnie problemu odpowiedzialności. Wydaje się, że treść przyznania redukuje się w tym przypadku do samej treści czynu i przyczynowej relacji pomiędzy tym czynem i *p e w n y m* podmiotem. Jednak ten podmiot nie jest dokładnie tym samym, co podmiot, który się przyznaje, nawet jeśli są tą samą osobą. W przypadku tak ważnego aktu, jakim jest przyznanie się, oczekujemy więcej niż przygodnej tożsamości sprawcy i przyznającego się. Działamy jako podmioty świadome tego, co robimy, i biorące za to odpowiedzialność, dlatego przyznając się do czynu, przyznajemy się zarazem do unikającej – z tym tylko czynem związanej – świadomości i samowiedzy. Tę świadomość można nazwać wewnętrznym uznaniem własnego czynu.

1. PRZYPADK FINNEYA

Powyżej zasygnalizowana została trudność związana z wewnętrznym uznaniem czynu. Zanim jednak podmiot zmierzy się z tą trudnością, musi wiedzieć, *d o c z e g o* się przyznaje. Przyznanie się powinno obejmować całkowitą treść danego czynu, niełatwo jednak powiedzieć, jaka jest ta treść. Rozważmy przykład: John L. Austin w pracy *Prośba o wybaczenie* analizuje intrygującą sprawę sądową. Oskarżony noszący nazwisko Finney był pielęgniarzem w zakładzie dla umysłowo chorych². „Mając pod opieką chorego,

² J.L. Austin, *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1993, s. 262-266.

który brał kąpiel, odkręcił gorącą wodę, co spowodowało poparzenie, które doprowadziło do śmierci chorego³. Finney przyznał się do omyłki polegającej na odkręceniu kurka z gorącą wodą, wywołanej odwróceniem uwagi przez innego pielęgniarza. Finneyowi postawiono zarzut spowodowania śmierci (*manslaughter*)⁴. Argumentacja obrony polegała na zbiciu zarzutu o lekkomyślność karalną (*culpabale negligence*) i próbie dowiedzenia, że śmierć pacjenta była wynikiem wypadku. Sąd uznał, że Finney nie dopuścił się rażącego niedbalstwa ani rażącej lekkomyślności, lecz niedbalstwa (*inadvertence*)⁵, i wydał wyrok uniewinniający.

Sytuacja, w jakiej znalazł się Finney, wymaga analizy następujących składowych jego czynu: (1) czyn rozumiany jako fizyczny opis czynności; (2) minimalna potoczna interpretacja czynu; oznaczmy ją A_p – czyn rozumiany potocznie, intuicyjnie; (3) czyn kwalifikowany w sensie prawnym; oznaczmy go A_k , który może przyjąć dwie wartości: A_{k1} – czyn kwalifikowany przez prokuraturę (oskarżenie) i A_{k2} – czyn kwalifikowany przez sąd.

Interesujące nas pytanie: „Do czego może przyznać się oskarżony w procesie karnym?” dotyczy przede wszystkim różnicy między A_p i A_k . Pewną minimalną wartość A_p można nazwać – idąc za Johnem Searlem – nagim faktem (*brute fact*); A_k z kolei jest faktem instytucjonalnym (*institutional fact*), którego szczególnym przypadkiem jest fakt prawny (*legal fact*)⁶. Upraszczając, można powiedzieć, że fakt nagi to zdarzenie zachodzące niezależnie od interpretatora. Fakt instytucjonalny jest od niego zależny. W tym przypadku nagim faktem jest odkręcenie wody z kranu przy wannie, w której znajduje się pacjent, oraz pewne okoliczności tego czynu – np. odwrócenie uwagi. Faktem instytucjonalnym, w szczególności prawnym, jest kwalifikacja czynu i tego właśnie dotyczy opisany spór sądowy.

Oskarżony (np. Finney) może zatem przyznać się do danej czynności w sensie nagiego faktu, ale przyznanie się do aktu kwalifikowanego wyma-

³ Tamże, s. 262.

⁴ Polski przekład nieprecyzyjnie oddaje ten zarzut jako „zabójstwo”, które z definicji jest czynem umyślnym. W prawie angielskim, *manslaughter* to nie tyle zabójstwo, ile na przykład spowodowanie śmierci. Przy tak postawionym zarzucie zapewne brzmiał on *involuntary manslaughter*, jednym ze znamion czynu jest rażące niedbalstwo (*gross negligence*) bądź lekkomyślność (*recklessness*). Zatem w rozważaniach o tym przypadku odwołujemy się do tekstu oryginalnego: J.L. Austin, *A Plea for Excuses*, w: *Philosophical Papers*, red. J.O. Urmson, G.J. Warnock, Oxford 1970, s. 195-197. Por. *Oxford Dictionary of Law*, Oxford 2006, s. 330.

⁵ Słowo to może również oznaczać nieuwagę.

⁶ Terminy te są autorstwa J. Searle’a, zob. tenże, *The Construction of Social Reality*, New York 1995; tenże, *Making the Social World*, Oxford 2010.

gałoby już założenia znacznych kompetencji prawnych⁷. Kwalifikacja prawna zawiera elementy ocenne (np. pojęcie rażący, ‘*gross*’). Nie ma tu jednak miejsca dla swobodnej, tj. nieskrepowanej oceny. Sąd bowiem związany jest definicjami kodeksowymi, orzecznictwem, precedensami. Należy też wziąć pod uwagę rozwój doktryny i wpływ koncepcji filozoficznych. Ponadto podstawy kwalifikacji prawnej mają charakter dynamiczny: prawo się zmienia, nawarstwiają się interpretacje w przypadkach podobnych.

Przyznanie się do winy dotyczyć powinno pewnej koniunkcji: nagi fakt i fakt kwalifikowany. Jednak podmiot (Finney) może przyznać się tylko do A_p (włania gorącej wody) lub do A_{k1} (włania gorącej wody i spowodowania śmierci). W omawianym przypadku Finney przyznał się do A_p , ale odrzucił A_{k1} . Gdyby przyznał się do A_{k1} , proces byłby zbędny, ponieważ nie byłoby potrzeby ustalania odpowiedzialności. Ważne jest to, że dalszym krokiem jest postępowanie sądowe, w którym zachodzą dwie możliwości: (1) $A_{k1} = A_{k2}$ – sąd uznaje kwalifikację prokuratury; (2) $A_{k1} \neq A_{k2}$ – sąd nie uznaje kwalifikacji prokuratury, np. zmieniając kwalifikację czynu – jak w przypadku Finneya, z zabójstwa (*manslaughter*) na wypadek (*accident*). Istota postępowania sądowego dotyczy przejścia od A_{k1} do A_{k2} , ponieważ A_p nie jest kwestionowany przez żadną stronę⁸.

W postępowaniu karnym, takim jak sprawa Finneya, występują strony, które dążą do pewnych celów:

1. Prokuratura (oskarżenie) dąży do zrównania A_{k1} z A_{k2} . Sukces prokuratury ma postać $A_{k1} = A_{k2}$, tj. sąd uznaje kwalifikację czynu i postawiony oskarżonemu zarzut.
2. Oskarżony/obrona dążą do osiągnięcia celu: $A_{k1} \neq A_{k2}$. Mamy tu dwie możliwości:
 - a) $A_{k2} = \sim A_p$ – co oznacza niewinnienie, tj. odpowiedzialność S (mówiący, w tym przypadku Finney) za A nie została udowodniona.
 - b) $A_{k2} \neq A_{k1}$ – sąd zmienia kwalifikację czynu, w przypadku Finneya – nie rażące zaniedbanie (*gross negligence*), lecz wypadek (*accident*).

Konstytucja przyznania się do czynu w rozumieniu prawa zakłada wiele warunków stricte prawnych. Decydującą rolę odgrywa kwalifikacja prawna czynu. Hipotetycznie możemy wyobrazić sobie sytuację, w której oskarżony przyznaje się do niepopelnionego czynu, a nawet do udziału sprawczego

⁷ W polskim systemie prawnym możliwe jest również przyznanie się częściowe, np. przyznaje się do uderzenia kogoś w głowę, ale nie do zamiaru pozbawienia go życia.

⁸ Teoretycznie możliwa jest sytuacja, w której podmiot nie przyznałby się do A_p , ale nadal miałby status oskarżonego, tak jednak nie było w analizowanym przypadku.

w wydarzeniu, które nigdy nie miało miejsca, i zostaje prawomocnie skazany. Chodzi tu bowiem o to, że w przypadku wypowiedzi w sytuacji prawnej, takiej jak proces karny, decydującą rolę odgrywa kwalifikacja prawna, a nie potoczna czy tym bardziej nagi fakt.

Warto również zwrócić uwagę na szczególny rodzaj racjonalności podmiotu zakładanej w sytuacjach prawnych. Poza przypadkami stwierdzonej niepoczytalności czy ubezwłasnowolnienia zakłada się, że podmiot jest racjonalny i ma zdolność racjonalnego działania i rozpoznawania dokonywanych czynów i ich konsekwencji. Racjonalność podmiotu wiąże się z kwestią szczerości wypowiedzi, choćby dlatego, że racjonalny podmiot może wykonywać akt mowy taki, jak przyznanie się szczerze bądź nieszczerze⁹. Rozpoznanie konsekwencji czynu może prowadzić do odrębnego od przyznania się aktu mowy, do skruchy¹⁰.

Przyznanie się w sytuacji prawnej winno mieć pewne podstawy. Wymienić trzeba następujące: (1) Sam fakt oskarżenia; nie można bowiem przyznać się, nie będąc oskarżonym¹¹. (2) Fakt, że sąd uznaje, iż oskarżony ma wystarczającą wiedzę, by dokonać przyznania się. Naturalnie w trakcie procesu może okazać się, że jej nie ma (bo czyn przedmiotowy popełnił ktoś inny, itp.), ale przyznanie się jest faktem, choć w świetle dalszego postępowania ma zupełnie inne skutki prawne. (3) Sprawstwo bądź współsprawstwo wynika z postępowania dowodowego. Inaczej mówiąc, zachodzi obiektywna relacja podmiotu do czynu (sprawstwo). W sytuacji prawnej należy rozpatrywać ją w świetle definicji „prawdy materialnej (obiektywnej)”. Na przykład w polskim kodeksie karnym jest ona definiowana jako to, co wynika z postępowania przygotowawczego i zebranych dowodów¹². Czy warunkiem fortun-

⁹ Przyznanie się jest aktem illokucyjnym (aktem mowy). W teorii aktów mowy Searle'a i Vandervekena nieszczerłość definiowana jest jako typowy przykład wadliwości aktu mowy. Zob. J. Searle, D. Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge 1985, s. 21-23. Wydaje się jednak, że nieszczerze przyznanie się do winy nie unieważnia go, tj. pozostaje ono przyznaniem się i ma konsekwencje prawne. Szczerość wypowiedzi w kontekście prawnym w zasadzie nie odgrywa większej roli, ponieważ nie ma wpływu na konsekwencje prawne. O przyznaniu się rozumianym jako akt illokucyjny będzie mowa w paragrafie 3.

¹⁰ Skrucha jako akt illokucyjny jest silnie związana z przyznaniem się S do A_p poprzez to, co Searle i Vanderveken nazywają „zobowiązaniem illokucyjnym” (*illocutionary commitment*). Zachodzi ono wtedy, gdy wykonując akt illokucyjny A1 mówiący (S) jest zobowiązany (*committed*) do wykonania aktu illokucyjnego A2. W przypadku Finneya akt skruchy (A1) „zobowiązuje” czy też raczej pociąga za sobą wykonanie innego aktu illokucyjnego, tj. przyznania się (A2). Nie można bowiem wyrażać skruchy, nie przyznając się jednocześnie do popełnienia danego czynu.

¹¹ Podejrzany może wprawdzie przyznać się już w postępowaniu przygotowawczym (tzw. „dochodzenie”, prowadzone przez policję), ale sąd i tak zada mu pytanie: czy przyznaje się do winy, na rozprawie, ponieważ wynika to procedury procesowej.

¹² *Kodeks karny*: art. 2 § 2: „Podstawę wszelkich rozstrzygnięć powinny stanowić prawdziwe ustalenia faktyczne”.

nego przyznania się jest „realne sprawstwo”, co można by rozumieć jako obiektywne przyczynienie się do rzeczoności czynu? Po pierwsze, „sprawstwo” jest konstruktem prawnym, opartym na wiedzy o faktach, ale nie jest tu warunkiem koniecznym. Ważniejsze wydaje się przypisanie faktycznego sprawstwa (oskarżenie o realne sprawstwo). Warto podkreślić, że czynem może być też zaniechanie działania, co jest szczególnie istotne w przypadku Finneya i przypisywanego mu niedbalstwa (*negligence*).

Finney przyznał się do wykonania czynności, którą sąd zakwalifikował jako niedbalstwo (*negligence*). Zatem nie przypisał oskarżonemu zamiaru popełnienia przestępstwa, tj. intencjonalnego wyrządzenia szkody pacjentowi, która doprowadziła do jego śmierci. Podkreślmy, że ustalenie zamiaru przestępczego (określanego w prawie angielskim jako *mens rea*) to proces oparty na badaniu dowodów i zebranej wiedzy o faktach. Zatem zamiar w sensie prawnym jest konstruktem, nie zaś realnym stanem psychicznym podsądnego.

2. PRYZNANIE SIĘ JAKO ILLOKUCJA

Jak pokazał przypadek Finneya, przyznanie się dotyczy czynu zinterpretowanego, w szczególności zinterpretowanego prawnie. Taka interpretacja nie jest nigdy trywialna. Trudności związane z przyznaniem rodzą się nie tylko z własności czynu (jego struktury intencjonalnej będącej podstawą kwalifikacji), lecz również z samych własności przyznawania się jako pewnej czynności mowy. Zasygnalizowany wyżej problem można wyrazić językiem teorii czynności mowy Searle’a, mianowicie jako problem warunków fortunności czynności mowy zwanej przyznaniem się. Najprostsza rekonstrukcja tych warunków byłaby następująca:

1. Moc illokucyjna: przyznanie się do uczynienia A.
2. Cel illokucyjny: asertyw.
3. Warunek szczerościowy: typowy dla asertywów. Niespełnienie tego warunku wywołuje udany (*successful*), ale wadliwy (*defective*) asertyw.
4. Status mówiącego: nieistotny.
5. Warunki przygotowawcze: takie, jak w innych asertywach. Najważniejszy polega na tym, że mówiący ma podstawy (wiedzę), by twierdzić, że uczynił A.
6. Dodatkowe warunki przygotowawcze odróżniające przyznanie się od innych asertywów: (1) stan rzeczy opisany w treści propozycjonalnej

(A) jest czymś złym, niekorzystnym, itp. (2) stan rzeczy ma pewien związek z mówiącym.

Poza standardowym przyznaniem się (*admit*) mamy akt mocniejszy, mianowicie wyznanie (*confess*), obejmujący wyraźniej samozobowiązanie się podmiotu, wzięcie na siebie odpowiedzialności¹³ oraz aktywny stosunek do samego aktu przyznania. Te trzy składniki należałoby dodatkowo uwzględnić na liście warunków przygotowawczych wyznania. Jednak ostatni z wymienionych, mianowicie akt odniesienia do własnego przyznania, nie musi być *explicite* spełniony. Pojawia się on zupełnie otwarcie dopiero wówczas, gdy przyznanie następuje w kontekście prawnym. Tu bowiem zazwyczaj jest konsekwencją odpowiedzi na pytanie: „Czy oskarżony przyznaje się do winy?” (w procesie karnym). Pytanie zmusza do podjęcia dodatkowej decyzji związanej z binarną opozycją winny-niewinny, podczas gdy zwykle uznanie, że się coś zrobiło, może się bez tej decyzji obyć, pozostawiając przyznanie się w stanie nieokreślonej mocy i stopnia. Analiza przyznania się w kontekście prawnym (prawny akt mowy) wygląda zatem następująco:

1. Moc illokucyjna: przyznanie się do winy.
2. Cel illokucyjny: deklaratyw, który zmienia sytuację prawną oskarżonego.
3. Warunek szczerociowy: nieistotny¹⁴.
4. Status mówiącego: oskarżony (uzupełniającymi warunkami, które same są czynnościami mowy, są: o s w i a d c z e n i e: zdolność do czynności prawnych, pełnoletniość; (b2) z e z n a n i e: zdolność do czynności prawnych, pełnoletniość; ponadto status świadka; (b3) w y j a s n i e n i a: zdolność do czynności prawnych, pełnoletniość.
5. Warunki przygotowawcze: rozprawa karna; sformułowany akt oskarżenia; spełnione wymogi proceduralne; stan oskarżenia.
6. Dodatkowe warunki przygotowawcze: ściśle zdefiniowane, ograniczające się do potwierdzenia (tj. przyjęcia odpowiedzialności karnej) lub zaprzeczenia, czyli niezgody na poniesienie odpowiedzialności¹⁵.

¹³ J. Searle, D. Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, s. 189-190.

¹⁴ Jak już wspomnieliśmy, wydaje się, że szczerść bądź nieszczerść w wypowiedziach dokonywanych w sytuacjach prawnych przyznania się ma znaczenie drugorzędne.

¹⁵ Odrębną kwestią pozostaje to, czy i w jakich warunkach przyznanie się w sytuacji prawnej mogłoby być nieudane (*unsuccessful*), tj. nie być przyznaniem się do winy. Z zarysowanych tu warunków wynika, że mogłoby do tego dojść przy niespełnieniu wymogów proceduralnych określonych przez prawo. W skrajnym przypadku oskarżony może przyznać się do czynu niepełnionego, a nawet do czynu, do którego nigdy nie doszło. W terminologii teorii aktów mowy Searle'a

Z podanych wyżej warunków (dla obu wersji przyznania) wynika wiele trudnych problemów teoretycznych. Można je uporządkować następująco:

Aspekt działania	Problem
Sformułowanie „uczynienie A”	Problem konstytucji czynu. Kiedy wolno powiedzieć, że dokonano się takiego a takiego czynu?
Przyznający się wykonuje asertyw	Zakłada się tu z reguły zwykle kompetencje racjonalnego podmiotu. Na czym polega racjonalność działania i podmiotu działania? ¹⁶
Czyn, do którego się przyznajemy, ma być w jakiś sposób zły czy niepożądany.	Jaka jest fortunność i wartość przyznania się, jeśli czyn jest zły w oczach mówiącego, lecz nie słuchacza lub odwrotnie. Taka sytuacja zakłada społeczne uzgodnienie wartości różnych dóbr, co stanowi osobny problem.
Czyn musi mieć obiektywny związek z tym, który się przyznaje. Najlepszym sposobem wyznaczenia tego związku jest śledzenie relacji przyczynowej.	Jakie obiekty są biegunami tej relacji? Czyny w odróżnieniu od fizycznych zdarzeń mają charakter intencjonalny. Jak wiele treści intencjonalnej wchodzi w relację przyczynową z podmiotem?

Ten bardzo pobieżny przegląd trudności zwykłego przyznania się trzeba uzupełnić specyficznymi trudnościami związanymi z odpowiednimi czynnościami prawnymi. Wchodzi tu w grę wiele warunków uściślających, które same – jako osobne czynności mowy – wymagają sformułowania nietrywialnych warunków fortunności i poprawności: oświadczenie, zeznanie, wyjaśnienie, oskarżenie. Do niektórych z tych trudności odniesiemy się w dalszej części tego artykułu.

i Vandervekena byłoby to naruszenie warunków treści propozycjonalnej, czyli zdanie wypowiedziane z mocą illokucyjną deklaratywu odnosiłoby się do zdarzenia, w którym oskarżony nie brał udziału, lub do zdarzenia, które nie miało miejsca. Zatem, według tej teorii, byłby to nieudany akt mowy. Jednak, wydaje się, że jest to pewne niedopatrzenie, a zarazem słabość tej koncepcji. Autorzy nie biorą bowiem pod uwagę decydującej w prawnych aktach mowy roli wymogów proceduralnych, których spełnienie wystarcza do udanego przyznania się. Z tego powodu przy nieprawym przyznaniu się (*admit*) warunki dotyczące treści propozycjonalnej odgrywają rolę decydującą o jego powodzeniu, natomiast nie wymieniamy ich przy przyznawaniu się w kontekście prawnym.

¹⁶ Jest pewną cechą filozofii Searle’a, że porusza się niejako w centralnych, otwartych dla zdrowego rozsądku, zakresach badanych zjawisk. Tymczasem czynniki, które sprawiają, że możemy mieć i wyrażać przekonania i stwierdzenia są w całym swym zakresie dalekie od oczywistości czy pojęciowej ostrości.

3. SPRAWSTWO I PRZYCZYNOWOŚĆ

Wyszliśmy z założenia, że nie można przyznać się do działania, które nie jest *c z y n e m* – to, do czego się przyznajemy, ma treść intencjonalną i nie da się zredukować do opisu fizycznego. Jak już wspomnieliśmy, relacja podmiotu do czynu jest bogatsza niż tylko przypisanie działania do podmiotu. Tradycyjnie ta bogatsza relacja opisywana była przez odniesienie do woli lub chcenia. Jednak powyższe założenie nie było wcale powszechnie podzielane: w czasach dominującego w psychologii behawioryzmu próbowano je podważać, wychodząc z założenia, że również wola powinna dać się sprowadzić do przyczynowych aspektów działania. Dążono do wyeliminowania woli na rzecz skomplikowanego łuku odruchowego łączącego bodźce z działaniem. Wydawało się, że jedynie proste przełożenie aktu woli na ruch fizyczny daje wiarygodną interpretację relacji „mój czyn”. Jednak w tradycji behawiorystycznej nie sposób było wyjaśnić czegoś tak prostego, jak ruch spontaniczny. W związku z tym musiał być on interpretowany jako swoista anomalia. Prawdziwie spontaniczny ruch pojawiałyby się mianowicie w patologicznym przypadku zwanym apraksją. W normalnych przypadkach byłby on wynikiem działania łuku odruchowego. Wniosek taki jest dziwaczny – trzeba raczej uznać realność ruchu dowolnego i zrezygnować z założenia głoszącego, że stosunek działającej istoty do otoczenia da się sprowadzić do stosunku systemu nerwowego do bodźców¹⁷. Oczywiście sama krytyka behawioryzmu nie jest jeszcze rozwiązaniem problemu. Jeśli mamy poważnie traktować czynności spontaniczne, musimy jednak starać się podać ich wyjaśnienie odwołujące się jakoś do układu nerwowego. Jeśli nie wystarczy do tego hipoteza o łuku odruchowym, to należy szukać subtelniejszej teorii. Nawet jeśli zgodzimy się z krytykiem behawioryzmu (w wersji Pawłowa) Erwinem Strausem, że podmiotem czynności spontanicznej jest cała istota ludzka, a nie jej mózg, to wiedza o mózgu (i innych podsystemach ludzkiego podmiotu, jak narządy zmysłów) powinna w jakiejś mierze wyjaśniać, jak podmiot może zarazem generować i kontrolować ruch spontaniczny.

W bieżącej literaturze filozoficznej wciąż prowadzi się dyskusję na temat warunków, jakie musi spełnić czynność, by z jednej strony była przedmiotem kontroli (co zakłada ścisły opis w kategoriach przyczynowych), a z drugiej strony, by można ją było uznać za rzeczywiste działanie podmiotu (a nie tylko proces w organizmie). Analogicznie do dawniejszej dyskusji o ruchu spontanicznym dyskutuje się obecnie różne przypadki apraksji, w tym problem

¹⁷ E. Straus, *Phenomenological Psychology (Selected Papers)*, London 1966, s. 199-200.

słabej woli. Są one źródłem paradoksu polegającego na tym, że działanie, które jest oparte na zaakceptowanych przez działającego racjach i znajduje się w fazie wykonania (wszystkie warunki wykonania są spełnione), mimo wszystko nie jest wykonane, lecz zostaje wyparte przez inne działanie¹⁸. Tym, co czyni z apraksji, *resp.* słabej woli, zagadkę, jest fakt, że owo wyparcie pierwszego działania przez drugie nie zawiera żadnego aktu o d w o ł a n i a pierwszego działania – żadnej wykrywalnej rezygnacji z jego wykonania.

Są dwa sposoby uniknięcia paradoksu apraksji, *resp.* słabej woli¹⁹. Pierwszy pochodzi od Kanta i polega na tym, że działanie normy obejmuje cały akt zdecydowania na działanie – razem z tym polem wyboru, w obrębie którego powstaje paradoks²⁰. Jest to swoista ucieczka od paradoksu w kierunku specyficznego celu moralnego zakorzenionego w transcendentálnych określeniach dobra i racjonalności. Drugi sposób uniknięcia paradoksu zmierza niejako w przeciwnym kierunku. Polega na tym, by opisać obie czynności w kategoriach przyczynowych i pokazać, dlaczego jedna przyczynowo przeważała nad drugą. Kantowskie rozwiązanie budziło wątpliwości za sprawą skrajnie racjonalistycznych i transcendentalistycznych założeń, rozwiązanie naturalistyczne ignoruje z kolei intencjonalną stronę działania. Tymczasem apraksja podlega naturalistycznej redukcji tylko w tych nielicznych przypadkach, kiedy występuje na skutek uszkodzenia organizmu; rozwiązanie naturalistyczne nie pomaga nam zrozumieć naturalnego (niepatologicznego) mechanizmu słabej woli. Apraksja nie polega na redukcji intencjonalności, lecz zachodzi właśnie w obrębie intencjonalnej struktury działania. Zastąpienie planowanego (rozpoczętego) działania przez inne jest problemem pojęciowym i logicznym – w jaki sposób można n i e d z i a ł a ć na podstawie uznanych racji (przy założeniu, że wszystkie inne składniki działania są na miejscu).

Obserwacja przykładów apraksji, *resp.* słabej woli, prowadzi niektórych autorów do rozwiązań dualistycznych opartych na przekonaniu, że muszą istnieć dwa systemy odpowiedzialne za kształtowanie działania; pierwszy od-

¹⁸ Słowo „apraksja” może sugerować, że chodzi tu przede wszystkim o przypadki patologiczne (ruchy mimowolne związane z uszkodzeniami neurologicznymi) umiarkowanie interesujące z punktu widzenia filozoficznej kwestii przyznania. Jednak analogiczny paradoks cechuje powszednie i doniosłe praktycznie doświadczenia słabej woli.

¹⁹ Zob. poświęconą tej dyskusji w antologię pod redakcją J. Hołówki, *Filozofia moralności*, Warszawa 1997.

²⁰ „Mieć przekonanie normatywne to nie tylko uznawać je za trafne, ale także twierdzić, że to, co przekonanie to charakteryzuje, powinno mieć miejsce dzięki temu, że ktoś kto może zdecydować, co robić, właśnie to wybierze”, P. Łuków, *Kanta odkrycie normatywności*, „Diametros” nr 1 (2004), s. 2.

powiada za formułowanie celu, drugi za kontrolę ruchu²¹. Jest to zasadniczy podział w obrębie intencjonalności działania, którego nie da się usunąć za pomocą naturalistycznej redukcji, choć niewątpliwie można badać jego stopniowe powstawanie w rozwoju poznawczym człowieka. Innymi podziałami, które mają wpływ na treść aktu przyznania się, są wiedza o własnym działaniu, *resp.* świadomość własnego działania, oraz podmiotowość tego działania.

Już z powyższej pobieżnej analizy związku pomiędzy sprawcą i działaniem wynika, że sformułowanie warunków poprawnego przyznania się musi się zmierzyć z trzema pytaniami: (1) Co zostało uczynione? (2) Co wiedział o swym działaniu jego wykonawca? (3) Jak dalece działanie było jego własnym działaniem? Dopiero po uzyskaniu odpowiedzi na te pytania w odniesieniu do danego czynu możemy określić, czy mamy do czynienia z fortunnym i niewadliwym aktem przyznania się. W powyższym paragrafie, a także w paragrafie o sprawie Finneya, poczyniliśmy kilka uwag na temat pytania pierwszego. W szczególności przedstawiliśmy tezę, że ze względu na związek pomiędzy celowością i strukturą działania (całość i części działania) jego naturalizacja jest niemożliwa z zasady. Jednak pytania (2) i (3) okazują się często jeszcze ważniejsze – to one decydują, czy w danym przypadku można uznać (akt) i właściwie zrozumieć (treść) czyjeś przyznanie. Na przykład świadomość własnego czynu jest w dużej mierze autonomicznym źródłem przyznawania się – niezależnie od treści działania. Przyznajemy się na przykład do niesamodzielnych składników czynu; również z ich powodu mogą nas dręczyć wyrzuty sumienia, możemy się skłaniać do przyznania się i prośby o wybaczenie. Wiemy, że niepożądane, choć niesamodzielne, składowe naszego czynu są w nim obecne, nawet jeśli nasze ogólne zamiary są przez nas samych akceptowane. Od tej świadomości i celów działania trzeba odróżnić podmiotowość działania. Ta ostatnia jest w istocie jeszcze bardziej centralna i decydująca o potrzebie przyznania się. Można powiedzieć, że przypisanie czynu samemu sobie jest ostatecznym rezultatem każdej analizy czynu – nawet najbardziej nieznaczne jego składowe (jak zetknięcie się z inną osobą podczas poruszania się w zatłoczonym pomieszczeniu) skłaniają do przeprosin, nie dlatego, że same czyny są specjalnie ważne, lecz dlatego, że to ja sam wpadłem na kogoś. W następnych paragrafach zajmiemy się właśnie pytaniami 2 i 3: świadomością i podmiotowością działania.

²¹ Zob. J. Proust, *Perceiving Intentions*, w: *Agency and Awareness. Issues in Philosophy and Psychology*, ed. J. Roessler, N. Eilan, Oxford 2003, s. 307-311. Zob. J. Roessler, N. Eilan, *Agency and Awareness. Mechanisms and Epistemology*, w: *Agency and Awareness*, s. 18.

4. ŚWIADOMOŚĆ WŁASNEGO DZIAŁANIA

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że innym osobom przypisujemy czyny na podstawie obserwacji. W istocie jednak musimy zakładać coś o relacji wewnętrznej pomiędzy działającymi i ich czynami. Przypisujemy im świadomość własnego działania. To przypisanie nie jest jednak hipotezą teoretyczną, która podlega weryfikacji. Należy raczej do nigdy nieweryfikowanego tła naszych interakcji. Jedynie w spekulacjach filozofów i pisarzy znajdziemy warianty rzeczywistości, w których ktoś działający po ludzku okazuje się robotem lub innym nieludzkim osobnikiem. Działamy na podstawie założenia, że mamy do czynienia z ludzkimi podmiotami, a jedyną wskazówką, jaką tu mamy, jest nasza własna samoświadomość towarzysząca naszym własnym działaniom. Jednak, jak zauważył Louis Bermúdez²², wywołując swą diagnozą interesującą dyskusję, ta samoświadomość jest paradoksalna. Paradoks polega na tym, że przypisując sobie cele, intencje, postanowienia i inne składniki działania, musimy umieć te wszystkie elementy powiązać treściowo, co stanowi swego rodzaju osiągnięcie intelektualne niemożliwe bez opanowania pewnych praktyk językowych. Praktyki te związane są w szczególności z umiejętnością wypowiedzenia zdań w pierwszej osobie liczby pojedynczej. Umiejętność ta nie jest banalna, rozwija się dość długo i wymaga ciągłych korekt ze strony innych użytkowników języka. To jednak, że w ogóle powstaje tu jakaś osobna, spójna praktyka językowa, zależne jest od pewnego wewnętrznego stanu, który praktyka ta ma wyrazić, *resp.* regulować (Bermúdez pisze o posiadaniu myśli w pierwszej osobie). W przeciwnym razie nie byłoby żadnych podstaw do uczenia się i modyfikowania praktyki mówienia o sobie, przypisywania s o b i e myśli, cech, postaw i czynów. Ów wewnętrzny stan nie może być zatem produktem praktyk językowych. Jednak z drugiej strony jest czymś zbyt złożonym, by ukonstytuować się bez udziału języka – wysoce wątpliwe jest to, czy potrafilibyśmy bez języka wyrażać złożone pragnienia, myśli, zamiary, protesty itd., a nawet to, czy w ogóle moglibyśmy je mieć.

Zdaniem Bermúdeza, właściwym sposobem uniknięcia kolistości w wyjaśnieniu samoświadomości jest rezygnacja z założenia, że zdolności językowe są konstytutywne dla konstytucji samoświadomości, a tym samym do przypisania sobie stanów wewnętrznych, w tym intencji, zamiarów i innych intencjonalnych składników działania, słowem tego wszystkiego, co ujmuje się angielskim słowem *agency* i co trudno równie zwięźle ująć po polsku.

Rozwiązanie Bermúdeza polega na tym, by najpierw dowieść istnienia złożonych treści niepojęciowych, a następnie związać samoświadomość

²² J.L. Bermúdez, *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge 1998.

działającego podmiotu z tymi właśnie treściami zamiast z treściami językowymi (pojęciowymi). Należy więc przedstawić samoświadomość podmiotów jako specjalną intencję komunikacyjną, a tę z kolei wyjaśnić, powołując się na treść niepojęciową związaną z daną komunikacją. Rozumowanie Bermúdeza jest następujące; zaczyna od prowizorycznej definicji:

Wypowiadający „ja” odnosi się do siebie, kiedy wypowiada „ja” z pełnym zrozumieniem jednostkowej reguły samoodnoszenia mówiącej, że „ja” odnosi się do wypowiadającego oraz posiadając trójczłonową intencję: (a) by odbiorca komunikatu zwrócił uwagę na nadawcę komunikatu; (b) by odbiorca komunikatu uświadamiał sobie intencję nadawcy komunikatu, (c) by odbiorca komunikatu zwrócił uwagę na nadawcę komunikatu; (d) by świadomość wspomniana w (b) była częścią wyjaśnienia tego, że odbiorca komunikatu zwrócił uwagę na nadawcę komunikatu²³.

Problem z tą definicją polega na tym, że zwykle mówiący nie chce zwracać uwagi na mówiącego dane słowa, tylko na siebie. Zatem właściwe sformułowanie warunku wymaga podstawienia w punktach (a) do (c) wszędzie w miejsce wyrażenia „nadawca komunikatu” wyrażenie „niego/ /jego”. Aby w pełni uzasadnić to podstawienie, trzeba wskazać taką treść niepojęciową należącą do samego siebie (np. związaną z własnym stanem psychicznym), co do której nadawca komunikatu mógłby chcieć, by odbiorca komunikatu zwrócił na to coś uwagę. Stan ten musiałby być oczywiście dostępny odbiorcy komunikatu. Powstaje jednak pytanie, czy istnieją takie zasoby treści niepojęciowych, które mogą spełnić ten warunek. Jeśli chodzi o proste podzielenie kierunku widzenia czy synchronizacji ruchowej uczestników interakcji, to nie spełniają one tego warunku, ponieważ dana treść nie wskazuje tu ściśle na inne podmioty, a jedynie na pewną wspólnie dostrzeganą własność świata. Trzeba natomiast, by podmiot był świadomy siebie jako możliwego przedmiotu czyjejś uwagi. Materiał jest tu, zdaniem Bermúdeza, dostarczony przez propriocepcję, która wystarczy do spełnienia warunku (a). Trudniej jest spełnić warunek (b), ponieważ mamy tu iterację stanów psychicznych. Polega ona na tym, że dany stan psychiczny zachodzi, ponieważ zachodzi inny stan psychiczny, który ma tę samą właściwość, tzn. zachodzi dlatego, że zachodzi inny. Aby wyjaśnienie Bermúdeza było trafne, trzeba, by istniał bazowy, nieiteratywny stan, np. propriocepcja. Jednak trzeba tu ponowić pytanie: Czy mamy niepojęciowe (niezwiązane z językiem) zasoby poznawcze pozwalające na bycie w nieiteratywnych stanach psychicznych?

Poszukując odpowiedzi, Bermúdez dokonuje następującej analizy zachowania komunikacyjnego małego dziecka. Powiedzmy, że dziecko ma po-

²³ Tamże, s. 282-283.

ciągnąć zabawkę za sznurek, lecz ten nie jest przywiązany do zabawki i pociągnięcie się nie udaje. Jednak oczekując sukcesu, w czasie wykonywania ruchu patrzy ma matkę, która patrzy na działanie dziecka. Bermúdez proponuje następującą parafrazę wchodzących tu w grę intencji komunikacyjnych.

1. Dziecko stwierdza, „Mama chce, żebym spojrzała tam, gdzie ona patrzy” (pierwszoosobowa treść zanurzona w iteracji pierwszego rzędu).
2. Dziecko stwierdza, „Udało mi się zrobić to, co miałem zrobić”.
3. Dziecko stwierdza „Mama stwierdza, że udało mi się zrobić to, co miałem zrobić”.
4. Dziecko ma na myśli (*intends*) „Mama jest zadowolona, kiedy stwierdza, że udało mi się zrobić to, co miałem zrobić”²⁴.

To ostatnie jest już iteracją drugiego stopnia (rzędu), co – zdaniem Bermúdeza – dowodzi tezy, że dysponujemy niezależnymi od języka zasobami pozwalającymi budować złożone stany intencjonalne (stany iteratywne nadbudowane nad nieiteratywnymi). Jeśli Bermúdez ma rację²⁵, to samoświadomość byłaby w jakiejś mierze nośnikiem czy gwarantem podmiotowego sprawstwa (*agency*). Można by powiedzieć, że to, co robimy, wykonując jakieś działanie, jest jednocześnie działaniem wobec innych. Intencje komunikacyjne są wbudowane w działanie, zatem przyznanie się do własnego czynu jest tylko wyrażeniem tego, co w istocie od początku w czynie się znajduje. Nie wymaga osobnego, analitycznego aktu wydobywającego prawdę o własnym czynie. Świadomość będąca nośnikiem tej prawdy jest bowiem częścią samej zdolności do działania.

Jednak tak zarysowane rozwiązanie nie jest wcale pewne. Po pierwsze, jeśli świadomość działającego jest tak ściśle związana z intencjami komunikacyjnymi, jak to sobie wyobraża Bermúdez, to cała konstrukcja przyznania się może być po prostu konstruktem społecznym. I zapewne do j a k i e g o s t o p n i a nim jest – uczymy się w praktyce społecznej, co podpada pod obowiązek przyznawania oraz jakie relacje wiążące nas z czynem i jaka wiedza są konieczne i wystarczające dla aktu przyznania się. Ta konstrukcja pod-

²⁴ Tamże, s. 285-286.

²⁵ Argumentacja Bermúdeza jest niewątpliwie wystawiona na krytykę. Przede wszystkim pojawia się problem metodologiczny: Czy zastosowane przez niego parafrazy językowe stanów z natury przedjęzykowych są uzasadnione? Autor nazywa je rozumowaniami do najbliższego uzasadnienia. Czy jednak w istocie jest ono najbliższe? Można mieć w tej kwestii wątpliwości, których jednak nie sposób w tym miejscu dokładnie przedyskutować. Do dalszego rozumowania potrzebne jest tylko ogólne wskazanie na możliwość wewnętrznego ukonstytuowania się świadomości czynu, związanej z pierwotną sytuacją komunikacyjną, a nie z językowymi opisami swoich własnych stanów, rozumianych jako przedmioty refleksji.

stawy przyznania widoczna jest szczególnie wyraźnie w procedurze sądowej. Oskarżony musi tu bowiem odpowiedzieć ściśle na sformułowane pytanie: tak czy nie?, przy czym przedmiotem tego pytania nie jest dowolny opis czynu, lecz opis podany *expressis verbis* w akcie oskarżenia. Filozofia prawa daleka jest od zgody na temat tego, co łączy oskarżenie i przyznanie się z osobistą świadomością własnego czynu, podobnie jak nie ma zgody co do tego, jak wiąże się wiarygodność naszego doświadczenia z instytucją naocznego świadka. Prawo wymaga, by nasze kompetencje umysłowe występowały przed sądem w ich najlepszej lub przynajmniej szeroko akceptowanej postaci. Nagromadzone przez wieki doświadczenie pozwala nam unikać najgorszych pułapek przez trzymanie się obszaru naszych najlepszych kompetencji. Jednak filozoficzna analiza nie może ignorować marginalnych przypadków – niezależnie od tego, jak rzadko występują i jak nieznaczną rolę odgrywają w praktyce.

Z punktu widzenia teoretycznych pytań o podstawy przyznania się rozwiązanie Bermúdeza osadza świadomość działania w pobliżu samej podmiotowej sprawczości. Jednak pewna liczba filozofów i psychologów zabierających głos w tej sprawie odmawia samoświadomości aż tak poważnej roli w konstytucji działania. John Campbell²⁶, na przykład, twierdzi, że świadomość towarzysząca działaniu jest jedynie wtórnym źródłem informacji o działaniu, które może być wykorzystane co najwyżej do rozważań teoretycznych. Natomiast o realnym związku działania z podmiotem (i o wiedzy podmiotu o tym związku), a tym samym o możliwości przyznania się decydują związki przyczynowe, nie świadomość. Campbell jest sceptyczny co do roli samoświadomości podmiotu działającego, lecz inni filozofowie poszukują właściwej formy tej samoświadomości, formy dającej wgląd w intencjonalną strukturę działania będącego przedmiotem przyznania się. Pewien standard tych poszukiwań wyznaczyła ponad 50 lat temu Elisabeth Anscombe w książce *Intention*, w której stawia dwuczęściową tezę: (1) negatywną, o tym, że wiedza o własnej intencji nie da się sprowadzić ani do kartezjańskiej refleksji, ani do postulowanej przez behawioryzm percepcji swoich własnych zachowań; (2) pozytywną, że szczególnym typem poznania swojej własnej intencji związanej z działaniem jest poczucie kontroli ruchu²⁷. Rozwiązanie to wywołało dyskusję, w której jednym z kontrargumentów była możliwość świadomości działania bez świadomości jego inicjalnych faz, kiedy nie podlega ono jeszcze kontroli podmiotu. Z tego, co dziś wiemy na temat działania, zaczyna się ono w sposób istotny wcześniej niż poczucie jego kontroli, nie w tym oczy-

²⁶ J. Campbell, *The Role of Demonstratives in Action-Explanation*, w: *Agency and Awareness*, s. 159.

²⁷ *Agency and Awareness*, s. 16.

wistym sensie, że w organizmie zachodzą poprzedzające je procesy przyczynowe, lecz w tym, że zachodzą procesy istotne dla tego właśnie działania, w tym akty woli. Typ świadomości postulowany przez Anscombe wydaje się jednak zbyt zawężony (choć jej hipoteza w istocie unika trudności kartezjanizmu i behawioryzmu), by służyć za pełną podstawę aktu przyznania się. Nie przyznajemy się wszak do tego, co kontrolujemy, lecz do tego, co uczyniliśmy.

To samo należałoby powiedzieć o innych propozycjach, które pojawiły się w omawianej dyskusji, na przykład o propozycji Christophera Peacocke'a, by rolę świadomości działania przypisać doznaniu starania się²⁸, a także o tezie Anthony'ego Marcela, że świadomość towarzysząca działaniu wcale nie towarzyszy działaniu jako osobne wewnętrzne działanie, lecz jest całkowicie zanurzona w samym działaniu; polega mianowicie na doświadczeniu własnej czynności w świetle powziętej intencji. Przedmiotem świadomości jest samo działanie, nie zaś kryjący się za nim podmiot, lecz treść owej świadomości działania jest współkonstruowana przez intencję podmiotu²⁹.

Ogólnie biorąc, odwołanie się do samoświadomości podmiotu ma ograniczyć swobodę w interpretacji intencjonalnej treści działania, a tym samym swobodę w ustalaniu przez działający podmiot przedmiotu jego przyznania się (tego, do czego gotów jest się przyznać). Jeśli bowiem nie odwołamy się do samoświadomości, a tylko do językowego opisu, zawsze będziemy mogli wskazać tak szeroki opis, że przypisanie sobie czynu będzie sprawą trywialną i w konsekwencji kwestia przyznania się ulegnie również trywializacji. Jeśli sprowadziłbym swój czyn do wykonania pewnej sekwencji ruchów, to przyznanie się stałoby się bezużyteczne. Odwołanie się do jakiejś formy samoświadomości działającego jest więc konieczne. Nie umniejszając prób dalszego poszukiwania właściwej fenomenologii i intencjonalności działania, trzeba jednak wskazać na ogólne ograniczenie wskazane przez Christine Korsgaard. Otóż każde doświadczenie – nie wyłączając wymienionych wyżej doświadczeń kontroli czy starania się – ma nieuchronnie pewien element pasywny; dlatego działanie – a więc dynamika podmiotu – nie może być w pełni przedmiotem doświadczenia. Nie można jednocześnie być aktywnym i pasywnie doznawać swojej aktywności. Aktywność musi najpierw przejść w fazę, w której staje się dostępna pasywnemu doświadczeniu. Tym samym jednak świadomość doświadczającego podmiotu omija niejako kluczowy moment samego z a d z i a ń i a, który może zawierać elementy decydujące

²⁸ Tamże, s. 19

²⁹ A. Marcel, *The Sense of Agency: Awareness and Ownership of Action*, w: *Agency and Awareness*, s. 72-73.

o charakterze danego czynu. Wynika stąd konieczność ciągłego predatowania świadomości własnego działania, co może nie być poważnym problemem na co dzień, budzi jednak ogólny niepokój, rodzaj wewnętrznego oporu, o którym pisali zarówno filozofowie (Alfred Schutz, Jean Paul Sartre), jak i psychoanalizyści (Jacques Lacan).

W następnym paragrafie spróbujemy wyjść poza samo tylko doświadczenie własnego działania i zastanowić się nad podmiotowością działania, które zarazem pojawia się jako podmiotowość doświadczenia tego działania. Uchwycenie konwergencji tych dwóch form podmiotowości może wreszcie dostarczyć poszukiwanej podstawy do aktu przyznania się do własnego czynu.

5. PODMIOTOWOŚĆ WŁASNEGO DZIAŁANIA

W poniższych uwagach idziemy za Richardem Moranem, który – podobnie jak niektórzy z poprzednio cytowanych autorów – stara się wykazać, że poznawczy autorytet, który przypisujemy stanom pierwszoosobowym (powołujemy się na ten autorytet, nakłaniając kogoś lub samego siebie do przyznania się do czynu), nie pochodzi ze szczególnych logicznych własności sądów formułowanych w pierwszej osobie, *resp.* zdań wypowiedzianych w pierwszej osobie. Warunki dochodzenia do uznania, że ma się przekonanie *p*, nie pokrywają się z warunkami uznania *p* za prawdziwe. Teza Morana brzmi, że autorytatywny dostęp do samego siebie jest kwestią pewnego nastawienia do samego siebie, nie zaś kwestią treści pewnego sądu o sobie samym³⁰. Różnicę tę można wyrazić w ten sposób, że wewnętrzne uznanie (*avow*) oddziela się od przypisania (*attribute*) – to drugie ma sens poznawczy i jego prawdziwość nie zależy od postawy podmiotu, to pierwsze jest zarazem czynnością poznawczą (wewnętrznym rozeznanie) i pewną postawą. Problem polega na tym, w jaki sposób postawa i rozeznanie składają się na wewnętrzne uznanie własnego czynu (a także myśli czy przekonania), a co za tym idzie, w jaki sposób współtworzą akt przyznania się.

Moran zwraca uwagę na wewnętrzne wahanie, które można by również nazwać dialektyką, w obrębie wewnętrznego uznania. Powołuje się w tej mierze na Sartre'a, któremu zawdzięczamy opis sytuacji, kiedy to ktoś postanawia o zrobieniu czegoś, potem zaś – już postanowiwszy – obserwuje niejako swoje własne postanowienie i wciąż pozostaje wolny w tym, czy trwać przy

³⁰ R. Moran, *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton 2001, s. 66-67.

tym postanowieniu³¹. Łatwo spostrzec, że ten stan może się tworzyć i odtwarzać w nieskończoność; nie ma aktu, który wyczerpywałby tę wolność.

Ze spostrzeżenia Sartre'a Moran wyciąga jednak pozytywny wniosek – ważne nie jest to, że nie możemy inaczej niż arbitralnie (co implikuje fałszywą świadomość) zakończyć procesu postanawiania, tylko to, że w jego trakcie jesteśmy cały czas w szczególnym stosunku do samego siebie, a dokładnie wobec swych własnych racji działania. Akt wewnętrznego przyznania (*avow*) obejmuje to, co w działaniu istotne z punktu widzenia własnych racji. Inaczej mówiąc, to, co czynimy, uznajemy w świetle własnych racji – tym samym uznając te racje. Wewnętrzna postawa, o której tu mowa, skutkuje zobowiązaniem – uznanie, że się coś uczyniło zgodnie z własnymi racjami (nie zaś przez przypadek, błąd, przymus itd.), wywołuje stan, w którym każda następna faza działania zakłada przyjęte racje i wymaga opowiedzenia się za nimi. Oczywiście jak każde zobowiązanie, można je zerwać, lecz pojawia się wtedy właśnie jako zerwane zobowiązanie, a nie jako całkowicie nowe postanowienie.

Stan wewnętrznego uznania jest w interpretacji Morana dobrze ugruntowany, lecz niestabilny; możliwość zerwania zobowiązania pojawia się niemal automatycznie wraz z samym zobowiązaniem. Moran podaje interesującą ilustrację – wyobraźmy sobie, że ktoś postanawia podjąć pewną decyzję za pomocą rzutu monetą. Po każdym rzucie odczuwa zobowiązanie do pojęcia takiego działania, które wyszło. Jednak rzuty monetą dają wyniki przypadkowe, więc ten ktoś równie dobrze może odrzucić wynik pierwszego rzutu i rzucić jeszcze raz – potem jeszcze raz i tak dalej. Wprawdzie zobowiązuje się do respektowania wyniku rzutu, lecz nie ma niczego, co w szczególny sposób wiązałoby go z tym właśnie rzutem³². Różnica pomiędzy jednym rzutem a drugim nie jest związana z treścią postanowienia, o które chodzi. Powstają pytania: Kiedy taki głębszy związek zachodzi? Kiedy zobowiązanie w stosunku do samego siebie staje się nieodwoływane? Co różni kolejne odsłony wewnętrznego uznania swego czynu od rzutów monetą? Gdyby o wewnętrznym zobowiązaniu decydował tylko związek przyczynowy pomiędzy sprawcą i czynem, to przypominałoby to nieco sytuację z monetą – podmiot mógłby zawsze odwołać swoje zobowiązanie. W wewnętrznym uznaniu odnosimy się nie do związku przyczynowego, lecz do własnej racjonalnej sprawczości (*agency*)³³.

³¹ Tamże, s. 79.

³² Tamże, s. 96-97.

³³ Tamże, s. 127.

Stanowisko Morana jest próbą wyjścia poza aporie związane z czysto poznawczym podejściem do własnego działania. Akt poznawczy nie może być, jego zdaniem, podstawą wewnętrznego uznania, ponieważ generuje zasadniczą nieprzejrzystość podmiotu dla samego siebie. Spełniając akt wglądu we własne działanie, nie możemy jednocześnie kontrolować tego wglądu. On tymczasem jest sam pewnym działaniem wewnętrznym, które tak jak inne wymaga wewnętrznego uznania (por. przytoczona powyżej uwaga Sartre'a). Postawienie na p o s t a w ę, która polega na postanowieniu, by w dalszym biegu działania podtrzymać uznanie systemu swojej motywacji, pozwala rzeczywiście na wyjście poza opisaną aporię. Akt zdecydowania nie jest bowiem skierowany na samego siebie, lecz na samo działanie, którego intencjonalna struktura odzwierciedla system racji działającego.

Jednak pomimo wyraźnych zalet stanowisko Morana również nie jest wolne od aporii. Można najkrócej powiedzieć, że im bardziej jesteśmy w jego sensie podmiotami własnych czynów, tym bardziej musimy kierować się nie na podmiot, lecz na czyn. To w nim odzwierciedla się bowiem podmiotowy system racji – coś, co czyni z nas podmiot własnych czynów. Tym samym jednak tracimy z oczu szczególną pozycję podmiotu – jego związek z pewną ontologiczną osobnością. Stajemy się w pewnym sensie sposobem działania.

6. KONKLUZJA

Nasza analiza aktu przyznania przeszła przez następujące fazy: (1) Na przykładzie sprawy Finneya sformułowaliśmy problem przedmiotu przyznania się do czynu. Na określenie tego przedmiotu ma wpływ kwalifikacja czynu, w tym kwalifikacja prawna. (2) Stwierdziliśmy, że odpowiedź na pytanie: do czego może i powinien przyznać się sprawca, zależy nie tylko od kwalifikacji samego czynu, lecz także od warunków podmiotowych. Jako pierwsze przybliżenie warunków konstytutywnych dla aktu przyznania się przedstawiliśmy Searle'owskie warunki fortunności przyznania się jako czynności mowy. (3) Uzupełniliśmy Searle'owską listę o warunki przyznania się obowiązujące w kontekście postępowania sądowego. (4) Sformułowaliśmy dwa podmiotowe warunki przyznania się. Są nimi: świadomość działającego i wewnętrzna postawa uznania swojego czynu (podmiotowe sprawstwo). (5) Wykorzystaliśmy ogólne sformułowanie paradoksu samoświadomości przez L. Bermúdeza do rozwiązania problemu określenia, jaką świadomością musi dysponować działający, by czyniło to poprawnym jego przyznanie się do czynu. (6) Wykorzystaliśmy niekognitywną koncepcję samowiedzy R. Mo-

rana do opisania ostatniego warunku poprawności przyznania się, czyli wewnętrznego przyświadczenia, *resp.* wewnętrznego uznania własnego sprawstwa.

Rozumowania te doprowadziły nas do złożonego obrazu przyznania się, o którego poprawności i autentyczności świadczą nie tylko poprawna treść sądu wyrażającego przyznanie się, lecz także odpowiednie stany świadomości i postawy w stosunku do samego siebie. Wszystkie te elementy składają się na przesłanki przyznania się, a także dostarczają tym, wobec których przyznanie się dokonuje, kryteriów jego oceny jako aktu, którego główną funkcją jest adekwatne wzięcie na siebie odpowiedzialności za własny czyn.

SUMMARY

This paper deals with validity conditions of admission to an act. We shall look at admission first as a speech act that has a certain gravity as a legal act. We reconstruct Searle's success conditions for admission and supplement them with particular legal conditions in legal acts of admission and pleas. We focus on the preparatory conditions of admission and we show difficulties involved in fulfilling these conditions.

Keywords

admission, speech acts, self-consciousness, self-knowledge, agency

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Problem trafu moralnego i winy według Thomasa Nagela i Norvina Richardsa. Próba uzupełnienia krytyki Richardsa

The Problem of Moral Luck by Thomas Nagel and Norvin Richards.
An Attempt to Complete Richard's Critique

I. WPROWADZENIE

W artykule prezentuję koncepcję trafu moralnego Thomasa Nagela i postulowane przez niego konsekwencje owej koncepcji dla problemu winy moralnej. Przedstawiam też próbę krytyki propozycji Nagela, jakiej dokonuje Norvin Richards¹. W części końcowej proponuję własną krytykę rozważań Nagela.

Problem trafu moralnego (ang. *moral luck*) funkcjonuje w rozważaniach etycznych przynajmniej od czasu publikacji artykułów Nagela i Bernarda Williama². W polskim tłumaczeniu tychże artykułów użyto wyrażenia „traf moralny”. Przyjmuję zatem, że termin ten jest akceptowany i funkcjonuje w literaturze polskiej.

Prace Nagela i Williama na temat trafu moralnego okazały się ważne, dlatego że sugerują istotną rolę przypadku w ocenie moralnej. Rola trafu polega na zanegowaniu ważnego elementu oceny, którym jest kontrola nad czy-

¹ N. Richards, *Luck and Desert*, w: D. Statman, *Moral luck*, State University of New York Press 1993, s. 167-180.

² T. Nagel, *Traf moralny*, w: tenże, *Pytania ostateczne*, tłum. Adam Romaniuk, Warszawa 1997; B. Williams, *Traf moralny*, w: tenże, *Ile wolności powinna mieć wola?*, tłum. T. Baszniak, T. Duliński, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.

nem. Wydaje się oczywiste, że nikt nie może być odpowiedzialny za czyny, których dokonał mimowolnie. Jak poniżej pokażę, w ujęciu Nagela traf moralny ujawnia jednak, że takiej oceny dokonujemy. W konsekwencji Nagel stawia pod znakiem zapytania sensowność moralnego oceniania jako takiego. Poglądy tego badacza spotkały się z żywym zainteresowaniem, czego świadectwem może być monografia Daniela Statmana. Prezentowane tam artykuły odnoszą się wprost do problemu trafu moralnego. Pośród nich na uwagę zasługuje praca Richardsa, w której autor prezentuje odmienne rozumienie trafu moralnego, co pozwala na ominięcie skrajnych konsekwencji ujęcia Nagela.

Pojęcie trafu określane jest jako „przypadek, zbieg okoliczności”³. Stosowane jest zazwyczaj na określenie wydarzeń, których ktoś się nie spodziewał, które były poza czyjąś kontrolą. Traf moralny został określony przez Nagela w następujący sposób: „Gdy działanie w istotny sposób zależy od czynników, na które działający nie ma wpływu, a mimo to nie przestaje być dla nas pod tym względem obiektem osądu moralnego, możemy tę zależność określić mianem trafu w życiu moralnym. Może to być traf dobry lub zły”⁴.

Klasycznym, literackim przykładem trafu moralnego jest los, jaki spotyka króla Edypa w dramacie Sofoklesa. Złe czyny Edypa dzieją się nie tylko mimowolnie, ale wręcz są skutkiem próby uniknięcia zła. Niestety, zgodnie z przeznaczeniem, prowadzą do złych skutków.

W debacie filozoficznej główną rolę odgrywają inne nieco przykłady, między innymi: kierowcy, który jadąc ze zbyt dużą prędkością, nieumyślnie przejeżdża dziecko; czy artyści wzorowanego na Gauguinie, który licząc na osiągnięcia w malarstwie, poświęca dla niego życie z żoną i urodzonymi już dziećmi. W dalszej części odnosić się będę przede wszystkim do przypadku kierowcy. Jest on prostszy z tej racji, że – inaczej niż w przykładzie Williamsa z Gauguinem – utrata zdrowia lub życia jest jednoznacznie czymś złym w przeciwieństwie do osiągnięć artystycznych, które niełatwo klasyfikować i ocenić.

Dla określenia trafu moralnego ważne jest też następujące rozróżnienie Nagela:

Kierowca, jeśli jest całkowicie bez winy, będzie się czuł strasznie z powodu własnej roli w wypadku, ale nie będzie musiał czynić sobie wyrzutów. Dlatego ten przykład żalu podmiotu działającego nie jest jeszcze przypadkiem złego trafu w życiu moralnym. Jeśli jednak ów kierowca winien jest choćby niewielkiego zaniedbania – na

³ <http://sjp.pwn.pl/slownik/2530242/traf> [dostęp 03.07.2012].

⁴ T. Nagel, *Traf moralny*, s. 39.

przykład ostatnio nie sprawdzał hamulców – to o ile to zaniedbanie przyczyniło się do śmierci dziecka, nie tylko będzie się czuł okropnie – ale będzie się obwiniał o spowodowanie śmierci. I tu mamy już do czynienia z przykładem trafu w życiu moralnym, bo gdyby nie powstała sytuacja, która wymagała gwałtownego hamowania, by nie najechać na dziecko, musiałby się tylko lekko obwiniać o samo zaniedbanie. Tymczasem zaniedbanie jest identyczne w obu przypadkach, a kierowca nie ma wpływu na to, czy dziecko wybiegnie na drogę czy nie⁵.

Ważne w tym kontekście jest odróżnienie sytuacji, w których dochodzi do nieszczęścia bez czyjejś winy, od trafu moralnego, który zakłada jakiś związek (najczęściej przyczynowy) poprzednich działań ze szczęśliwym albo nieszczęśliwym skutkiem.

W literaturze zauważyć można próby klasyfikacji trafów moralnych. Zdaniem Nagela:

Z grubsza biorąc, naturalne przedmioty oceny moralnej zależą od zakłócającego tę ocenę trafu na cztery sposoby. Po pierwsze, mamy fenomen trafu konstytutywnego – idzie o to, jakim się jest człowiekiem, przy czym nie chodzi o to po prostu, co się rozmyślnie czyni, lecz jakie ma się skłonności, zdolności i temperament. Inną kategorię stanowi traf co do okoliczności – w obliczu jakiego rodzaju trudności i sytuacji stajemy. Dwie następne dotyczą przyczyn i skutków działania – oto jest rzeczą szczęścia, jak jest się w swym działaniu zdeterminowanym przez poprzedzające okoliczności oraz czym kończą się nasze działania lub projekty⁶.

Wspomniany traf konstytutywny przywołuje też Williams⁷.

Williams rozróżnia też traf wewnętrzny i zewnętrzny. W wypadku Gauguina

traf wewnętrzny ogniskuje się w istocie wokół pytania, czy Gauguin jest prawdziwie utalentowanym malarzem, który może stworzyć prawdziwie cenne dzieło. Oczywiście nie wszystkie warunki powodzenia projektu tkwią w samym Gauguinie, ponieważ wiele niezbędnych po temu uwarunkowań wiąże się z działaniami i zaniechaniami po stronie innych – i to jest ważne siedlisko trafu zewnętrznego. Jednakże warunki powodzenia projektu istotne dla jego nieusprawiedliwienia, siedlisko trafu wewnętrznego, tkwią w samym Gauguinie – co, oczywiście, nie znaczy, że wszystkie zależą od jego woli⁸.

Traf wewnętrzny jest więc pochodną wewnętrznego uposażenia sprawcy czynu. Jak sądzę, nie zawsze można go utożsamić z trafem konstytutywnym.

⁵ Tamże, s. 42.

⁶ Tamże, s. 41.

⁷ B. Williams, *Traf moralny*, s. 215, w polskim tłumaczeniu zamiast traf konstytutywny użyto słów konstytutywne zrządzenie losu – przyp. wł.

⁸ Tamże, s. 222.

Ten ostatni jest zbiorem czynników wynikających z charakteru, środowiska, w którym rodzi się sprawca, lub też uposażenia czysto biologicznego, które może wpływać na zachowanie. Nie zawsze traf konstytutywny jest też trafem wewnętrznym. Pewne wpływy środowiska, na przykład edukacja w gorszej czy lepszej szkole, można częściowo zaliczyć do trafów zewnętrznych. Traf wewnętrzny również nie może być utożsamiony z trafem konstytutywnym. Pewne cechy charakteru mogą być przecież zmieniane, co oznacza, że wymykają się konstytutywności pojętej jako coś zastanego. Podziały Nagela i Williamsa zatem zachodzą na siebie, ale nie można ich utożsamić, gdyż są wynikiem innego kryterium podziału.

W dalszej części artykułu odnosić się będę przede wszystkim do analiz Nagela. Autor ten przedstawia traf moralny jako generujący paradoksalną sytuację w naszych ocenach moralnych. W prezentacji toku rozumowania Nagela pomocne okażą się wątki artykułu Richardsa.

II. PRZEDSTAWIENIE POGLĄDÓW NAGELA

Zasadniczo w ocenianiu moralnym kierujemy się zasadą, że nie można obciążać winą albo przypisać zasługi w przypadku, w którym ktoś nie panuje nad sytuacją⁹. Zdaniem Nagela, obok zdarzeń, w których brak panowania nad okolicznościami uwalnia od oceny moralnej, są i takie, w których ocena zostaje jednak dokonana. Jak pisze:

Jakkolwiek by nieskazitelnie dobra była wola sama w sobie, istnieje moralnie znacząca różnica między wyratowaniem kogoś z płonącego budynku a zrzuconiem go z okna dwunastego piętra przy próbie ratowania. Podobnie moralnie znacząca jest różnica między wariacką jazdą samochodem a taką samą jazdą zakończoną zabiciem człowieka. Jednak to, czy lekkomyślny kierowca najedzie na przechodnia, będzie zależało od tego, czy przechodzień znajdzie się w miejscu, przez które tamten przejedzie na czerwonym świetle. To, co robimy, jest także ograniczone przez okoliczności i wybory, wobec których stajemy, te zaś w znacznej mierze zdeterminowane są czynnikami, na które nie mamy wpływu. Funkcjonariusz obozu koncentracyjnego mógłby wieść spokojne, niewinne życie, gdyby naziści nie doszli do władzy. A ktoś, kto przeżył spokojne i niewinne życie w Argentynie, mógł zostać funkcjonariuszem obozu koncentracyjnego, gdyby w 1930 roku nie wyjechał z Niemiec w interesach¹⁰.

⁹ N. Richards, *Luck and Desert*, s. 167, tłumaczenie cytatów z artykułu Nagela za: tłum. A. Romaniuk, *Traf w życiu moralnym*, w: T. Nagel, *Pytania ostateczne*, s. 41.

¹⁰ N. Richards, *Luck and Desert*, s. 167, za: T. Nagel, *Pytania ostateczne*, s. 38-39.

Idąc dalej, ludzi osądzamy za to, co konkretnie zrobili, a nie za to, co zrobiliby w innych warunkach¹¹. Kierowcę, który jechał za szybko i miał niesprawne hamulce, ocenimy surowiej wówczas, gdy przejechał dziecko, które przypadkowo wybiegło pod koła jego samochodu; niż kierowcę, który przy takich samych warunkach początkowych nikogo nie przejechał. Wobec powyższych przykładów nie możemy zaprzestać nierównego osądu, gdyż złamalibyśmy zasadę, że ten, kto wyrządził więcej zła, powinien być surowiej oceniony¹². Zdaniem Nagela, czynnikiem, który wprowadza ową różnicę, jest właśnie traf moralny co do skutków, okoliczności i przyczyny¹³. Co więcej, wspomniany już traf konstytutywny, który określa, jaką osobą się jest, jakie się ma inklinacje, uzdolnienia i temperament, czyni ową zdeterminowaną „przypadkowość” czynu jeszcze wyraźniejszą¹⁴, dlatego że określa on naszą osobowość, wolę i tą drogą wpływa na skutki działań. Ważne też jest stwierdzenie Nagela, że: „Co do danej osoby, prawdziwe może być twierdzenie, że w sytuacji niebezpiecznej zachowałaby się tchórzliwie albo po bohatersku, lecz jeśli nigdy nie dojdzie do takiej sytuacji, w ogóle nie będzie miała okazji, by się w ten sposób zhańbić lub odznaczyć, i jej bilans moralny wypadnie inaczej”¹⁵.

Na podstawie powyższego Nagel mówi o paradoksie. Jak formułuje to Richards: „Z jednej strony, żąda on [osąd moralny – P.S.], by to, co jest poza naszą kontrolą, nie wpływało na to, na co ktoś zasługuje. Z drugiej, przyjmuje on przemożny wpływ na ocenę czegoś, co jest poza kontrolą”¹⁶. W konsekwencji Nagel sugeruje też problematyczność osądów moralnych. Jak pisze:

Gdybyśmy konsekwentnie trzymali się warunku panowania nad czynnikami działania, groziłoby to podważeniem większości ocen moralnych, których formułowanie wydaje się nam naturalne. Rzeczy, za które moralnie osądza się ludzi, na więcej sposobów determinuje to, na co nie mają oni wpływu, niż to wynika z naszego początkowego rozeznania. I jeśli wymóg określenia winy i odpowiedzialności, który wydaje się tak naturalny, uwzględni te fakty, to niewiele przedrefleksyjnych osądów moralnych wyjdzie z tego cało. Ostatecznie wydaje się, że nic albo prawie nic z tego, co wiąże się z postępowaniem danej osoby, nie zależy od niej¹⁷.

Jeśli przyjąć argumentację Nagela za poprawną, łącznie z jej podkreśleniem determinizmu, słuszny okaże się też wniosek, że tak naprawdę nie je-

¹¹ T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, s. 48.

¹² N. Richards, *Luck and Desert*, s. 168.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, s. 47-48.

¹⁶ N. Richards, *Luck and Desert*, s. 168.

¹⁷ T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, za: tłum. A. Romaniuk, *Traf w życiu moralnym*, s. 39.

steśmy odpowiedzialni za nasze czyny. Są one wypadkową stanów uprzednich i koincydencji zdarzeń, w jakich bierzemy udział. Traf moralny natomiast uwypukla tylko ten stan naszej moralnej kondycji. Jeśli przyjąć takie rozumowanie, to wina, jako konsekwencja odpowiedzialności sprawczej za uczynione zło, przestaje mieć umocowanie w odpowiedzialności. Dlatego, że *de facto*, przy głębszym spojrzeniu, nie jesteśmy odpowiedzialni za nasze czyny. Przynajmniej nie w sensie dobrowolnego sprawstwa, które jest powszechnie przyjmowanym warunkiem przypisania odpowiedzialności sprawczej za dany czyn. Pozostałoby wówczas albo znaleźć inne umocowanie lub konwencję, w której winę nadal łączy się z czynem, albo całkowicie z tej kategorii moralnej zrezygnować. Niekoniecznie musiałyby to równać się zniesieniu konsekwencji społecznych lub prawnych danego czynu.

Jednakże Nagel sugeruje jeszcze dalej idące konsekwencje. Jeśli bowiem jesteśmy zdeterminowani trafem konstytutywnym, to również nasza wola jest już określona, tym samym nie jest wolną wolą. Zatem trudno powiedzieć, czy coś, co byłoby autonomiczne i potencjalnie odpowiedzialne za swoje czyny, w ogóle istnieje: „podmiotowi, który działa i jest przedmiotem oceny moralnej, zagraża rozpad wskutek redukcji jego działań i intencji do klasy zdarzeń”¹⁸. W efekcie „nie zostaje nic, co dałoby się przypisać odpowiedzialnemu ja, i mamy do czynienia jedynie z określonym fragmentem szerszej sekwencji zdarzeń godnych ubolewania lub pochwały, ale nie – potępienia czy szacunku”¹⁹. Problematyczne okazuje się nawet istnienie samego ja²⁰. Centrum wyborów moralnych, ja okazać się może tylko złudzeniem, gdyż to nie ja dokonuje wyborów, ale za sprawą determinant one się dzieją. Są stanami rzeczy, podlegającymi prawom przyrody, a nie wolnymi wyborami podmiotu.

W swoim artykule Nagel odnosi się do poglądów Kanta. Moim celem jest jednak prezentacja innego rodzaju krytyki niż wynikającej z deontologizmu. Stąd wątki kantowskie pomijam.

W dalszej części artykułu przedstawię krytykę poglądów Nagela wynikającą z założenia roli charakteru i motywów działań w ocenie moralnej. Pośród zazwyczaj dogłębnych analiz paradoksu Nagela, z racji przed chwilą wymienionych, na uwagę zasługuje artykuł wspomnianego już Richardsa. Krytyka, jakiej poddaje on tezy Nagela, wydaje mi się do pewnego stopnia przekonująca, a przynajmniej pokazująca uprzednie założenia Nagela, których konsekwencją jest wspomniany paradoks.

¹⁸ T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, s. 50.

¹⁹ Tamże, s. 51.

²⁰ Tamże.

III. PREZENTACJA KRYTYKI RICHARDSA

Krytyka Richardsa skupia się na wykazaniu, że to, na co zasługuje sprawca czynu, różni się od krytyki tego czynu, którą przeprowadza obserwator²¹.

Zdaniem Richardsa, można ukazać takie przykłady moralnego trafu, które nie tyle wpływają na ocenę czyjegoś czynu, ile raczej ową ocenę utrudniają. Proponuje on wyobrazić sobie osobę zazdrosną o nowy dywan w mieszkaniu znajomego. Podczas wizyty osoba ta umyślnie wylewa kieliszek wina na róg dywanu, akurat wówczas, gdy dzwonek telefonu odwraca uwagę jedynej osoby, która mogłaby czyn ten zauważyć. Następnie sprawca niepostrzeżenie wychodzi do sąsiedniego pokoju. Nie ma powodu, aby przypisać tej osobie jakkolwiek winę. Zdaniem Richardsa, odpowiada za to traf moralny²². Jak stwierdza: „Gdyby potraktować tę osobę, jak (faktycznie) na to zasługuje, działaloby się dosyć nieodpowiedzialnie, a przyczyną tego jest właśnie ów traf”²³. Richards proponuje następnie dodać do powyższego eksperymentu myślowego jakiegoś świadka, który akurat wchodzi do pokoju i widzi, jak wino leje się z kieliszka na dywan. Widzi też, że jest to wynik działania celowego. Okazuje się tutaj zły traf dla sprawcy. Zdaniem Richardsa, ów zły traf polega nie na tym, że „pojawienie się [świadka – P.S.] zmienia to, na co sprawca zasługuje, ale na tym, że zmienia się uprawnienie do traktowania go tak, jak na to zasługuje”²⁴. Traf co do obecności albo nieobecności świadka czynu odgrywa taką samą rolę, jak traf konsekwencji Nagela: „czasami wpływa na podstawy naszego widzenia tego, na co zasługuje dana osoba i stąd na uprawnienie do określonego traktowania tej osoby”²⁵. Richards dodaje też, „że czasami mamy jasność bez oskarżających konsekwencji: nie zawsze musimy zobaczyć, co było zamierzone, tak samo, jak nie zawsze potrzebujemy świadka”²⁶. Przykładem może być czyjeś zachowanie wskazujące na chęć kradzieży pieniędzy z cudzego portfela, zaniechaną po zauważeniu możliwości bycia obserwowanym²⁷. Podobnie do usprawiedliwienia moralnie negatywnej oceny zbyt szybkiej jazdy w pobliżu dzieci jako nieroztropnej nie jest konieczny wypadek. Sam zdrowy rozsądek czy znajomość natury ludzkiej wystarczą do takiej legitymizacji²⁸. Zdaniem omawianego autora, stwierdzenie

²¹ N. Richards, *Luck and Desert*, s. 168.

²² Tamże, s. 170.

²³ Tamże.

²⁴ Tamże, s. 171.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 173.

²⁸ Tamże, s. 171.

samego zamiaru może wystarczyć do oceny danej osoby. Faktyczne dokonanie kradzieży lub spowodowanie wypadku nie są konieczne.

Powyższe przykłady mają uświadomić, że traf może utrudniać ocenę moralną; a także, że czym innym jest uprawniona ocena, a czym innym ocena bez takowego usprawiedliwienia.

Richards podważa założenie Nagela, że traf moralny wpływa na ocenę czyjegós czynu. Raczej wpływa on na podstawę, uzasadnienie owej oceny, jej legitymizację.

Rozwijając powyższe myśli, Richards przedstawia następujące rozumowanie. Załóżmy, że jakiś X jest daleko od tonącej osoby. Mimo że ma w sobie gotowość do niesienia pomocy, nie może jej zaktualizować. Robi to ktoś inny. Bohater ten zasługuje na pochwałę za swój czyn. X natomiast nie może sobie rościć pretensji do takiej zasługi. Podobnie jak w rozważaniach Nagela tylko aktualny sprawca jest godzien swojej zapłaty. Jak stwierdza Richards: „Byłoby niedorzeczne stwierdzić, że potencjalny bohater moralnie zasługuje na uznanie za to, czego nie zrobił, lub że potencjalny nazista zasługuje na potępienie za to, co stało się w Belsen”²⁹. W ujęciu Richardsa jednak owa różnica między dokonaniem i brakiem czynu jest mniejsza, niż uważa Nagel. Otóż ktoś, kto potencjalnie jest gotów uczynić dobro albo zło, zasługuje odpowiednio na pochwałę albo naganę. Powód tego nie leży w konkretnym uczynieniu zła czy dobra, a w wyrazie cnót albo wad charakteru, które ujawnia zamiar czynu³⁰. W tej perspektywie traf moralny nie wpływa na ocenę zasługi, ale na czas, szerzej okoliczności ujawnienia się danej cechy, a przez to na wyrazistość oceny³¹. Przez charakter Richards rozumie zbiór relatywnie stałych cech danej osoby, które może ona zmieniać³². Cechy te ujawniają się w czynach i są podstawą oceny. Wpływ trafu powinien zostać ograniczony do roli okoliczności ujawniających charakter. Zdaniem Nagela, między oficerem znęcającym się nad więźniami w obozie koncentracyjnym a niemieckim emigrantem, który tylko pobytowi poza Niemcami zawdzięcza to, że nie został takim samym oprawcą, istnieje zdecydowana różnica w tym, na jaką ocenę zasługują. Według Richardsa to nie miejsce decyduje o ocenie moralnej, dlatego że aby stać się oprawcą, trzeba mieć już odpowiednie cechy charakteru, które ujawniają się niezależnie od miejsca pobytu. Traf co do okoliczności tylko ujawnia owe cechy, mocniej albo słabiej. Przyczyną, dla której po-

²⁹ Tamże, s. 174, autor ma na myśli Konzentrationslager Bergen-Belsen lub Aufenthaltslagers Bergen-Belsen – przyp. wł.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże.

³² Tamże, s. 175.

winno się oficera i emigranta traktować inaczej, nie jest sam czyn zasługujący na pochwałę albo naganę, ponieważ: „(a) ich zachowanie nie pokazuje tego, na co zasługują równie jasno; (b) powinniśmy traktować ludzi zgodnie z naszym rozumieniem ich zachowania”³³. Richards ogranicza więc rolę trafu co do okoliczności do roli katalizatora, który wywołuje ujawnienie się danej cechy charakteru.

Zwraca też uwagę, że ocena moralna nie może opierać się tylko na skutkach czynu, ale na szerszym rozumieniu, biorącym pod uwagę cechy charakteru. Poświęcenie uwagi cechom charakteru stoi w opozycji względem poglądów Nagela. Po pierwsze, Nagel ogranicza ocenę zasług do skutków. Dlatego tak wielką rolę odgrywa traf moralny, który owe skutki może modyfikować. Stąd też wynika paradoks, na który Nagel zwrócił uwagę. Po drugie, charakter w ujęciu Nagela jest pochodną trafu konstytutywnego i jest w gruncie rzeczy niezależny od woli danej osoby. Mimo przyznania, że w pewnym stopniu możemy modyfikować nasz charakter, Nagel jest raczej zwolennikiem determinizmu³⁴. Dlatego traf konstytutywny wzmacnia paradoksalność naszej oceny zasług, gdyż podkreśla, że cechy charakteru, które mogły wpłynąć na czyn danej osoby, są – podobnie jak okoliczności – wynikiem trafu, loterii. Zatem nie powinniśmy za nasze czyny ponosić odpowiedzialności moralnej. Tymczasem Richards jest przeciwnikiem tak ostrej tezy. Zauważa, po pierwsze, że Nagel nie podał w swoim artykule żadnej argumentacji za determinizmem³⁵. Po drugie, stwierdza, że w wypadku dwóch osób, z których tylko jedna jest w części odpowiedzialna za swój charakter, i w wypadku takiego samego czynu, jako odpowiedzialną będziemy traktować tę, która współtworzyła swój charakter. Postępujemy tak dlatego właśnie, że nie chcemy, aby traf wpływał na to, na co ktoś zasługuje³⁶. Richards nie przedstawia co prawda argumentów przeciw determinizmowi. Powyższe uwagi traktuję jednak jako kontrargument wobec roli trafu konstytutywnego w ujęciu Nagela. Ponieważ Richards zakłada, że możemy mieć wpływ na nasz charakter, ogranicza rolę trafu konstytutywnego.

Innym istotnym elementem artykułu Richardsa jest zwrócenie uwagi na niedostatek naszej wiedzy na temat intencji, charakteru, okoliczności, które doprowadzają do takiego, a nie innego czynu. Nasze oceny często są wydawane w stanie niepełnej wiedzy³⁷.

³³ Tamże.

³⁴ Tamże, s. 172, przyp. 8.

³⁵ Tamże, s. 172.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 168-171.

Ważne jest też stwierdzenie Richardsa, że w gruncie rzeczy, jeśli weźmie się pod uwagę zarówno ową lukę poznawczą, jak i rolę charakteru, okazuje się, że traf moralny nie tyle wpływa na czyjeś zasługi, ile raczej na naszą opinię o danej osobie³⁸.

Stąd, zdaniem Richardsa, radykalne poglądy Nagela można osłabić. Dlatego, że: po pierwsze, traf moralny jest tylko splotem okoliczności, które ujawniają charakter, a nie jedynym elementem decydującym o ocenie, co wiadać w tym, że oceniamy również działania czy próby działań bez skutków; po drugie, nie mamy wystarczającej wiedzy na temat czyjegoś charakteru, motywów i okoliczności czynu, zatem nasze oceny są raczej opiniami o kimś, a nie kategorycznym sądami; po trzecie, charakter można zmieniać, co przeciwstawia się trafowi konstytutywnemu pojętemu deterministycznie.

Paradoks Nagela zostaje więc pozbawiony swojej antytetyczności, gdyż – jak sądzę – Richards usuwa izostenię sądów: przypisanie winy i opinia mają inny charakter, pierwsze jest raczej konstatacją, stwierdzeniem; a drugie jest raczej mniemaniem, niepewnym osądem; zachodzą one u podmiotów o innej wiedzy na temat szeroko pojętych okoliczności danego czynu, charakteru i motywów sprawcy. Sprawca nie ulega też trafowi konstytutywnemu, co ma pozbawić paradoks Nagela antytetyczności w ten sposób, że zaprzecza jego twierdzeniu o nieposiadaniu kontroli. Nie ma wówczas opozycji względem postulatu oceny tylko tych czynów, nad którymi sprawuje się kontrolę.

IV. OCENA ARGUMENTACJI RICHARDSA

Przedstawione argumenty Richardsa zmierzają nie tylko do uzasadnienia różnicy między oceną czynu, której dokonują osoby postronne, a faktyczną winą albo zasługą pozytywną, ale także do obalenia paradoksu Nagela. W konsekwencji próbują bronić nie tylko sensowności stosowania kategorii winy, ale również realności ja.

Problematyczne w ocenie argumentacji Richardsa jest to, że oba poglądy zasadzają się na opozycyjnych założeniach. Nagel przyjmuje determinizm, Richards go odrzuca, przyjmując możliwość wpływu na własny charakter. Zatem ewentualne poparcie jednego albo drugiego stanowiska może być uzależnione od wcześniejszego rozstrzygnięcia sporu o wolność działań ludzkich.

Dodatkową kwestią, która utrudnia dyskusję, jest skupienie się Nagela na skutkach czynu jako elemencie decydującym o winie albo jej braku. Zbliża

³⁸ Tamże, s. 177.

go to do konsekwencjalizmu. Richards, nie wykluczając skutków, podkreśla rolę charakteru jako zbioru stałych cech ujawniających się w skutkach działań. Skłania się przez to ku etyce cnoty, która z założenia będzie w opozycji do konsekwencjalizmu.

Jednak parę argumentów jest przekonujących. Zwrócenie uwagi na to, że również traf utrudnia ocenę, przeciwstawia się pogładowi, że traf dobry albo zły może być wystarczającym elementem oceny czynu.

Odrzucenie takiej samej oceny wobec osób, z których jedna może wpływać na swój charakter, a druga nie, pokazuje, że w ocenie moralnej bierze się jednak pod uwagę możliwość kształtowania charakteru.

Przekonującym argumentem jest również pokazanie roli niewiedzy w ocenianiu czynów innych osób.

Trudno jednak jednoznacznie określić, kto ma rację, gdyż rozstrzygające byłoby pierwotniejsze rozwiązanie konfliktu między determinizmem i indeterminizmem, a także między konsekwencjalizmem a etyką cnoty.

V. WŁASNA KRYTYKA PARADOKSU NAGELA

Z powyższych racji proponuję nieco inną drogę rozwiązania paradoksu Nagela, która częściowo jest kontynuacją argumentacji Richardsa.

Paradoks Nagela – taką interpretację przyjmuję dla poniższej argumentacji – rodzi się między dwoma sądami, które żywi ktoś oceniający czyjeś działanie. Między sądami: „oceniaamy tylko za czyny, wobec których działający zachowuje kontrolę” i „oceniaamy w sytuacji trafu moralnego, w którym działający nie zachowuje kontroli”.

Otóż sądzę, że ominięciem paradoksu byłaby próba konsekwentnego uzgodnienia własnych poglądów. Jeśli zakładam determinizm, to konsekwentnie muszę przyjąć go również w pierwszym sądzie i stwierdzić, że ocenie moralnej podlegają także czyny, wobec których nie mam kontroli, albo też zrezygnować z oceny moralnej w ogóle. Jeśli odrzucam determinizm, wówczas w drugim sądzie musiałbym albo zredukować wpływ trafu moralnego do sugerowanej przez Richardsa roli katalizatora, ujawniającego prawdziwy fundament oceny moralnej, czyli charakter, albo w ogóle pominąć rolę trafu moralnego.

Innymi słowy, to brak konsekwencji w poglądach powoduje ową paradoksalność. Problemem jest oczywiście to, że jednoznacznie pewnego rozstrzygnięcia za czy przeciw determinizmowi nie udało się do tej pory osiągnąć.

Trudno więc o poznawczo pewne podstawy do uzgodnienia własnych sądów.

Sądzę, że gdyby jednak założyć konieczność niesprzeczności sądów, to można ewentualnie próbować odrzucić, bez osobnego rozstrzygnięcia za albo przeciw determinizmowi, te przekonania, które powodują sprzeczność.

W celu wykazania istnienia sprzeczności posłużę się podziałem skrzyżowanym. Prezentuje go poniższa tabelka.

Oznaczenie skrótów:

- D – „X uznaje determinizm”
- ID – „X uznaje indeterminizm”
- Kwk – „X uznaje kontrolę nad okolicznościami czynu jako warunek konieczny oceny moralnej”
- NKwk – „X nie uznaje kontroli nad okolicznościami czynu jako warunku koniecznego oceny moralnej”

	D	ID
Kwk	DKwk	IDKwk
NKwk	DNKwk	IDNKwk

W efekcie powstają następujące złożone sądy:

DKwk – „X uznaje determinizm i X uznaje kontrolę nad okolicznościami czynu jako warunek konieczny oceny moralnej” (przypadek opisywany przez Nagela). Pojawia się tutaj sprzeczność w poglądach jako wynik braku konsekwencji w zakresie stosowania determinizmu albo indeterminizmu. Jeżeli w całej rozciągłości przyjąć determinizm, to w ogóle nie można żądać warunku kontroli podmiotu nad działaniem.

IDKwk – „X uznaje indeterminizm i X uznaje kontrolę nad okolicznościami czynu jako warunek konieczny oceny moralnej”. Pogląd spójny, dlatego że brak uznawania determinizmu jest warunkiem mówienia o możliwości kontroli nad czynami.

DNKwk – „X uznaje determinizm i X nie uznaje kontroli nad okolicznościami czynu jako warunku koniecznego oceny moralnej”. Pogląd spójny, gdyż konsekwentne uznanie determinizmu wyklucza możliwość kontroli podmiotu nad czynami.

IDNKwk – „X uznaje indeterminizm i X nie uznaje kontroli nad okolicznościami czynu jako warunku koniecznego oceny moralnej”. Pogląd o tyle niemożliwy, że jeśli przypisywanie winy ma mieć coś wspólnego z podmiotem działającym, to warunek kontroli, faktycznego sprawstwa czynu jest konieczny.

Po wykluczeniu poglądów sprzecznego (DKwk) i niemożliwego z założeniem (IDNKwk) pozostają dwa poglądy spójne: IDKwk i DNKwk.

Zatem przy konsekwentnym determinizmie i indeterminizmie problem sprzeczności w poglądach nie występuje. Rodzą się za to inne pytania. Między innymi o sensowność oceny moralnej czy istnienie ja, o których słusznie wspomina Nagel. Pojawiają się one jednak dopiero przy konsekwentnym determinizmie, a nie – jak stwierdza Nagel – w wypadku DKwk. Dlatego, że uznając konsekwentnie kontrolę nad czynami jako warunek oceny moralnej, nie można jednocześnie uznawać determinizmu. Gdyby tak postąpić, to negocjowałoby się związek między podmiotowym, wolnym sprawstwem a przypisaniem zasługi lub winy moralnej. Oznaczałoby to zupełną dowolność w przypisywaniu winy. Równie dobrze można by przypisać jakiemuś X zasługę za wyciągnięcie kogoś z płonącego budynku, jak i za to, że w niezależnych od niego okolicznościach ktoś inny uratował tonącego.

Sądzę, że jest jeszcze jedna możliwość, warta namysłu. Załóżmy, że warunek niesprzeczności poglądów nie jest konieczny w tym sensie, że jestem zdeterminowany do uznawania – jak w DKwk – poglądów sprzecznych i w dodatku do widzenia tej sprzeczności. Jeśli jednak przyjąć ten pogląd, to i tak nic nie mogę z tym zrobić. Jako zdeterminowany nie mogę się od tego określenia wyzwolić. Dyskusja o trafie moralnym byłaby co najwyżej konstatacją stanu rzeczy i nie mógłbym, nawet dzięki wysiłkowi Nagela, zaprzestać myśleć w sposób sprzeczny i o owej sprzeczności. Nawet wykazanie paradoksu, *reductio ad absurdum*, nie zmusiłoby mnie do zmiany poglądu.

W swoim artykule Nagel poczynił jednak pewne zastrzeżenia przeciw szukaniu rozwiązania w logicznej poprawności³⁹. Rozumowanie to jednak, moim zdaniem, nie podaje racji, dla których nie można kierować się zasadą niesprzeczności, gdyż: po pierwsze, nie uzasadnia, dlaczego mimo zauważenia braku kontroli nadal powinno się kierować koniecznością oceniania, co doprowadza do paradoksu. Po drugie, skoro nie wyklucza, że są czyny pod kontrolą, dlaczego brak kontroli traktuje jako zjawisko powszechne. Nagel opiera się tutaj, jak sądzę, na przekonaniu o powszechnej roli trafu konstytu-

³⁹ T. Nagel, *Traf w życiu moralnym*, s. 39-40.

tywnego. Argumenty Richardsa pokazują jednak, że mamy intuicje mówiące o możliwości zmiany swojego charakteru, który jest jednym z elementów trafu konstytutywnego. Dlaczego więc odrzucić te intuicje, a zastąpić je przekonaniem o zdeterminowaniu i braku możliwości wpływu na swój los? Coś takiego właśnie czyni Nagel.

W wypadku trafu konstytutywnego sądzę, że Nagel słusznie mówi o pewnym zdeterminowaniu czy nadaniu nam bez naszej zgody cech, o roli uwarunkowań społecznych, które trudno zmienić. Cechy charakteru ujawniające się w dzieciństwie, wady rozwojowe są poza naszą kontrolą, a jednocześnie wpływają na to, co mamy kontrolować. W efekcie jesteśmy odpowiedzialni za brak kontroli nad czymś, nad czym nie możemy mieć kontroli. Sądzę, że skrajnym przykładem jest zapomnienie. Ktoś, kąpiąc dziecko, zapomina zamknąć dopływ wody, wychodzi z łazienki i w efekcie może być odpowiedzialny za utopienie dziecka⁴⁰. Dzieje się to poza kontrolą kąpiącego. Ma takie uwarunkowanie, że szybko zapomina, co robi. W dodatku sam proces zapomnienia pojawia się poza jego kontrolą. Gdyby wiedział, że za chwilę o czymś zapomni, to starałby się temu przeciwstawić, a przecież nic go nie ostrzega, że zaraz o czymś zapomni.

Ujęcie trafu moralnego przez Nagela zasadza się na skutkach działania jako kryterium czynu, co krytykuje Richards. Moim zdaniem, można do założeń Nagela dodać też egalitaryzm. Egalitaryzm uwidacznia się w tym, że Nagel zbyt łatwo omija taką możliwość, że ludzi powinno się osądzać nie tak samo i nie na podstawie samych skutków, ale z uwzględnieniem ich zdolności i umiejętności kontrolowania siebie. Inaczej przecież ocenimy dziecko, które – nieroztropnie pędząc na rowerze – wpada na inne dziecko i czyni mu krzywdę; a inaczej dorosłego, który zrobiłby to samo. Inaczej ocenimy osobę mało rozgarniętą, gdy nawet z widoczną premedytacją obrazi kogoś w towarzystwie, niż osobnika inteligentnego i umiejącego siebie kontrolować. Brak wiedzy czy zrozumienia siebie powoduje inną ocenę. Nie chcę tutaj sugerować sokratejskiego racjonalizmu etycznego, ale raczej wspólną ludziom intuicję, że wiedza na temat własnego charakteru, zdolność inteligencji do zrozumienia siebie i wola czynienia zła albo dobra są ważnymi elementami oceny człowieka. Richards mówi w swoim artykule o charakterze. Sugeruję tutaj coś więcej, mianowicie, że w ocenie moralnej należy brać pod uwagę nie tylko same cechy charakteru, ale również samowiedzę na ten temat, wiedzę, jak radzić sobie ze swoim charakterem, i chęć do owego radzenia sobie.

⁴⁰ Tamże, s. 44.

Zakładam, że istnieją cechy charakteru, których nie można zmienić, bezpośrednio się im sprzeciwiając i zastępując innymi, pożądanymi cechami. Część cech można jedynie pośrednio modyfikować albo blokować ich ujawnienie się. Jeśli mam społeczne czy genetyczne uwarunkowanie do szukania ucieczki w alkoholu, lepiej abym bezpośrednio nie stawiał mu czoła, np. ograniczając ilość spożycia, ale w ogóle unikał sytuacji, w których będzie się mnie częstować alkoholem. Jeżeli mam nazbyt impulsywny charakter, mogę starać się unikać sytuacji, w których da on o sobie znać. Moralnie będę zatem odpowiedzialny nie tyle za ujawnienie się tych cech, ile za brak omijania tych sytuacji, w których mogą dojść do głosu.

Faktem jednak jest, że myśli Nagela uwypuklają niejasność, złożoność kondycji moralnej. Niewątpliwie wpływ trafu konstytutywnego powinien być brany pod uwagę w ocenie moralnej. Natomiast uogólnienie, że wszystkie ludzkie działania podlegają jego wpływowi tak, że nie ma już wolności; mówienie o bezsensowności ocen moralnych i nieistnieniu ja wydają się zbyt mało uzasadnione i nie biorą pod uwagę powyższych intuicji moralnych.

Nagel musiałby wykazać, że opisywana przez niego intuicja oceny tego, nad czym mamy kontrolę, jest sama w sobie chybiona, gdyż tak naprawdę ludzie nie mają nad niczym kontroli. Aby to uczynić, powinien raczej wykazać z innej perspektywy, na przykład nauk poznawczych, że posiadanie kontroli jest złudzeniem naszej świadomości. Natomiast wyjście od trafu moralnego jest o tyle chybione, że w ujęciu Nagela zakłada on już brak kontroli. W dodatku, owa kontrola zostaje ograniczona do tego, co dzieje się tu i teraz. Kierowca faktycznie nie ma kontroli nad hamulcami i nad wybiegającym dzieckiem, ale traci ją częściowo wcześniej, wtedy gdy zaniedbuje przegląd i naprawę hamulców albo gdy decyduje się jechać za szybko. Ponieważ kontrola nad zachowaniem dziecka nie jest do końca możliwa, nie może za nią odpowiadać w całości, a jedynie w tym zakresie, w jakim może je przewidzieć i może zgodnie z tym przewidywaniem działać. Kontrolę nad uwarunkowaniami charakteru częściowo tracę nie wtedy, gdy one się ujawniają w czynach, ale wcześniej, gdy bagatelizuję wpływ na siebie samego, możliwość samorozwoju i możliwość unikania sytuacji sprzyjających owym uwarunkowaniom. Jeśli wiem, że łatwo się rozpraszam, szybko się dekoncentruję, to kąpiąc dziecko, w ogóle nie powinienem planować innych czynności i opuszczać łazienki. Jeśli tego nie dopilnuję, to faktycznie mogę zapomnieć zamknąć dopływ wody i niechcący utopić dziecko. Czy kogoś z zaawansowanym zespołem Alzheimera można obarczyć winą moralną za niewyłączenie gazu, w wyniku czego wybuchł pożar w domu? Nie, ale opiekuna, który miał nad chorym sprawować pieczę, a tego nie zrobił, z pewnością tak.

Nagel pisze o możliwości odróżniania tych sytuacji, w których brak jest kontroli, od im przeciwnych. Jednakże pomija tę drogę i przechodzi do wniosku, że wszystkie nasze czyny pozbawione są kontroli⁴¹. Sądzę, że Nagel ma rację, unikając wyliczania wszystkich możliwych typów zdarzeń lub rozważania poszczególnych sytuacji. Jest to przecież niemożliwe. Jednak z tego nie wynika jeszcze, że są sytuacje, w których faktycznie zachodzi paradoks. Zamiast tego Nagel powinien podać niezależne uzasadnienie determinizmu albo przyjąć niesprzeczność jako zasadę budowy poglądów i w konsekwencji odrzucić determinizm, o ile chciałby utrzymać sensowność ocen moralnych. Wówczas nie pojawią się paradoks i jego konsekwencje.

Zakładając jednak, że powyższe samo w sobie nie wystarczy do rozwiązania tzw. paradoksu Nagela, proponuję jeszcze inne argumenty.

Założmy, że kierowca w sprawnym samochodzie, jadąc z przepisową prędkością, przejeżdża dziecko, które trafem wpada pod koła jego pojazdu. Dziecko wybiegło tak nagle i z tak bliska, że kierowca nie zdążył zareagować. Zgodnie ze słowami Nagela nie można kierowcy przypisać odpowiedzialności moralnej. Traf moralny tutaj nie działa.

W sytuacji identycznej, z wyjątkiem sprawności hamulców (za co odpowiada kierowca), dziecko zostaje również przejechane. Jak powyżej, to, czy hamulce były sprawne, czy nie, nie miało wpływu na wypadek. Dziecko wybiegło ze zbyt bliskiej odległości.

Zgodnie z propozycją Nagela kierowcy nie powinno się przypisać winy moralnej, gdyż niesprawne hamulce nie mogły mieć wpływu na drogę hamowania.

Moim zdaniem, występuje tutaj jednak jeszcze inna możliwość. Otóż świadkowie mogą przypisać ową winę kierowani przekonaniem, że ludzie decydują o swoich czynach i dlatego za nie odpowiadają. Jednocześnie mogą nie wchodzić w szczegółową analizę tego, czy sprawne hamulce cokolwiek by pomogły. Dokonają raczej uogólnienia, że tam, gdzie jest jakieś zaniechanie lub nieroztropność, powinno się ponieść odpowiedzialność.

Co więcej, paradoksalność dotyczy jedynie tych wydarzeń, które mają zły skutek. Jeśli wyobrazić sobie, że ktoś zupełnie poza swoją kontrolą, ale mający odpowiednie wyposażenie i umiejętności (jest to warunek symetryczności względem sytuacji, w której są niesprawne hamulce), przypadkiem ratuje komuś życie, to czy ma prawo przypisać sobie zasługę moralną? Czy, gdyby ktoś zaczął ową osobę chwalić jako moralnie dobrą, nie zostałyby to zdyskre-

⁴¹ Tamże, s. 39.

dytowane ze względu na brak zamiaru ratowania życia? Myślę, że tak. Tymczasem w wypadku przypadkowego uczynienia zła, z zaniechaniem lub lekkomyślnością w tle, pojawia się tendencja do przypisania winy moralnej bez sprawdzenia związku zaniechania lub lekkomyślności ze skutkiem. Sądzę, że asymetria w przypisywaniu winy i zasługi pokazuje, że nie decyduje o tym sam traf, ale chęć znalezienia winnego.

Sądzę, że właśnie przekonanie o konieczności poszukiwania winnego i wspomniane uogólnienie powodują przypisywanie winy tam, gdzie okoliczności mogą wskazywać na konsekwencje czyjegoś błędu. Decydować też o tym może brak możliwości sprawdzenia, czy zaniedbanie faktycznie miało wpływ na zły skutek. W związku z tym przy pewnej niewiedzy zapada, jakby prewencyjny, wyrok potępiający.

Nagel tymczasem nie szuka przyczyny paradoksu w błędzie wnioskowania, ale w trafie moralnym. Nie uzasadnia wystarczająco, dlaczego nie bierze pod uwagę błędu w przypisaniu winy. Moim zdaniem, założenie determinizmu i niebranie pod uwagę możliwości błędu we wnioskowaniu prowadzą Nagela do paradoksu. Próba rzetelnej odpowiedzi na pytanie, na ile czyjś błąd miał realny związek ze złym skutkiem, może zredukować paradoksalność, o której pisze Nagel.

VI. ZAKOŃCZENIE

Argumentacja Nagela wskazuje niewątpliwie na rolę uwarunkowań, które wpływać mogą na ocenę moralną. Założenie determinizmu wydaje mi się jednak mało uzasadnione, jeśli ma być rozciągnięte na wszystkie czyny. W związku z tym mało przekonujące jest też odrzucenie możliwości badania założeń oceny moralnej pod względem ich niesprzeczności. Osobnym problemem jest to, że Nagel pomija możliwość uogólnienia i błędu w przypisywaniu winy, tam gdzie nie było faktycznej możliwości kontroli nad zjawiskiem, a winę się i tak przypisuje. Przykład asymetrii w przypisywaniu zasług i winy sugeruje, moim zdaniem, że istnieje tendencja do pochopnego przypisywania winy. Być może ujawnia się tutaj jakaś psychospołeczna struktura poznawcza, która porządkuje świat moralny.

Mało uzasadnione jest też pominięcie możliwości sprawowania kontroli nad zachowaniem i charakterem, w konsekwencji czego Nagel uogólnia, że takowej kontroli nie ma. Z racji niemożliwości przebadania wszystkich przypadków ludzkich uczynków nie wynika, że działa tylko determinizm. Jeśli częściowo tak jest, to nie ma podstaw do mówienia, że podważa to wszystkie

sądy moralne, a co najwyżej te, w których się on ujawnia. Stwierdzenie determinizmu powinno opierać się na innym procesie niż uogólnienie, choćby na danych nauk poznawczych, o ile takowe są przekonujące. Dopóki takich racji nie ma, zasada niesprzeczności powinna być kryterium obowiązującym. Przy założeniu, że intuicje moralne są słuszne i należy je utrzymać, powinno się determinizm raczej odrzucić jako prowadzący do bezsensowności ocen moralnych.

Co więcej, zakładam tutaj, że klasę zdarzeń można podzielić rozłącznie na:

- a) takie, w których mam kontrolę,
- b) takie, w których tej kontroli nie mam z przyczyn ode mnie niezależnych,
- c) takie, w których nie mam kontroli z przyczyn ode mnie zależnych.

Przypisanie winy może nastąpić w wypadku „a” i „c”.

Traf moralny w ujęciu Nagela jest przypadkiem „b” – o ile nie udowodni się determinizmu. Przypisanie winy w tym wypadku nie jest paradoksem, a błędem w ocenie moralnej wynikającym z braku konsekwencji w stosowaniu reguły, że czyny poza kontrolą nie powinny być oceniane moralnie.

Co więcej, pojęcie kontroli u Nagela jest ograniczone do aktualnego zdarzenia. Pomija ono fakt, że kontrola może być rozciągnięta na działania wcześniejsze (np. w wypadku kierowcy, który nie sprawdził hamulców, nie traci on kontroli w momencie wybiegnięcia dziecka, ale wcześniej, gdy zaniechał naprawy hamulców) i działania pośrednie (np. branie pod uwagę uwarunkowań własnego charakteru w celu ich osłabienia).

W tym kontekście propozycja Richardsa jest mniej jednostronna. Bierze pod uwagę możliwość uwarunkowań, ale chroni jednocześnie częściowy przynajmniej wpływ na własny charakter. Wskazuje na rolę zamiaru dokonania czynu jako moment ujawniający wady albo zalety charakteru. Natomiast to, co Nagel nazywa trafem moralnym, jest jedynie okolicznością ujawniającą wady albo zalety. Richards zwraca też uwagę na brak pełnej wiedzy obserwatora, która umożliwiłaby dokładną ocenę moralną. Dlatego woli raczej mówić o przybliżonej opinii niż kategoriycznej ocenie.

Rozstrzygnięcie problemu trafu moralnego, jak sądzę, zależy od jednoznacznego wykazania zdeterminowania albo niezeterminowania działań ludzkich. Dopiero wówczas będzie można wykazać faktyczną rolę przypadku w przypisywaniu zasług albo winy i odpowiednio się do tego faktu ustosunkować.

SUMMARY

The article discusses the problem of moral luck described by T. Nagel and B. Williams. It also presents the critique of N. Richards. In terms of Nagel moral luck causes a paradox: we judge morally random acts and break the principle of estimating only those acts which are under the control of the perpetrator. Richards criticizes the sole use of the criterion of effects of the act, without intentions. This criticism is extended and includes the objection of too far-reaching generalization of the role of luck made by Nagel.

Keywords

moral luck, constitutive luck, T. Nagel, B. Williams, N. Richards, consequentialism, determinism, indeterminism

KRZYSZTOF SKORULSKI

Międzynarodowe Towarzystwo Ebnerowskie
(Internationale Ferdinand Ebner Gesellschaft)

**Potrzeba przełomu.
Dialogiczne spojrzenie z Ferdynandem Ebnerem na rozwój
sytuacji duchowej we współczesnych społeczeństwach Europy**

The Need for a Breakthrough: A Dialogical Approach to the Situation of Faith Today

*W rzeczywistości nie ma w Europie żadnego innego problemu
jak tylko życie ducha i jego przełom.*

Theodor Haecker¹

Trudno oprzeć się wrażeniu, że powyższa ocena sytuacji, sformułowana w czasie międzywojennym przez człowieka, który za swą walkę o „życie ducha” zapłacił w okresie władzy Hitlera wysoką cenę, zadziwia swą aktualnością. Podkreślmy to szczególnie w religijnym kontekście rozważań o współczesnych przemianach kulturowych w Polsce i Europie Zachodniej, prowadzonych w ramach Dni Tischnerowskich 2010 w Krakowie, z których materiały ukazały się w wydanej przez wydawnictwo Znak i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie książce *Świat i wiara w godzinie przełomu*. W niniejszych przemyśleniach chciałbym skonfrontować obserwacje uczestników Sympozjum z myślami Ferdynanda Ebnera, austriackiego prekursora i klasyka filozofii dialogu, żyjącego również w swoistym „czasie przełomu” – czasie I wojny światowej i rozpadu monarchii Habsburgów.

¹ Cyt. za F. Ebner, *Versuch eines Ausblicks in die Zukunft*, w: tenże: *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München 1963, Bd. I, s. 719.

„PRZEŁOM” – PRÓBA DOOKREŚLENIA TERMINU

W potocznym rozumieniu „przełom” ujmowany jest na poziomie społecznym: oznacza okres szybkich i głębokich przemian społecznych i kulturowych. Także i podczas Dni Tischnerowskich omawiany był „duchowy zwrot w sposobie działania i życia głównie człowieka cywilizacji zachodniej”². Przełom ma jednak przede wszystkim wymiar ludzki, życiowy, emocjonalny: wiążą się z nim zarówno osobiste obawy, jak i nadzieje: „Ilekcję pada słowo przełom, w jego tle zawsze pojawia się myśl o zmianie i o jakiejś nowej jakości w ludzkim myśleniu, chceniu i działaniu”³. W dziele Ebnera pojawia się w tym kontekście termin *Durchbruch*, oznaczający właśnie przełom w sensie „wdarcia się” („początku”) „tego, co duchowe” w człowieku. Być może należałoby więc mówić o możliwości – podkreślmy to – przełomu, wychodząc od „życia duchowego” jednostek?

Aby móc przeanalizować kluczowe pojęcia, wokół których skupiają się analizy uczestników krakowskiej konferencji w świetle „zasady dialogicznej”, albo też „myśląc trzymając się liny słowa”⁴ – jak formułuje to Ferdynand Ebner, należy podać przynajmniej ogólne zasady takiego myślenia. Jako że sprecyzowałem je już gdzie indziej⁵, zwrócę jedynie uwagę na to, że myślenie to można by scharakteryzować takimi terminami, jak: dialogiczność („nie ma Ja bez Ty”), realizm (wbrew idealizmowi/ideologii)⁶, odniesienie do aktualnej sytuacji mowy, otwartość i akceptacja drugiego („miłość”), osobowa prawda (jako *adequatio* między osobą i jej wypowiedzią oraz jako *aletheia*, ukazanie się „realnej” osoby w jej wypowiedzi) wreszcie otwartość „diady” Ja-Ty na „wymiar boskości”. Realne Ja ludzkie może pozostawać albo w stanie „samotności Ja” – wtedy gdy zamyka się przed Ty – albo w relacji z realnym Ty. Paradoksalnie, jednak nawet w stanie „samotności Ja” nie pozostaje ono bez odniesienia do Ty: po pierwsze, do realnego Ty, zamykając się przed nim, po drugie zaś, do jakiegoś Ty idealnego czy wręcz fikcyjnego, do którego mówi, które w sobie nosi. Relacja z realnym Ty jest dla ludzkiego Ja sytu-

² J. Jagiełło, *Świat i wiara w godzinie przełomu. Wprowadzenie*, w: *Świat i wiara w godzinie przełomu*, red. J. Jagiełło, Kraków 2011, s. 9.

³ Tamże, s. 9.

⁴ „Denken am Leitseil der Sprache”, F. Ebner, *Notizen*, w: tenże: *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München 1963, Bd. II, s. 459.

⁵ K. Skorulski, *Ferdinand Ebner i miejsce filozofii dialogu w myśli katolickiej XX wieku*, „Paedagogia Christiana” nr 1/27 (2011), s. 50nn.

⁶ Ebner używa terminu „idealizm” w znaczeniu, które w dużej mierze pokrywa się z „ideologią”: chodzi o nakierowanie na ideę zamiast na realną osobę, o pewnego rodzaju „falszywą świadomość” rzeczywistości. Dlatego używam tu terminów „idealizm” i „ideologia” w dużej mierze zamiennie.

acją pierwotną i „pożądaną”, odpowiadającą jego ukształtowaniu, natomiast sytuacja zamknięcia się – sytuacją wtórną i przezeń „zawinioną”.

Zanim jednak owo realne Ja stanie się w życiu danego człowieka świadome, znajduje się on niejako w stanie podobnym do snu. Tak jak Freud próbuje interpretować sny w kontekście psychoanalizy, tak dla Ebnera cała aktywność kulturalna i (pseudo)religijna człowieka jest *de facto* snem o prawdziwym, realnym duchu. Dodajmy tu, że każdy produkt kultury, a więc nie tylko popkultura, lecz także kultura wysoka, może być takim snem o duchu – o ile utrzymuje człowieka w jego „samotności Ja”. Interpretacja snów zakłada, że treść snu nie pojawia się tu „we własnym imieniu”, lecz „oznacza” czy reprezentuje coś innego. Tym Innym jest dla Ebnera autentyczne, realne życie duchowe: Ja w relacji do Ty⁷. Oczywiście, aby interpretować sny, trzeba samemu być już obudzonym. Aby zaś zbudzić się ze snu, musi nastąpić „przełom” (*Durchbruch*), niejako „wdarcie się” realności drugiego (człowieka, Boga) do mojej świadomości. Być może warto odwołać się do pewnego doświadczenia: kto został w swoim najgłębszym Ja zagadnięty przez Innego, czuje się jakby zbudzony ze snu, dopiero teraz zaczyna się dla niego rzeczywistość. Wszystko inne spada do poziomu urojenia, marzenia sennego. Jednak trzeba się najpierw obudzić. A może dokładniej: zostać obudzonym. Być może taka wizja świata ludzkiego ducha i ludzkiej kultury oraz religii pozwoli na głębszą interpretację zachodzących współcześnie przemian kulturowych.

INDYWIDUALIZACJA

Pierwszym z procesów, jakie uczestnicy krakowskiej konferencji wymieniają w kontekście przemian społeczeństwa, wiary i Kościoła, jest indywidualizacja. Myślę, że należy ją ogólnie rozumieć – podsumowując zaprezentowane tam poglądy – jako przejście od kolektywizmu do indywidualizmu, od systemu, w którym indywiduum określane jest z zewnątrz, do samookreślenia się przez jednostkę.

Oczywiście, indywidualizm jako termin, z całą swą historią, jest przede wszystkim częścią liberalnej koncepcji społeczeństwa. Na interesującym nas

⁷ Ebnerowskie rozumienie „tego, co duchowe” w człowieku („co nie wyczerpuje się w naturalnej walce o przeżycie”), odróżnia się jednak – jak zobaczymy dalej – od typowego rozumienia ducha w filozofii niemieckiej i koncentruje się na aspekcie dialogicznym, międzyludzkim. Ebner wyraża przekonanie, że o Ja i Ty, tzn. „tym, co duchowe w człowieku”, można mówić „także inaczej niż w sensie pewnej fikcji rozumianej poetycko bądź też metafizycznie, lub wręcz tylko nakazanej ze względów «społecznych»”. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe. Fragmenty pneumatologiczne*, tłum. K. Skorulski, Warszawa 2006, s. 6.

poziomie dialogicznym można – na podstawie mowy potocznej – widzieć w nim zamknięcie się jednostki na wymiar społeczny („egoizm”), ale też umożliwianie podejmowania etycznych decyzji, a więc dojrzewanie człowieka do odpowiedzialności. Musimy więc ten termin doprecyzować: Jakkolwiek oceniamy Popperowską krytykę Platona w *Spółczeństwie otwartym*, warto skorzystać z jego rady, by nie mieszać indywidualizmu z egoizmem ani też altruizmu z kolektywizmem. Wzajemne powiązania przebiegają inaczej: indywidualizm wiąże się z altruizmem, zaś kolektywizm z egoizmem. Ważne jest, że „altruizm” nie jest przeciwieństwem indywidualizmu (co według Karla Poppera sugeruje Platon: „jest egoistą, kto nie może podporządkować swych interesów dobru ogólnemu”⁸), lecz jest wręcz przezeń umożliwiany. Popper twierdzi: „Ten połączony z altruizmem indywidualizm stał się podstawą naszej zachodniej cywilizacji. Jest on też centralną nauką chrześcijaństwa. (Pismo święte mówi: «Miłuj bliźniego swego», a nie »«Miłuj swoje plemię»”⁹. Prawdziwym przeciwieństwem indywidualizmu jest zaś kolektywizm. Podczas gdy kolektywizm działa na zasadzie przymusu, indywidualizm oznacza wolność i prowadzi wręcz do pozytywnych etycznych decyzji na rzecz innych („altruizm”). Jeśli przyjmiemy wizję Poppera, to indywidualizację możemy interpretować jako przejście od (związanego z kolektywizmem) „idealizmu” (Ebner) do opartego na realnej osobie „realizmu”, który w odniesieniu do jednostki możemy nazwać „indywidualizmem”.

Problem polega na tym, że w ramach „popularnego” liberalizmu funkcjonuje często wizja człowieka jako istoty zorientowanej na maksymalizację własnej korzyści czy wręcz jako Hobbes’a „homo homini lupus”. Jeśli przyjmiemy taką redukcjonistyczną wizję człowieka, to indywidualizacja będzie jedynie przejściem od jednego „idealizmu” do drugiego czy wręcz od jednej ideologii do drugiej, nie zwiększając wolności osoby. Innymi słowy, jak zauważają zwolennicy dialogicznego obrazu człowieka: brakuje tu jego dialogicznego wymiaru.

Człowiek jest bowiem nie tylko indywiduum, widzianym z pozycji wolnego rynku, a więc zorientowanym na maksymalizację własnej korzyści, lecz zawsze czymś więcej: osobą, Ja pozostającym w relacji z Ty. Już Romano Guardini ze swej dialogicznej pozycji stwierdza, że każda „konstrukcja gospodarcza i społeczna”, która ujmuje człowieka nie jako osobę, „w ostatecznym rachunku nie funkcjonuje dobrze”¹⁰ – pominięcie tego aspektu zemści

⁸ K. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. I, Bern 1957, s. 144.

⁹ Tamże, s. 146.

¹⁰ R. Guardini, *Welt und Person, Versuche zur christlichen Lehre von Menschen*, Würzburg 1940, s. 95. Przypomnijmy, że Guardini formułuje te uwagi w czasie II wojny światowej.

się prędzej czy później. Emmanuel Mounier, precyzując koncepcję personalizmu z podobnego punktu widzenia, odcina się wręcz od „starego dekadentycznego indywidualizmu”¹¹. Jeśli indywidualizm ma oznaczać swoistą „emancypację” człowieka, to nie może go pozbawiać wymiaru osobowego (a więc w swej istocie dialogicznego¹²). Ebner idzie jeszcze dalej i widzi tak rozumiany indywidualizm jako możliwy jedynie w związku z chrześcijaństwem jako relacją z realnym, boskim Ty:

Nie ma „indywidualizmu” innego niż chrześcijański, chociaż chrześcijaństwo niewiele o nim mówi, nie jest on zaś oczywiście „egoizmem”, nie czyni odnoszącego się do samego siebie Ego zasadą myślenia i działania etycznego. Etyka chrześcijańska nie jest jednak także w żaden sposób „altruizmem”, który przecież ma przed oczami jedynie *alter ego*, choćby było ono równoprawne z własnym Ja w jego „samotności Ja”, i nigdy nie jest w stanie doprowadzić Ja w człowieku do jego prawdziwego życia w duchu, postawić je w relacji do Ty, jak domaga się tego i jak jest w stanie uczynić duch chrześcijaństwa¹³.

Tak więc, jeśli indywidualizacja ma być autentyczna, jeśli ma być przejściem od idealizmu (ideologii) do realnego, a więc duchowego człowieka, musimy „nasz” indywidualizm oprzeć na realnej osobie widzianej jako Ja pozostające w relacji z Ty. W samotności nie można mówić o autentycznej indywidualizacji.

Co można by powiedzieć o indywidualizacji dokonującej się współcześnie? Zależy to, po pierwsze, od tego, czy mamy do czynienia ze wzmożeniem dialogiczności, czy raczej z panowaniem się samotności. Wobec braku adekwatnych badań socjologicznych pozostaje nam, niestety, oprzeć się na ogólnych wrażeniach i wypowiedziach kompetentnych obserwatorów. Oceny sytuacji są oczywiście różne, ale trudno dziś znaleźć stwierdzenia, jakobyśmy mieli do czynienia ze szczególnym dowartościowaniem relacji. By podać dwa reprezentatywne przykłady z Austrii: Hermann Knoflacher nie bez racji mówi w kontekście „samochodu jako idei” o postępującym wręcz „rozcłonkowa-

¹¹ E. Mounier, *Das personalistische Manifest*, Zürich b.d., s. 81. Mounier pisze tam: „Moja osoba nie jest moim indywidualium. Indywidualium nazywamy rozproszenie osoby na powierzchni życia i jej gotowość do zagubienia się na tejże powierzchni”. Mounier zarzuca indywidualizmowi sprowadzanie wszelkiej relacji i wymiany międzyludzkiej do handlu.

¹² Przypomnijmy, że według Ebnera właśnie to stanowi istotę człowieka jako osoby, że „ma on słowo”, a więc może być Ja – lub Ty – jako „realność duchowa”. Nie jest nawet tak, że istnieje jakieś samotne i samowystarczalne Ja, któremu od czasu do czasu wydaje się rzeczą dobrą i wskazaną, by wejść w relację z jakimś podobnie samotnym Ty, do której jest ono zdolne. Jest natomiast tak, że albo jest Ja w relacji do Ty, albo nie ma ani Ja, ani Ty. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 12nn.

¹³ Tamże, s. 207.

niu” społeczeństwa europejskiego¹⁴, zaś Walter Methlagl konstatuje wzrost „ekstensywności” relacji (kontakt z większą liczbą osób) kosztem jej „intensywności” – a tym samym spłaszczenie i spłyconie relacji¹⁵. Uwagi te wydają się wiarygodne.

Po drugie, należałoby sprawdzić, czy nie mamy do czynienia z przejściem od jednego kolektywizmu do drugiego, od jednej ideologii do drugiej. Czy pojawia się więc jakaś nowa ideologia, zajmująca miejsce „starej”? Także i tu trudno wyrokować bez wiarygodnych psychologicznych i socjologicznych badań nad akceptacją konkretnych ideologii. Można mówić o tym, co w czasach postmodernistycznych i postpostmodernistycznych znane jest jako „permissywizm i relatywizm”, wynikające z niepewności i sceptycyzmu odnośnie do poznania prawdy. Skoro bowiem nie można poznać prawdy wspólnej, to należy uznać prawo każdego do posiadania swojej prawdy. W tym poglądzie nie byłoby jeszcze nic destruktywnego, gdybyśmy widzieli go w kontekście ludzkiego spotkania. W relacji Ja z Ty każde z nich ma swą prawdę, która polega na pokrywaniu się wypowiedzi i życia danej osoby oraz na tym, że Ja ujawnia się (jako *aletheia*) przed Ty w słowie, a wtedy można mówić o wspólnym dialogicznym poszukiwaniu prawdy. Inaczej jednak jest w przypadku, gdy taki pogląd kultywowany jest w kontekście samotności Ja, a więc gdy staje się ideologią, monologiem i gdy autor takiego poglądu zaczyna zwalczać inne przekonania.

Być może da się też mówić (zwłaszcza z pozycji liberalnych) o „absolutyzacji” wolności ludzkiej. Jednak wolność, rozumiana jako wolność wyboru poza kontekstem dialogicznym, sama stoi ostatnio pod znakiem zapytania – należy ją widzieć raczej jako abstrakcyjną ideę. W tym sensie można by jednak mówić o wielu abstrakcyjnych – jako że oderwanych od człowieka w jego dialogiczności – ideach, rządzących życiem w sposób zawoalowany: nie tylko „wolność”, ale i „opinia publiczna”¹⁶, „wzrost gospodarczy”, „auto”¹⁷, „dług” czy wreszcie sam „pieniądz”¹⁸. Slavoj Žižek doszukuje się w tego typu ideologii „mocy ciemności” zniewalających współczesnego człowieka¹⁹.

¹⁴ H. Knoflacher, *Virus Auto. Die Geschichte einer Zerstörung*, Wien 2009, s. 141nn.

¹⁵ W. Methlagl, *Sören Kierkegaards 'Kritik der Gegenwart' – heute?*, in: S. Kierkegaard, *Kritik der Gegenwart oder: Zwei Zeitalter. Ein Kapitel aus der Schrift 'Eine literarische Besprechung', 1846*, aus dem dänischen von Inger und Walter Methlagl, Salzburg 2011, s. 98nn. Przytoczmy choćby obserwacje nad serwisami społecznościowymi w internecie – wielkiej liczbie „znajomych” (ang. *Friends*) towarzyszy banalizacja wpisów.

¹⁶ Tamże, s. 111nn.

¹⁷ H. Knoflacher, *Virus Auto*, s. 165nn.

¹⁸ D. Graeber, *Debt. The first 5000 Years*, Brooklyn, New York 2011, s. 13nn.

¹⁹ S. Žižek, *Die bösen Geister des himmlischen Bereichs. Der linke Kampf um das 21. Jahr-*

Krytykę ideologii zawartych w bezkrytycznie przyjmowanej wizji świata znajdujemy w ostatnich latach w pismach nie tylko „lewicowych” myślicieli. Nie mogę tu zaprezentować całej różnorodności tej krytyki oraz proponowanych rozwiązań, twierdząc jedynie, że człowiek zanurzony w jakiegokolwiek „ideologicznej” wizji świata popada w coraz większe wyobcowanie i samotność.

Kilka myśli o „My” i ideologii jako takiej

Dla uściślenia mojego rozumienia indywidualizacji jako „wychodzenia z kolektywizmu” przedstawię w formie dygresji kilka uwag na temat „ideologii jako takiej”, zainspirowanych Ebnerowską krytyką „idealizmu”. Przede wszystkim ideologia nie jest – w kontekście relacji międzyludzkiej – dialogiczna, lecz monologiczna²⁰. Monologu można słuchać (przy czym jestem świadomy, że nie Ja jestem jego adresatem, nie woła mnie on „po imieniu”), do ideologii można się nawet przyłączyć, ale nie następuje tu zaproszenie do relacji Ja-Ty, pozostaję sam z moim Ja. Idea nie jest dialogiczna, ponieważ zakłada, że wystarczy jedno (własne) Ja i nie potrzeba żadnego Ty. Z ideą nie można dyskutować (inaczej niż z osobą), trzeba ją przyjąć albo odrzucić (w samotności) – można ją co najwyżej zastąpić inną, trochę podobnie jak gotowy obraz jednego artysty można jedynie zastąpić gotowym obrazem innego twórcy²¹. Ideologia oddziałuje bowiem nie na poziomie osobowym, lecz raczej na swoistym, analogicznym do „estetycznego”, poziomie przedmiotowym, gdy piękno w pewien sposób „uwodzi” (czyni mnie „przedmiotem uwodzenia”), ale uwodzenie to „kończy się katastrofą”, pozostawiając człowieka w samotności²². Ideologia ma też to do siebie, że usuwa jakiegokolwiek poszukiwanie prawdy, zastępując je jej posiadaniem. Prawda bowiem nie ujawnia się dla niej dopiero w spotkaniu Ja z Ty, lecz już na początku jest dana w samotnym Ja. Dlatego wraz z panowaniem jakiejś ideologii zaczyna się też prześladowanie, wykluczanie czy przemilczanie tych, którzy jej nie wyznają.

hundert, Frankfurt a. Main 2011, s. 11. Žižek powołuje się przy tym na List św. Pawła do Efezjan 6,12: „Nie toczymy bowiem walki przeciw krwi i ciału, lecz przeciw Zwierchnościom, przeciw Władzom, przeciw rządcom świata tych ciemności, przeciw pierwiastkom duchowym zła na wyżynach niebieskich”. Žižek interpretuje te słowa jako wezwanie do walki „nie przeciw skorumpowanemu indywiduum, [...] lecz przeciw globalnemu porządkowi i jego ideologicznej mistyfikacji”.

²⁰ Tę właściwość ideologii stwierdza też np. Peter V. Zima w swym klasycznym dziele o ideologii i teorii. Por. także *Ideologie und Theorie*, Tübingen 1989, s. 379, 399nn.

²¹ Co do wprowadzania idei w życie por. rozważania Poppera o perfekcjonizmie. K. Popper, *Die offene Gesellschaft*, s. 214nn.

²² J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1999, s. 114nn.

Rzeczą poniekąd zastanawiającą jest fakt, że Ebner bardzo dużo mówi o Ja i o Ty, sporo o „To” (niem. *Es*, także: *ono*), nie używa natomiast kategorii *My*²³ (w odróżnieniu choćby od Franza Rosenzweiga, który w *Gwieździe zbawienia* umieszcza cały rozdział poświęcony problematyce „*My*”). Należy jednak zauważyć, że cechą Ebnera było „myślenie po linie słowa”, czyli odnoszenie się do realnej sytuacji mowy, dziejącej się aktualnie w relacji Ja do Ty. Konsekwencją takiej postawy była też swoista „brzytwa Ockhama” – pomijanie pojęć, które nie mają związku z aktualną sytuacją mowy.

Wydaje się, że owa „nieusuwalna myślowo identyczność podmiotu wypowiedzi i jego predykatu”, charakterystyczna dla wypowiedzi „ja jestem”, która „tworzy istotę twierdzenia egzystencjalnego w pierwszej i drugiej osobie, tam gdzie stwierdzane jest właśnie bycie w sensie osobowości”²⁴, nie ma zastosowania do *My*. Wypowiedź „*My* jesteśmy” nie ma tak bezwzględnie oczywistego charakteru jak „*Ja* jestem”. „*Ja* w relacji z *Ty*” to nie „*My*”, lecz po prostu „*Ja*” w relacji z „*Ty*”. Ebner odwołałby się tu do różnicy między występującym w języku niemieckim tylko w pierwszej i drugiej osobie liczby pojedynczej tematem „*bin, bist*” a charakterystycznym dla innych osób gramatyki tematem „*sein*”²⁵. Skoro więc nie widać koniecznego związku „*My*” z aktualną sytuacją mowy, to znaczy *Ja* pozostającego w relacji do *Ty*, to – przedłużając myśl Ebnera – rozpatrywanie „*My*” na tym samym dialogicznym poziomie co „*Ja*” i „*Ty*”, nie jest właściwe. Owo „*My*” jako podmiot zbiorowy zostało „skonstruowane” na zasadzie pewnej „dowolności” oddzielającej jednostki należące do *My* od tych należących do *Wy*. Ale wszystkie one postrzegane są przy tym nie w ramach kategorii „*Ty*” (wtedy byłbym bowiem z jednym z nich w relacji, co *de facto* wyklucza już kategorię *My-Wy*), lecz w kategorii „*To*”. Owo łączenie i dzielenie dokonuje się za pomocą idei. Idea bowiem „łączy” (ale raczej na podstawie siły, co najbardziej widać z pozycji samotnego *Ja* stojącego w kolektywizmie na szczycie, na zasadzie: „nikt mi się nie sprzeciwia”), ale jednocześnie dzieli. Przypomnijmy, że całe hasło Rewolucji Francuskiej, a zarazem motto europejskiej demokracji brzmiało: „Wolność, równość, braterstwo ... albo śmierć”. A więc kto nie uznaje naszych idei, ma zostać wyeliminowany. Takie rozumienie ideologii wiąże ją

²³ Dodajmy dla porządku, chociaż nie mamy możliwości szerzej rozwijać tego tematu, że także Ebner widzi możliwość pewnej „wspólnoty życia duchowego”, budowanej przez miłość, „która nie może powstać na innej podstawie niż relacja z Bogiem”, a więc która zaczyna się jednak zawsze od „ukonkretnienia” realności duchowych w relacji *Ja* do *Ty*, a nigdy od idei. Dlatego też słowo „*My*” nie pada. Por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 171.

²⁴ F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 162.

²⁵ Tamże.

automatycznie z kolektywizmem, zaś wyklucza jej używanie w kontekście dialogicznym. Wraz z Ebnerem można by powiedzieć: „Duchowość egzystencji [człowieka] wykorzenia go z życia pokolenia”²⁶.

„My” należałoby raczej rozpatrywać w kontekście „My-Wy”, a ten wydaje mi się już – mimo teologicznej analogii do „My” Narodu Wybranego – domeną ideologii, czyli samotnego Ja. Z wielką ciekawością można obserwować, jak owo monologiczne, „posiadające prawdę” Ja zostaje wzmocnione wówczas, gdy rozrasta się do wciąż monologicznego, ideologicznego My. Ebner, nie uwzględniając jeszcze potrzeby „negatywnego” określania się „My” w opozycji do „Wy”, pisał w tym kontekście o „zakorzenieniu jednostki w życiu pokolenia”²⁷. Jak bardzo atrakcyjne jest to My, zastępujące moje samotne, słabe, marginalizowane Ja (bez przewodnika, bez poczucia wspólnoty, bez celu), widać np. w filmie *Die Welle (Fala)*²⁸ – nawiązującym w sposób sfabularyzowany do znanego amerykańskiego eksperymentu „The third wave”, przeprowadzonego przez Rona Jonesa w roku 1967²⁹. Wraz z rozwojem My zanikają początkowo konflikty, wykluczenie i poczucie bezsensu, powstaje koleżeństwo i wspólny cel, swoista „wspólnota” broniąca swych członków na zewnątrz i dopiero po jakimś czasie daje się zauważyć, że nie ma w nim miejsca na moje realne Ja, które właśnie musi ustąpić miejsca My. Owo My szuka jednak natychmiast swego Wy, które będzie jego przeciwnikiem, którego potrzebuje do swego określenia³⁰.

Zwróćmy uwagę, że tak jak My jest strukturą „idealną”, podobnie jego Wy jest strukturą idealną, której w rzeczywistości niekoniecznie coś odpowiada. Próby zidentyfikowania owego Wy z jakąś konkretną grupą są prawie zawsze arbitralne i nie odpowiadają rzeczywistości. Konkretnie przykłady funkcjonowania owego „My” można widzieć we współczesnych grupach ekstremistycznych czy to opartych na nacjonalizmie, czy na „antyfaszyzmie”.

²⁶ Tamże, s. 215.

²⁷ Tamże, s. 205, 214nn.

²⁸ *Die Welle*, reż. Dennis Gansel, 2008. Film opowiada w sposób fabularny o szkolnym eksperymencie, w którym uczniowie zostają zaproszeni do współtworzenia opartej na dyscyplinie i ideologii organizacji. Uczniowie czynią to z tak wzrastającym entuzjazmem, że nauczyciel musi przerwać eksperyment, by uniknąć tragedii.

²⁹ Odnośnie do tego eksperymentu por. http://de.wikipedia.org/wiki/The_Third_Wave, [dostęp 10.04.2012].

³⁰ Zima mówi w tym kontekście o „dualistycznym schemacie”. Por. P. Zima, *Ideologie und Theorie*, s. 426nn.

SEKULARYZACJA

Kolejnym zjawiskiem, które znajduje szeroki oddźwięk w analizach uczestników krakowskiej konferencji, jest sekularyzacja. Mówiąc o niej, nie sposób najpierw nie odnieść się do klasycznej „tezy o sekularyzacji” Maksa Webera, nawet jeśli – mimo obiekcji takich autorów jak Gert Pickel³¹ – została ona generalnie zarzucona, przynajmniej w swej pierwotnej postaci, tzn. jako teleologia historii i społeczeństwa³². Termin „sekularyzacja” stosuję tu najpierw w tym znaczeniu, w jakim przedstawia go Jarosław Jagiełło na podstawie pism Józefa Tischnera:

proces sekularyzacji oznacza przede wszystkim taką przemianę, wskutek której obraz świata już więcej nie potrzebuje wyjaśnienia nadnaturalnego, zaś człowiek w rozumieniu swego życia nie musi szukać podstawowego punktu odniesienia w przekonaniu, że wszystko, z czym ma do czynienia, jest znakiem obecności Boga w świecie³³.

Według Tischnera sekularyzacja może być, po pierwsze, „relatywna”. Temu określeniu odpowiadałoby w kontekście tezy Maksa Webera pierwsze, „przygotowujące drogę kapitalizmowi” stadium sekularyzacji, związane z koncentracją rozproszonego pogańskiego *sacrum*. Świat staje się „sekularny”, czyli właśnie „świecki”, a *sacrum* koncentruje się we wspólnocie chrześcijańskiej. Podkreślmy jednak, z „dialogicznego punktu widzenia”, że wspólnota ta opiera się nie tylko na doktrynie (*sacra doctrina*), lecz i na osobowej relacji Ja z Ty („Ty boskim”), widocznej chociażby w sakramentach. W miarę upływu czasu, wraz z integracją wpływów humanizmu, a szczególnie z Ebnerowskim sformułowaniem zasady dialogicznej, staje się też jasne, że osobowa relacja z Bogiem tak naprawdę nie jest wiarygodna bez osobowej (nieideologicznej) relacji z człowiekiem. Proces sekularyzacji może być zatem widziany jako przejście od roztopienia bądź zagubienia Ja w bosko-magicznym świecie (a skoro nie ma Ja, to nie ma także Ty) do odnalezienia Ja w relacji z ludzkim (a w nim z boskim) Ty.

³¹ Pickel opowiada się za „skontekstualizowaną”, czyli uwzględniającą lokalne warunki, „teorią sekularyzacji” (*kontextualisierte Säkularisationstheorie*). Por. G. Pickel, *Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Vol. 62, Number 2, Juni 2010, s. 219, 241nn.

³² K. Gabriel, *Jenseits von Säkularisierung und Wiederkehr der Götter*, „Aus Politik und Zeitgeschichte” 52 (2008), 22 Dezember 2008, s. 11: „Poza niektórymi rozproszonymi wojującymi ateistami – dziś występującymi przeważnie w szatach biologii i naturalizmu – właściwie nikt nie podtrzymuje już tezy o sekularyzacji jako teleologii, jako celu historii i społeczeństwa”.

³³ J. Jagiełło, *Świat i wiara w godzinie przelomu. Wprowadzenie*, s. 17.

Drugim rodzajem sekularyzacji jest – jak ją zowie Tischner – sekularyzacja „radykalna”, wywodząca się z czasów Oświecenia. Przypomnijmy, że druga, ta zakwestionowana część Weberowskiej tezy zawiera przepowiednię o nieuchronnej marginalizacji religii jako konsekwencji rozwoju społeczeństwa kapitalistycznego³⁴. W naszym kontekście można by to ująć następująco: po sekularyzacji świata (która nastąpiła wraz z chrześcijaństwem) nastąpić miałyby sekularyzacja człowieka. *Sacrum* miałyby zostać wyparte także z obszaru osobowego/międzyosobowego. Jednak w ostatnich dziesięcioleciach, m.in. po wykazaniu przez Rogera Finke’a i Rodneya Starka, że w Stanach Zjednoczonych – kraju przecież na wskroś kapitalistycznym i liberalnym – ma miejsce ciągły wzrost religijności³⁵, miejsce przepowiedni Webera zajęła teza o „rynku religii”, a potem nawet teza „powrotu bogów”. Karl Gabriel mówi np. o „wielorakiej nowoczesności”, tzn. odmawia przyjęcia jednego modelu dla wszystkich kręgów kulturowych i grup społecznych. Podobnie myśli Charles Taylor, który krytykuje sekularyzację widzianą jako proces jednorodny i linearny: „Nie jest to więc linearna historia schyłku, lecz pojawianie się coraz to nowych wymiarów, kontekstów wiary, które z kolei też mogą zostać podważone. Jest ciągły proces zanikania i odradzania się w nowych formach”³⁶. Zamiast zaniku wiary, w przypadku sekularyzacji mielibyśmy więc do czynienia z jej różnicowaniem, pluralizacją. Taka koncepcja wiązałaby w każdym razie sekularyzację z indywidualizacją – przynajmniej na pewnym etapie sekularyzacja kończyłaby się nie usunięciem, lecz „indywidualizowaniem” *sacrum*.

Doświadczenie Boga i *sacrum*

W obliczu sekularyzacji widzianej jako pluralizacja warto – być może – zapytać wprost o uprzywilejowane doświadczenie Boga w dzisiejszych czasach. A w zależności od tegoż doświadczenia: czy sekularyzacja ta prowadzi rzeczywiście raczej w kierunku autentycznej indywidualizacji, czy może „z powrotem” ku magicznemu rozumieniu świata?

Z jednej strony można mniemać, że człowiek jako osoba, a więc i jako Ja, w warunkach demokratyzacji staje się we współczesnym świecie wartością naczelną. Gdy jednak popatrzymy na cały opisywany przez Annę Sobo-

³⁴ M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen 1985, s. 612.

³⁵ R. Finke, R. Stark, *The Churching of America, 1776-1990. Winners and Losers in Our Religious Economy*, New Brunswick 1992, s. 1nn.

³⁶ Ch. Taylor, *Epoka świecka i różne ścieżki wiary*, w: *Świat i wiara*, s. 139.

lewską rynek produktów z „Ery wodnika”³⁷ (bez względu na to, jak szerokiej grupy ludzi on dotyczy), takich jak wróżki, promieniowania, kamienie, aury, pola, diety, święte miejsca, okultyzm, czary, wywoływanie duchów – nieodparte staje się wrażenie, że mamy do czynienia – przynajmniej w pewnych środowiskach – z ponownym rozprasaniem się *sacrum*, a więc i z rozprasaniem się Ja. Byłaby to tendencja do szukania *sacrum* w nieosobowej sile, promieniowaniu, ideologii. W tym samym kierunku prowadzi także owa „agresywna” bądź „radikalna” sekularyzacja, promowana przez „wojujące” grupy ateistyczne³⁸. Podobnie jest ze wspomnianymi „abstrakcyjnymi ideami”, które decydują o naszym stylu życia, ignorując „Ja w relacji do Ty”. Świadectwem tego jest wzrastające poczucie wyobcowania, niekiedy potrzeba całkowitego opuszczenia instytucji tego społeczeństwa, aby poczuć, że „żyję, a nie tylko wegetuję”³⁹.

Jeśli w tym kontekście można by było mówić o Bogu, to byłby to Bóg bezosobowy, odpowiadający generalnie „człowiekowi bezosobowemu”, tzn. ideologicznemu, zidentyfikowanemu ze strukturami, rozproszonemu i nieświadomemu swego Ja. Można tu podać przykład managera dużej korporacji, który nie wierzy w osobowego Boga, ale pije „napromieniowaną” wodę, uprawia jogę dla odprężenia i „odpukuje” w niemalowane drzewo. Jego celem jest przy tym sukces zawodowy (oceniany bądź miesięcznym dochodem, bądź wysokością stanowiska czy wreszcie popularnością medialną), w mniejszym stopniu dobre samopoczucie. Zauważmy – nie szuka on ani Ja, ani Ty, w jego bowiem projekcie życiowym (ideologii) nie ma na nie miejsca, chyba że w postaci wyabstrahowanych namiastek, potrzebnych do osiągnięcia wyżej wymienionego sukcesu, np. w ramach umiejętności postępowania z innymi, przekonywania ich do swych celów. Brak doświadczenia odpowiadającego „wrodzonemu” ustosunkowaniu Ja do Ty („nie ma Ja bez Ty”) albo lepiej brak „gotowości” na odkrycie swego Ja jako pozostającego w relacji do Ty (zamkniętość na realne Ty za swym chińskim murem) prowadzi do niewiary w człowieka i – w konsekwencji – w Boga. W ten sposób popadamy w samotność, a więc w „dezindywidualizację”.

W opozycji do tendencji ku doświadczaniu Boga jako siły czy promieniowania stoi świat osobowy i międzyosobowy – a jeśli Bóg osobowy, to jego

³⁷ A. Sobolewska, *Alternatywne światy duchowe w Polsce. Duchowość ponowoczesna*, w: *Świat i wiara*, s. 98.

³⁸ Ch. Taylor, *Epoka świecka*, s. 139.

³⁹ W tym kontekście australijski psycholog Jim Macbeth cytuje wypowiedzi ludzi, którzy opuścili obiecujące życie zawodowe, by zająć się tym, co ich naprawdę fascynuje. Por. M. Csikszentmihalyi, *Dem Sinn des Lebens eine Zukunft geben. Eine Psychologie für das 3. Jahrtausend*, Stuttgart 1995, s. 246.

doświadczeniem jest relacja. Czy relacja ta ma jednak być przeżywana w jakimś „mistycznym zjednoczeniu” z Bogiem? Sam Ebner krytykuje opisywanie relacji z Bogiem w kategoriach mistyki – mistykę rozumie jednakże raczej w sensie „neoplatońskim” i „wschodnim” (tendencje do takiego jej rozumienia odgrywały rolę w kręgach intelektualnych Austrii początku XX wieku) jako „roztopienie Ja” w jakimś „boskim Ty”, a tym samym jego zanik⁴⁰, a nie w „zdrowym” sensie chrześcijańskim. Mistyka jest dlań niejako odejściem od indywidualizmu/realizmu do swoistego idealizmu. „Jeśli człowiek «przeżywa» Boga, to przeżywa go w człowieku; jednakże nie w sobie samym, jak twierdzą mistycy, lecz w innym, w którym przeżywa on prawdziwe Ty swego Ja”⁴¹.

Takie powiązanie relacji z ludzkim Ty oraz z Ty boskim albo, mówiąc inaczej, doświadczanie Boga w relacji z ludzkim Ty jest specyficzne i rodziło już nieporozumienia. Jak słusznie podkreśla Tomáš Halík, w ogóle mówienie o „boskim Ty” jest nieprecyzyjne, obecność Boga w spotkaniu międzyludzkim należy widzieć raczej w roli „horyzontu”⁴². Nie wglębiając się w szczegóły, powiedzmy, że z Ebnerem możemy „boskie Ty” rozumieć podobnie, jak ów opisywany przez Tischnera malarz, który chciał przedstawić Brata Alberta umywającego stopy ubogiemu⁴³: w postaci świętego jaśniej sam Chrystus, który pochyla się przed ubogim człowiekiem. Tak więc, jeśli chcemy doświadczyć Boga osobowego, nie uciekniemy od relacji z człowiekiem, i to z człowiekiem realnym, „osobowym”, a nie jakimś człowiekiem wyidealizowanym, z ideą człowieka.

Doświadczenie człowieka realnego zawiera w sobie moment „obcości”. Sobolewska pisze: „nie rezygnując z własnego świadectwa wiary, chrześcijanin dostrzega i czci w obcym niewidzialne oblicze Boga”⁴⁴. Przeżycie pewnej „obcości”, a może raczej „nowości”, jest znakiem, że wychodzę z samotności mego Ja, że w relacji do ludzkiego Ty spotykam Boga. Ebner pisze:

Kiedy kochamy naprawdę jakiegoś człowieka – a w nim nie po prostu przyjaciela, w którym kochamy przecież zawsze samych siebie, a więc nie tylko miłością, w któ-

⁴⁰ Według Ebnera „wewnętrzność mistyki jest pozbawiona Ja”, por. F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 62.

⁴¹ Tamże, s. 176.

⁴² T. Halík, *Chrześcijaństwo na dziedzińcu pogan*, w: *Świat i wiara*, s. 213. „Nie jest też precyzyjne mówienie, że Bóg jest Ty. Boga nie możemy nazywać Ty, gdyż Bóg w stosunku do nas nie jest nigdy «rzeczywistością zewnętrzną». Bóg ukazuje się w relacji Ja i Ty. Bóg jest horyzontem, w Nim ludzie i rzeczy wewnątrz świata mogą być Ty”.

⁴³ J. Jagiełło, *Świat i wiara*, s. 15.

⁴⁴ A. Sobolewska, *Alternatywne światy duchowe*, s. 83.

rej jedynie relatywnie wychodzimy z „samotności Ja” naszego ducha, a ściśle rzecz biorąc, nie wychodzimy z niej wcale – kiedy kochamy „bliźniego”, jak chce tego od nas Ewangelia, wtedy kochamy w nim Boga⁴⁵.

Owa „obcość” w dziedzinie religii jest oczywista w społeczeństwach w dużym stopniu laickich, w Polsce skupiamy się łatwo na „tym, co znajome”, na „przyjacielu, w którym kochamy przecież zawsze samych siebie” (Ebner). Jednak czy między takimi społeczeństwami a Polską istnieje różnica istoty, czy tylko stopnia? Inaczej mówiąc, czy w sytuacji większej grupy ludzi związanych z Kościołem znajdujemy lepsze uzasadnienie przedkładania spojrzenia ideologicznego nad osobowe? Czy nie chodzi więc także i tu – poza wszelkimi ideologicznymi deklaracjami przynależności do pewnego My – raczej o poszukiwanie wyjścia z samotności Ja, z idealizmu do realnego świata, realnego Ty, do Boga? A do Boga – do realnego Ty – mogą dojść, jedynie opuszczając ideologię czy to ateistyczną, czy religijną.

Nie ucieknę więc – powtórzmy to raz jeszcze – przed innym człowiekiem jako realnym Ty, w którym przeżywam Boga. A jeśli nie przeżywam w nim Boga, to co ten fakt mówi o moim wyobrażeniu Boga? Czy zostało ono ukształtowane w warunkach autorytatywnego przekazu adresowanego do biernych słuchaczy, czy po prostu ludzi „obecnych ciałem”, a niekoniecznie „żywym, obudzonym” duchem (w sensie relacji Ja-Ty)? Czy Bóg taki nie jest „Bogiem idealistów” (wręcz: ideologów)? Być może taki obraz Boga musi przejść przez przestrzeń takiego przeżycia Boga, jakim zajmuje się teologia negatywna... Faktycznie, w tym kierunku myśli ponowoczesna „teologia immanencji”. Tadeusz Gadacz pisze:

Proces przejścia religii w immanencję (Vattimo), słabość (słaby Bóg Vattimo, słaba teologia J.D. Caputo) i moralność (Kantowskie dziedzictwo religii moralnej przeciw religii kultu) jest postrzegany jako proces sekularyzacji chrześcijaństwa. Tak rozumiana sekularyzacja nie jest procesem negatywnym, lecz pozytywnym. Pozwala bowiem chrześcijaństwu odkryć jego własną istotę, stać się z religii dzieciństwa religią dojrzałych... Zasadą ponowoczesnej refleksji nad chrześcijaństwem jest ponowne odkrycie znaczenia wcielenia, cierpienia i śmierci Boga na krzyżu oraz miłości⁴⁶.

Gadacz stwierdza jednak, że myślenie postsekularne zamyka się w parach pojęciowych transcendencia-immanencja i siła-słabość, a tym samym nie wyczerpuje złożoności problematyki chrześcijańskiej, choćby w jakimś stopniu zbliżało się ono do jej istoty. Trudno więc oprzeć się wrażeniu, że także proponowane rozwiązania „teologii immanencji” są ponownym podchwycen-

⁴⁵ F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 170nn.

⁴⁶ T. Gadacz, *Religia immanencji czy religia bez religii?*, w: *Świat i wiara*, s. 117.

niem myślenia ideologicznego. Co z tego, że ktoś mówi o transcendencji i immanencji, jeśli nie mam osobowego doświadczenia Boga w moim życiu? Jeśli odwołamy się tu do metafory „śmierci Boga”, to umiera właśnie „Bóg idealistyczno-metafizyczny”⁴⁷, będący rezultatem metafizycznych spekulacji, metafizycznej interpretacji indywidualnego i biblijnego, a także doświadczanego Boga.

Być może proces ten jest oczyszczaniem przedstawień Boga, bo – jak pisze Charles Taylor – wiara i religia, a więc i leżące u ich podstaw doświadczenie Boga, ma tendencję do odradzania się w nowych, zmienionych okolicznościach. Dlaczego wiara i religia odradzają się? Nasuwa się tu metafora jakiegoś „zmysłu” religijnego w człowieku albo jakiegoś „genetycznego nastawienia” na religię. Czego oczekuje tu człowiek od religii, której szuka? Wydaje mi się, że chodzi tu o „poczucie sensu” oraz o „relację Ja do Ty”, które jawią się jako wzajemnie powiązane⁴⁸. Godne uwagi jest to, że gdy przeżywam intensywnie moją relację do Ty, nie pytam już o sens⁴⁹. Trudno kusić się tu o dokładne wyjaśnienie tego fenomenu, ale gdy patrzymy nań po prostu „fenomenologicznie”, nasuwa się refleksja, że szukanie sensu wiąże się przede wszystkim z szukaniem Ty. Czy nie taka jest wymowa przeżycia Hioba, który przestaje stawiać pytania o sens po tym, jak przeżył spotkanie z Bogiem (por. Hi 42,5)? A co w perspektywie własnej śmierci jest bardziej przerażające niż dojmująca w niej samotność „w najwyższym stężeniu”, wręcz „samotność absolutna” – a zarazem bezsensowność, radykalne zakwestionowanie sensu wszystkiego, co w życiu robię?

Zwróćmy uwagę, że w kontekście Ebnerowskiego „słowa” zarówno „relacja” (a dokładnie to, że rolą słowa jest wprowadzanie w relację Ja z Ty), jak i „sensowność” (słowo w sensie duchowym ma także swój sens) są po prostu dwoma aspektami słowa⁵⁰. Nawet jeśli wydaje się, że „sens” ma tu raczej znaczenie sensu wypowiedzi, niekoniecznie życia, to na głębszym poziomie widzimy, że dla człowieka żyjącego i wierzącego na sposób dialogiczny wszystko może być interpretowane jako słowo Boga skierowane do mnie, i tylko dlatego od życia jako „skierowanego do mnie słowa” domagam się w ogóle sensu⁵¹. Być może należy więc uczyć się widzieć całą rzeczywistość

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ F. Ebner, *Zum Problem der Sprache und des Wortes*, w: tenże: *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München 1963, Bd. I, s. 646.

⁴⁹ Tenże, *Słowo i realności duchowe*, s. 215nn. Ebner pisze też: „Człowiek, który znalazł w Bogu prawdziwe Ty swego Ja, ... nie pyta już o sens życia”. Tamże, s. 216.

⁵⁰ F. Ebner, *Zum Problem der Sprache und des Wortes*, s. 646.

⁵¹ R. Guardini, *Welt und Person*, s. 111nn. „Wszystkie rzeczy pochodzą ze Słowa w Bogu i dlatego też posiadają charakter słowa”.

w sposób dialogiczny, a to sprzyja wierze, wierze w słowo, a przez to wierze w Boga. Wiara odradza się tak, jak odradza się w zmienionych warunkach doświadczenie jakiegoś Innego, jakiegoś Ty. Nawet gdy człowiek nie dochodzi do relacji z realnym Ty, to jednak do niej dąży.

Niewątpliwie jest coś inspirującego w próbach tematyzowania spotkania międzyludzkiego, dialogu, poszukiwania Boga jakby „pomiędzy” ludźmi, a dokładniej w tym – najgłębszym – wymiarze człowieka, który odpowiedzialny jest za relację z Drugim. Czyż nie jest bowiem w pewien sposób paradoksem, że zanurzając się w to, co jest najgłębszym wymiarem człowieka, w jego realne Ja (decydujące o jego poczuciu odrębności, o jego tożsamości), odkrywamy zarazem Ty: jego wymiar otwartości na Drugiego, a wręcz i samą obecność Drugiego. Faktycznie, nie ma więc Ja bez Ty! Ale – jako że twierdzenie to ma odwrotną stronę – należy też powiedzieć, że gdy nie ma Ty – nie ma też Ja. Jeśli nie zwrócę uwagi na ten głęboki wymiar, pozostanę na powierzchni. Być może będę jedynie podmiotem wrażeń, potwierdzającym się (wręcz „utrzymującym się w egzystencji”) przez wciąż nowe doznania – ale pozostanę podmiotem samotnym. W takiej sytuacji, zamiast „Ja myślę” ciśnie się wręcz na usta sformułowanie „się myśli”, „się doznaje” – wskazał na to Edward Stachura i opierając się na genialnej intuicji językowej, pisał o „Się” (np. „Się szło”), dodając jako podtytuł „Autobiografia szarego człowieka” („szarego”, czyli pozbawionego Ja?)⁵². Poczucie siebie zanika. Wcześniej pisał o tym sam Ebner, gdy omawiał swoiste „się myśli” („Es denkt in mir”) Lichtenberga: o takim „się myśli” można powiedzieć, że jest zorientowane na ideę⁵³. Czy nie wracamy w ten sposób do kolektywizmu i związanej z nim ideologii?

MYŚLEĆ O DZISIEJSZYCH CZASACH, „TRZYMAJĄC SIĘ LINY SŁOWA”

Podsumowując moje przemyślenia nad istotą procesów zachodzących we współczesnych społeczeństwach, zwrócę uwagę na powtarzające się motywy i pytania. Oś tendencji opisywanych przeze mnie przemian ogniskuje się wokół procesu indywidualizacji. Proces ten, jeśli nie opiera się na spłyconej koncepcji człowieka, lecz na duchowej głębi realnego Ja, można uznać za pożądany, prowadzi bowiem do emancypacji człowieka ze swoistego kolektywizmu (także kolektywizmu wiary) i do doświadczenia Boga przeżywanego w wolności osobistej relacji Ja do Ty. Co więcej, wszelkie „mniemane”

⁵² E. Stachura, *Się*, Poznań 1977.

⁵³ F. Ebner, *Słowo i rzeczywistości duchowe*, s. 32nn.

doświadczenie Boga bez ludzkiego Ty staje pod znakiem zapytania. W ten sposób zostaje położony fundament pod budowanie autentycznej wspólnoty osób, nie tylko ideologicznego My.

Proces ten łączy się także z procesem sekularyzacji, który można ująć tu tak jak Charles Taylor: jako indywidualizację warunków przyjmowania wiary – oczywistość wiary zanikła, wiara stała się przedmiotem wyboru⁵⁴. Zatem oczywistość wiary, właściwa widzeniu kolektywistycznemu, ustępuje miejsca konieczności wyboru – charakterystycznej dla myślenia personalistyczno-indywidualistycznego. Jeśli w ramach indywidualizacji Bóg jest przeżywany jako Bóg osobowy, to także doświadczenie *sacrum* przesuwa się coraz bardziej od tzw. „świętej nauki” w kierunku relacji realnego Ja do realnego Ty, w której przeżywany jest także przede wszystkim Bóg. Wszystkie te przemiany moglibyśmy określić jako przejście od idealizmu do relacji z realnym Ty⁵⁵.

Pojawiają się jednak problemy: czy zadanie każdorazowego rozstrzygnięcia o wierze nie sprawia, że człowiek w sposób naturalny, unikając wysiłku, ucieka przed tym wyborem? Czy nie ucieka w rozproszenie, zapomnienie o pytaniach ostatecznych a szukanie wciąż nowych wrażeń, zanurzenie w przeżywaniu chwili, których synonimem jest popkultura? W tym duchu pisze Anna Sobolewska: „Wydaje się, że głównym zagrożeniem dla duchowości człowieka współczesnego jest nie relatywizm i pluralizm religijny, ale przede wszystkim popkultura, której częścią są niektóre z alternatywnych światów” – dodając, że „na tym rynku większość towarów – i materialnych, i duchowych – jest w najgorszym gatunku”⁵⁶.

Człowiek może latami żyć w stanie „duchowego roztargnienia” czy rozproszenia – choćby dlatego, że jest on w swej świadomości ograniczony. Wielopoziomowy model ludzkiej pamięci wykazuje, że człowiek ma do dyspozycji 7 (± 2) jednostek tzw. pamięci krótkiej (odpowiadającej za aktualną uwagę) i gdy są one wypełnione, nie ma miejsca na nic innego⁵⁷. Poprzez selektywne postrzeganie możemy skupiać naszą świadomość na określonych impulsach zewnętrznych lub strukturach pamięci, blokując inne. Tak więc można albo długo „wypychać” ze świadomości niewygodne pytania, zapelniając „pamięć krótką” coraz to innymi impulsami, albo też starać się żyć w sta-

⁵⁴ Ch. Taylor, *A Secular Age*, Cambridge 2007, s. 3.

⁵⁵ Oczywiście, można by w odniesieniu do obecnej sytuacji mówić także o innych zjawiskach, takich jak „prywatyzacja” czy „subiektywizacja” lub też „interioryzacja” religii, o której wspomina też Taylor. Wydaje się jednak, że doszlibyśmy do podobnych rezultatów.

⁵⁶ A. Sobolewska, *Alternatywne światy duchowe*, s. 98.

⁵⁷ Jeśli chodzi o model funkcjonowania ludzkiej pamięci por. A. Badeley, *The psychology of memory*, New York 1976.

nie analogicznym do opisanego przez Mihályego Csikszentmihályiego zjawiska *flow*⁵⁸. Jeśli wszystkie jednostki pamięci krótkiej są „zajęte”, następuje koncentracja na najbliższym zadaniu, pojawia się poczucie potencjalnej kontroli i „zapomnienie o sobie” itd. – człowiek czuje się dobrze⁵⁹. Pytanie tylko, czy moje realne Ja daje tak naprawdę o sobie zapomnieć?

Problem polega więc na tym, że człowiek, odchodząc od kolektywizmu, niekoniecznie dochodzi do autentycznej indywidualizacji, lecz „rozmywa się” w stanie rozproszenia, roztargnienia czy po prostu tzw. codzienności. Zatrzymuje się gdzieś na drodze między kolektywizmem z jego ideologią a doświadczeniem realnego Ja, będącego zawsze w relacji z Ty – i najczęściej szuka nowej ideologii. Jeśli indywidualizacja dokonuje się jedynie na powierzchni, jako przejście od jednej „ideologii kościelnej” do jakichś „ideologii indywidualnych”, a więc jest „pozorna” i nie jest w stanie „obudzić” Ja do jego relacji z Ty, to prowadzi ona do „osamotnienia” i *de facto* zaniku tego Ja, jego redukcji do „podmiotu doznań”. Taki proces może rodzić niepokój o przyszłość człowieka Zachodu, otwiera on bowiem bramę dla wyobcowania i ideologii – wynikającej przecież z braku realnego Ja. Czym grozi taki rozwój sytuacji, pokazały nam totalitaryzmy.

Odnosnie do takiego stanu – będącego *de facto* stanem „nieświadomości” – Ebner stosuje określenie „sen o duchu”, w odróżnieniu od rzeczywistego życia duchowego. Ten stan snu odpowiada swoistej „rozmytej” świadomości siebie, rozproszeniu swojego Ja, bezradności, (nieuświadomionej) samotności i pustce, szukającej wypełnienia przez doznania lub ideologie. A przecież nawet prawdziwa demokracja nie znosi snu: „Ciągłe czuwanie jest ceną demokracji” – jak mówi Thomas Jefferson, główny autor Deklaracji Niepodległości i trzeci prezydent USA. Tu wracamy więc z nową intensywnością do naszego początkowego pytania o przełom: przełom (*Durchbruch*) jako przebudzenie Ja wydaje się bowiem w obecnej sytuacji właśnie czymś najbardziej pożądanym i oczekiwanym.

⁵⁸ M. Csikszentmihályi, *Flow. Das Geheimnis des Glücks*, übers. von Annette Charpentier, Stuttgart 1992. Książka ta ukazała się także w języku polskim pod tytułem *Przepływ. Psychologia optymalnego doświadczenia*, Warszawa 1997¹.

⁵⁹ Doprecyzujmy, że przeżycie *flow*, identyfikowane przez Csikszentmihályiego w jego słynnej książce z przeżyciem szczęścia, nie polega wyłącznie na zaabsorbowaniu pamięci, dla jego zaistnienia musi być spełniony szereg warunków, w tym także odpowiednie określenie celów życiowych. Także *flow* nie jest możliwy w zupełnej samotności: do wzrostu człowieka w sensie kompleksowości potrzeba także tzw. „integracji”, czyli „powiązania z innymi ludźmi, z myślami i tworamii spoza jaźni”. Por. M. Csikszentmihályi, *Flow*, s. 63nn.

Potrzeba przełomu

Jakiej reakcji oczekują więc nasze czasy? Jak przejść od analizy do działania, jak doprowadzić do przełomu? Po pierwsze, należy podjąć walkę przeciw samotności. Możemy mówić wraz z Methlaglem o samotności „zwykłej” i „strukturalnej” (jako że – użyjmy terminologii Kierkegaarda – trwałe uwikłanie w procesy niwelacji i abstrakcji prowadzi jednostki do nieuchronnej izolacji, do strukturalnej samotności⁶⁰). Samotność jest bowiem zakorzeniona w kulturze, w jej strukturach, które nawet w rozmowie z drugim człowiekiem zmuszają mnie np. do odgrywania określonej roli, a tym samym przeoczenia realnego Ty mojego rozmówcy⁶¹. Jeśli nie stosuję się do reguł, dyktowanych przez owe struktury, zostają wyeliminowani. Przypomnijmy, że już Popper dostrzega problem samotności i „wyobcowania” wynikających ze struktur rozwiniętego społeczeństwa kapitalistycznego, jednak – ze swego punktu widzenia – ocenia taką sytuację jako „ciężar” nieunikniony w warunkach demokracji⁶².

Chodzi więc nie tylko o wchodzenie w konkretną relację mojego Ja z Ty. Zwróćmy uwagę, że nie jest ani możliwe, ani pożądane nieustanne przebywanie w obecności innych. Dzięki temu, że Ja posiada pamięć, która „przedłuża” doświadczenia i postanowienia – do jego trwania w relacji niekonieczne jest nieustanne pozostawanie w „fizycznej”, „zmysłowej” bliskości z konkretnym Ty. Dzięki temu właśnie możliwa jest np. wierność, zaufanie i nadzieja – zjawiska na wskroś dialogiczne, aczkolwiek związane z (tymczasową) fizyczną nieobecnością Ty. Obok wchodzenia w relację chodzi w równym stopniu o usuwanie „struktur samotności” – a więc także tego, co abstrakcyjne i niwelujące. Oznacza to także myślenie w różnych dziedzinach – od fizyki i biologii aż do socjologii i psychologii – w kategoriach dialogu, w sensie „myślenia po linii słowa”, odnoszenia swego myślenia do konkretnej sytuacji mowy⁶³.

Z walką przeciw strukturom samotności wiąże się więc drugi punkt: tłumaczenie idealnych, abstrakcyjnych pojęć na język realnie ludzki, a dokład-

⁶⁰ W. Methlagl, *Sören Kierkegaards*, s. 132.

⁶¹ Wyobraźmy sobie choćby rozmowę kwalifikacyjną o pracę, którą prowadzę jako „rekruter” z jakimś kandydatem. Mogę w niej identyfikować się z moją rolą, korzystając także ze związanej z nią władzy, zbywając np. wszelkie osobiste uwagi zdaniem: „to nie ma nic do rzeczy”. Kandydat nie jest wtedy moim Ty, a ja nie mam Ja. Można powiedzieć, że z kandydatem rozmawia „strukturalnie”. Taka postawa może rozszerzyć się na całe życie... Czy jednak jestem na to skazany?

⁶² K. Popper, *Die offene Gesellschaft*, Bd. I. s. 237nn.

⁶³ K. Skorulski, *Am Leitseil des Wortes zum Verständnis des Menschen. Denken mit Ferdinand Ebner und Józef Tischner*, „Logos i Ethos” nr 2(33) 2012, s. 105nn.

nie mówiąc – międzyludzki. Wśród różnych prób podejmowanych w tym zakresie wymieńmy choćby nową książkę Davida Graebera o problematyce długu. Autor próbuje odnieść abstrakcyjne pojęcie długu, wyrażające się w bezosobowych cyfrach i stojących za nimi relacjach mocy i zależności, do świata międzyludzkiego i „tłumaczy je” jako „międzyludzkie zobowiązanie”⁶⁴. Operacja ta pozwala niejako nadać realny międzyludzki sens pojęciu „dług” i wyzwolić je z jego abstrakcyjnego charakteru – przez to odbiera mu jego aspekt przemocy, aspekt niszczący, nieliczący się z realnym człowiekiem. O zobowiązaniach między ludźmi można zawsze rozmawiać czy pertraktować (dialog), w odróżnieniu od abstrakcyjnego długu – wyrażającego się w matematycznych liczbach i towarzyszącym im aspekcie przemocy, groźby zniewolenia itd. Mówiąc stosowanym przeze mnie językiem, Graeber przechodzi więc w dziedzinie ekonomii od idealizmu do realizmu/indywidualizmu.

Oczywiście, myśleniu – takiemu jak koncepcja Graebera – można, z punktu widzenia zastanych teorii, zarzucić utopizm. Czy jednak więcej jest utopii w realnym świecie człowieka (który ma przecież swój obiektywny wyraz w słowie), czy w idei (tu: np. pieniądz, opisujący symbolicznie cały zespół zjawisk), która nigdy nie przystaje do realnego świata? Wydaje się, że wzrost takich inicjatyw jak *fair trade* (czy w ogóle tego, co wiąże się z pojęciami „zrównoważony rozwój” względnie „ekorozwój”), opierających się w dużej mierze na realnej (a więc dialogicznej) koncepcji człowieka, a nawet sam fakt wzrostu przynależności religijnej w USA, pokazuje, że człowiek w nowoczesnym społeczeństwie nie jest skazany na abstrakcyjne, wyobcowane, areligijne bytowanie – czyli, że przełom jest możliwy.

A co z instytucją Kościoła, czyli z Kościołem rozumianym jako pewne My – z Kościołem funkcjonującym na poziomie idealizmu? Być może chrześcijanin potrzebuje w pewnym stopniu czy w niektórych okresach swego życia jakiegoś My, choćby w celu obrony przed innymi ideologiami, chcącymi zniszczyć go jako człowieka. Jednak w obecnej sytuacji „wycofanie się na pozycje powszechnego obowiązywania dogmatów, twierdzeń filozoficznych i teologicznych, prowadziłoby do niebezpieczeństwa zredukowania się do wyrazu automatycznie działającej lub celowo zastosowanej abstrakcji”⁶⁵. Swoją drogą, świadomość tego faktu jest w Kościele obecna, a rozumienie dogmatów jest coraz bardziej dialogiczne⁶⁶. Specyfika Kościoła polega wła-

⁶⁴ D. Graeber, *Deb*, s. 13nn, por. także s. 47, 67nn.

⁶⁵ W. Methlagl, *Sören Kierkegaards*, s. 124.

⁶⁶ K. Skorulski, *Ferdinand Ebner i miejsce filozofii dialogu*, s. 66.

śnie na tym, że jest on nie tylko My (ideologią, jedną z wielu) ale – i to przede wszystkim – jedyną w swoim relacją Ja do Ty! To w Kościele – pisze Ebner – przetrwał depozyt „rzeczywistości Chrystusa”, dostępnej nam w Jego słowie. Ebner ma przy tym na myśli nie tyle Biblię, słowo spisane, ile raczej to słowo, które Jezus Chrystus wypowiedział do swoich uczniów, budując z nimi dzięki wierze osobistą relację, możliwą dzięki jego człowieczeństwu, a które niejako rozprzestrzeniło się po świecie jak ogień i od czasów Chrystusa przetrwało w Kościele w postaci żywej relacji – i to niekoniecznie w jego hierarchii, ale w tych, którzy brali słowo to na serio – i które nadal ma moc wyprowadzania z „samotności Ja”, a więc praktycznego, przemieniającego działania w rzeczywistości: „W słowie Chrystusa przejawia się duchowa moc słowa, duchowa moc, by mówić do «konkretnego» człowieka, która może przebywać jedynie w słowie wypowiedzianym z aktualności prawdziwego ludzkiego życia”⁶⁷.

Kościół, dzięki Wcieleniu i obecności w nim Jezusa Chrystusa, a zarazem świadomości realnego Ja, jest poniekąd predestynowany do tego, by prowadzić realne Ja do relacji z realnym Ty, poza ideologią, za to w „słowie właściwym”. Aby móc tego dokonać, Kościół powinien być nie tyle jakimś ideologicznym „My”, ile raczej prawdziwą – wychodzącą od konkretnej relacji Ja z Ty, ukonkretnionej w mojej relacji z drugim człowiekiem – i opierającą się ciągle na tej relacji „wspólnotą życia duchowego”⁶⁸, budowaną w miłości i szacunku przez *hagion pneuma* Nowego Testamentu: to jest „Duch wewnętrznej zgody ludzi między sobą co do Boga”⁶⁹. Ebner pisał: „Abstrakcyjne chrześcijaństwo, czy coś takiego w ogóle istnieje? Chrześcijaństwo jest albo tym, co najkonkretniejsze w człowieku – jako „konkretyzacja” jego życia duchowego jako takiego – albo jest niczym”⁷⁰. Czy w sytuacji, gdy wiara staje się nie tyle elementem automatycznej przynależności do pewnego „My”, ile przedmiotem wyboru (Taylor), możliwe jest inne nawrócenie niż przez spotkanie z Bogiem w innym człowieku? Patrząc z tej perspektywy, zadanie Kościoła można widzieć jako bycie sanktuarium realnego człowieka, w którym „My”, nawet jeśli jest potrzebne, służy spotkaniu z ludzkim i boskim Ty.

⁶⁷ F. Ebner, *Das Kreuz und die Glaubensforderung*, w: tenże, *Schriften*, hrsg. F. Seyr, München, Bd. I, s. 389.

⁶⁸ F. Ebner, *Słowo i realności duchowe*, s. 171.

⁶⁹ Tamże, s. 158.

⁷⁰ F. Ebner, *Notizen*, 16.06.1917, w: tenże, *Schriften*, Hrsg. v. Franz Seyr, Bd. II, München 1963, s. 476.

SUMMARY

The „Tischner-Days” Symposium of 2010 examined the topic: „The World and Faith in a Time of Breakthrough”. The newly published conference papers try to define the situation of culture and faith in western civilisation today. The Symposium participants concentrated their efforts mostly on such terms as „individualisation”, „secularisation” and the „holy”. In this article we try to re-read these terms as the description of ongoing changes in the context of Ferdinand Ebner’s dialogical view of the person. Our attempt is therefore to evaluate whether the processes result in a more personal (inter-personal) world or, rather, in a new ideology, experienced in „I-aloneness” (Ebner).

Individualisation – the key term of our analysis – could signify a positive process (as for example K. Popper suggests), when it truly leads from collectivism with its ideology to individualism understood as a (dialogical) person (as in Ebner, Guardini or Mounier). Currently secularisation (Ch. Taylor, K. Gabriel) stands in opposition to Max Webers’ old „secularisation thesis” of pluralisation according to the individual situation of the person, rather than the disappearance of faith. The changes in the sphere of the „holy” could be positive if seen as focusing on the „I-Thou” relation.

However, when the ongoing individualisation is not grounded in a dialogical view of the person, it can end up merely as a shift from one ideology to another; secularisation could end up merely as the dissipation of consciousness in a superficial and impersonal „vision”, and the experience of God could become impersonal as mere energy or radiation. When the real life of the person must be seen in terms of his real „spirit”, we are, instead, dealing here with a „dream of the spirit” – as Ebner says.

What then is to be done? To make our times more human (so the humanity of the person will subsist in the dialogical dimension), the „need for a breakthrough” becomes urgent. We should not only foster the interpersonal dialogue, but also fight against „structural loneliness”, i.e. to convert abstract (inhumane) notions into human (dialogical) notions (for example as D. Graebers’ attempts with „debt”).

Keywords

breakthrough, F. Ebner, R. Guardini, E. Mounier, Ch. Taylor, K. Gabriel, I-Thou relation, M. Weber, D. Graebers, structural loneliness, individualisation, secularisation, holy

ANDRZEJ JASTRZĘBSKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Charakterystyka związku między zdaniami opisowymi a zdaniami normatywnymi

Characteristics of the Relationship between Descriptive Sentences and Normative Statements

Problem filozoficzny, który będzie przedmiotem rozważań w prezentowanym tekście w wersji polemicznej, został wyartykułowany przez Davida Hume'a w postaci następującego adagium łacińskiego: *ab esse ad obligare non valet illatio*, które za sprawą George'a Moore'a przeszło do historii pod nazwą błęd naturalistycznego. Krótko mówiąc, Hume nie zgadzał się na wyprowadzanie norm etycznych z opisowych twierdzeń metafizyki.

Zarówno problem ten, jak i proponowane jego rozwiązania mają jednakże znacznie dłuższą historię. Najbardziej klasyczna argumentacja na rzecz możliwości powiązania istnienia z normatywnością odnosi się do pojęcia natury ludzkiej. Przykładem takiego podejścia są poglądy Tomasza z Akwinu, który rację uzasadniania powinności moralnych upatrywał w treściowej wartości natury ludzkiej, będącej przyczyną pożądania dobra jako takiego. Ta ogólna inklinacja człowieka miała być z kolei podstawą do podążenia za jakimkolwiek dobrem partykularnym. Należy przy tym dodać, że w ujęciu klasycznym naturę rozumiano w perspektywie metafizycznej, a nie faktycznej, jak to ma na przykład miejsce we współczesnej psychologii.

W czasach nowożytnych w swoim dziele *O wadach i zaletach* Hume zakwestionował wcześniejsze ujęcia klasyczne i zanegował możliwość wyprowadzenia norm etycznych z treści natury ludzkiej. Twierdził, że moc powinności nie wypływa z obiektywnego prawa moralnego odczytywanego z natury, lecz z przeżywanych subiektywnie przez człowieka emocji.

Poglądy Hume'a krytykował następnie Immanuel Kant, sam jednak nie znajdował metafizycznej podstawy do treściowych sformułowań praw moralnych. Jediną podstawą etyki mógł być, zdaniem Kanta, wyłącznie rozum praktyczny, tj. wola niezależna od teorii. Postawę tego myśliciela Max Scheler nazywał później formalistycznym podejściem do etyki, a sam zaproponował materialną etykę wartości. Także u Kanta można jednak dopatrzeć się sformułowań ciężących ku etyce materialnej w poszczególnych sformułowaniach jego imperatywu kategorycznego – jest to jednak temat na inne opracowanie. Współcześnie do poglądów Kanta nawiązuje m.in. Christine Krosgaard.

Zadaniem, jakie sobie stawiamy w tym opracowaniu, nie jest definitywne rozwiązanie problemu powiązania zdań opisowych ze zdaniem normatywnymi. Cel poniższego tekstu jest o wiele skromniejszy. Chodzi przede wszystkim o ukazanie złożoności oraz doniosłości tego problemu, który jest podejmowany współcześnie już nie tylko w filozofii, ale także w naukach szczegółowych, gdzie też próbuje się przedstawiać propozycje jego rozwiązania. Okazuje się, że problematyka uzasadniania norm etycznych jest bardzo nośna, a możliwe odpowiedzi stają się jednocześnie wyznacznikami życia społecznego człowieka w zakresie ekonomii, polityki, prawa i innych dziedzin. Nie można więc pozwolić na to, aby brak ścisłej odpowiedzi filozoficznej na pytanie o charakter związku faktyczności z powinnością prowadził do dowolnego manipulowania teoriami etycznymi w świetle wyników badawczych uzyskiwanych na drodze indukcyjnej (nieniezawodnej). Dzieje się tak obecnie na polu psychologii oraz neurobiologii. Na ten właśnie fakt chcemy zwrócić uwagę w tym opracowaniu.

Wywód rozpocznie się od podania kilku uściśleń terminologicznych, następnie dokonamy krótkiej charakterystyki ujęć formalnych analizowanego zagadnienia. Ta część będzie miała charakter krótkiej syntezy dotychczasowych prób rozwiązywania interesującego nas problemu i ma służyć jako wprowadzenie do przeglądu przykładowych stanowisk filozoficznych oraz wybranych ujęć psychologicznych oraz neurobiologicznych.

I. UWAGI WSTĘPNE

Na początku wypada dookreślić, co rozumiemy przez zdania opisowe oraz zadania normatywne. Zdanie opisowe, inaczej teoretyczne, to takie, w którym zawiera się stwierdzenie faktu, opis rzeczywistości. Najczęściej składa się ono z podmiotu i orzecznika. Na przykład: „Jan jest wysoki” lub „Warszawa jest stolicą Polski”. Zdaniom takim w logice formalnej przypisuje się wartość

prawdy albo fałszu w zależności od tego, czy zdanie teoretyczne pozostaje (albo nie) w zgodzie z rzeczywistością, którą opisuje. Z kolei zdanie normatywne (praktyczne, powinnościowe) rozumiemy przede wszystkim jako normę (regułę, przepis). Ma ono zawsze odniesienie do czegoś, co nie jest obojętne dla działającego podmiotu oraz jego postawy. Wśród tego typu zdań możemy rozróżnić przynajmniej rozkaznikowe, normatywne i wartościujące¹.

Podnoszony przez Moore'a problem błędu naturalistycznego dotyczy istnienia związku pomiędzy zdaniami teoretycznymi, wyrażonymi partykułą „jest”, a zdaniami praktycznymi, wyrażonymi przez „powinien”. Konsekwencją takiego problemu jest także pytanie, czy zdaniom normatywnym przysługuje w ogóle wartość logiczna. Są to zagadnienia, które przenoszą nas na płaszczyznę rozważań metaetycznych. Wyzwanie rzucone przez Hume'a polega na tym, aby za pomocą dedukcji wyprowadzić zdania normatywne ze zdań opisowych. Do tej pory filozofom nie udało się w sposób jednoznaczny tego uczynić. Mniej ambitnym zadaniem w tym względzie jest próba określenia natury związku zdań opisowych ze zdaniami normatywnymi.

II. REDUKCJA FILOZOFICZNA

Jedną z możliwych strategii w wiązaniu zdań opisowych ze zdaniami normatywnymi jest zastosowanie redukcji filozoficznej. Przy dokładniejszej analizie związku zdań opisowych i normatywnych odkrywamy, że koniecznym warunkiem „powinien” jest istnienie wolności działającego. Warunek ten można ująć w sformułowaniu: „jest wolny”. Gdy zanegujemy „jest wolny”, nie możemy powiedzieć „powinien”. Taki wniosek wyciągamy na podstawie doświadczenia oraz zasady niesprzeczności, przy czym kierunek implikacji postępuje od „powinien” do „jest”.

Z kolei kiedy twierdzenie antropologiczne umieścimy przed twierdzeniem etycznym, to twierdzenie antropologiczne (zdanie opisowe) staje się w pewnym sensie racją tezy etycznej przynajmniej na poziomie doświadczenia. Trudność opisania związku zdań opisowych ze zdaniami normatywnymi na drodze wyłącznie formalnej polega na wyraźnym odniesieniu się do treści twierdzenia powiązanego z doświadczeniem.

Kant twierdził, że „powiniennem” zakłada „mogę”, co jest logicznie równoważne z „nie mogę”, a więc „nie jestem zobowiązany”. Podczas gdy Hume

¹ S. Kamiński, *Zdania praktyczne a zdania teoretyczne*, „Roczniki Filozoficzne” nr 18 (1970), z. 1, s. 81.

twierdził, że z „jest” nie ma przejścia do „powinien”, Kant położył akcent na realne możliwości wypełnienia obowiązku moralnego. Jest to odniesienie z jednej strony do racjonalności zachowania człowieka, a z drugiej do jego dostępności oraz możliwości. Takie podejście relatywizuje jednakże „powinien” do dwóch wymiarów: racjonalności oraz potencjalności. Na przykład to, co jest racjonalne dla dorosłego, nie musi być takie dla dziecka. Można w tym kontekście wskazywać także na różnice kulturowe oraz środowiskowe².

Racjonalność praktyczna może doprowadzić do wniosku, że należy kierować się takimi zasadami, których nie podważyłby nikt rozsądny ani obecnie, ani w wyobrażonej przyszłości. Według Christine Korsgaard, która rozwija myśl Kantowską, imperatyw kategoryczny integruje moralność człowieka poprzez „stosowaną” (*applied*) racjonalność każdego podmiotu. Bycie człowiekiem jest dla tej autorki praktyczną czy raczej normatywną formą tożsamości, do której należy odnieść odpowiednie wymagania praktyczne. Ponieważ każdy z nas jest podporządkowany własnej tożsamości, to jest to słuszne także w przypadku wymiaru normatywnego. Krótko mówiąc, nasza ludzka tożsamość daje nam wystarczające uzasadnienie, aby działać w ten, a nie inny sposób³. Trzeba jednakże dodać, że taka praktyczna (i kontyngentna) tożsamość jest umocowana w swej ontologicznej bazie, którą klasycznie zwykło się określać jako naturę ludzką.

Korsgaard, idąc za Arystotelesem, określa człowieka jako zwierzę zdolne do refleksji, które potrzebuje motywacji do tego, aby działać i żyć⁴. Z ludzkiej tożsamości wypływa rozumienie tego, co jest dobre, czyli odniesione do osoby. Bycie człowiekiem ujęte jako subiektywne doświadczenie normatywne (w odróżnieniu od doświadczenia czysto psychologicznego) stanowi bazę dla rozumienia tego, co czynić powinien. Jednocześnie poprzez wykonywanie słusznych działań człowiek sam się kształtuje.

Jeśli chcielibyśmy jednak sięgnąć do modelu implikacyjnego, możemy opisywać związek zdań typu „jest” ze zdaniem typu „powinien” w formie redukcyjnej, opartej na formule $q, p \rightarrow q$, więc p . Treściowa analiza twierdzenia normatywnego q wskazuje na jego związek z pewnym twierdzeniem orzekającym p i zarazem zakłada przyjęcie tego p jako prawdziwego. Wykazanie związku q z p odbywa się przez zaprzeczenie p . Zaprzeczenie to ($\sim p$) prowadzi do doświadczalnej sprzeczności ($\sim q$). Przyjęcie p jest więc konieczne, je-

² H.I. Brown, *Psychology, Naturalized Epistemology, and Rationality*, w: *The Philosophy of Psychology*, eds. W. O'Donohue, R.F. Kitchener, London – Thousand Oaks – New Delhi 1996, s. 20.

³ C. Korsgaard, *The Sources of Normativity*, Cambridge 1996, s. 121-123.

⁴ Tamże.

śli chcemy także „zachować” q . Mamy zatem implikację $\sim p \rightarrow \sim q$ (q uznajemy na podstawie doświadczenia). Zasada niesprzeczności zabrania nam przyjęcia zarazem q i $\sim q$. Jeśli wybieramy q , pociąga to za sobą także p . Związek ten można przedstawić w postaci koniunkcji $\sim(q \rightarrow \sim p)$ lub w postaci implikacji $q \rightarrow p$ – nie możemy jednak twierdzić prawomocnie $p \rightarrow q$ ⁵.

Kiedy (zatem) uznajemy powinność spełnienia jakiegoś czynu, zakładamy zarazem możliwość jego spełnienia. Nie możemy jednak wnioskować odwrotnie. Zdanie: „Powinieneś szanować swych pacjentów” nie może obowiązywać, jeśli osoba, do której norma jest kierowana, nie wykonuje zawodu związanego z szeroko pojętą opieką medyczną. Upraszczając: nie możesz (nie jesteś w stanie), a więc nie powinieneś (nie jesteś zobligowany).

III. LOGIKA DEONTYCZNA

Przedstawiony powyżej model wnioskowania typu redukcji filozoficznej nie ma charakteru dedukcyjnego, czyli niezawodnego. Trudność nastęca przejście od „powinien p ” do samego p lub odwrotnie od p do „powinien p ”. Próba powiązania tez metafizycznych z tezami etycznymi na drodze redukcji pozostaje ostatecznie poza wnioskowaniami opisywanymi w logice przyjętej w wąskim sensie i podpada pod błąd naturalistyczny Moore’a. Poza tym podnoszony jest też zarzut, że w opisywanej wyżej redukcji w sposób ukryty w tezach antropologicznych zawarte są już tezy normatywne⁶.

Czy można jednak udoskonalić – jak się wydaje – słuszną intuicję przejścia od „powinien” do „może”? Jeśli przyjmiemy, że zdania: „jest możliwe, że p ” i „nie jest możliwe, że p ”; są zdaniami opisowymi (teoretycznymi) oraz oznaczymy „powinien” przez „O”, a „może” przez „M”, to otrzymamy następujący zapis: $Op \rightarrow Mp$, który w klasycznym rachunku zdań jest równoznaczny z: $\sim Mp \rightarrow \sim Op$. Dedukcja w tym miejscu wydaje się poprawna, jednak bliższa jej analiza ukazuje ponownie, że w zdaniach opisowych odwołujemy się do stanu rzeczy, a więc wprowadzamy do wnioskowania sformułowania treściowe, odchodząc przy tym od związków czysto formalnych, a stąd także od niezawodności dedukcji. Aby uniknąć takiego problemu na gruncie logiki deontycznej, proponuje się następujące ujęcie zapisu: $O(Op \rightarrow Mp)$, który odcytujemy: „powinno być, że jeśli powinno być p , to jest możliwe p ”.

⁵ A. Buczek, *Związek między zdaniami teoretycznymi a praktycznymi*, „Roczniki Filozoficzne” nr 23 (1975), z. 1, s. 34-35.

⁶ Tamże, s. 37.

Ostatecznie byłby do przyjęcia zapis $O(\sim Mp \rightarrow \sim Op)$, który czytamy: „jeśli nie jest możliwe p , to nie jest obowiązkowe p ”⁷.

Propozycję rozwiązania problemu związku zdań opisowych ze zdaniem normatywnym podaje także Roderick Chisholm⁸. Jeśli chcemy wyprowadzać „powinien” z „jest”, musimy – zdaniem Chisholma – wziąć pod uwagę całą bogatą i złożoną rzeczywistość. Jego wnioskowanie można zilustrować na następującym przykładzie: Umówienie się na kawę z przyjacielem (p) wymaga spotkania z przyjacielem (q), lecz wypadek na drodze (r) stwarza szerszą sytuację (p oraz r), w której nie dochodzi do spotkania (q). W ten sposób Chisholm odnosi się *explicite* do stanów rzeczy w orzekaniu powinności, zapewniając jednocześnie, że zawsze któryś stan rzeczy przeważa i pozwoli podjąć decyzję (dogmatyzm) – nie ukonkretnia jednak jaką – i to stanowi niewątpliwie słabość jego teorii⁹.

IV. LOGIKA EPISTEMICZNA

Przenieśmy się teraz na grunt logiki epistemicznej, która bada myślenie ludzkie jako takie. W logice tej występuje teza: „jeśli x wie, że p , to p ”, którą zapiszemy w następujący sposób: $xWp \rightarrow p$. Wprowadzając do takiej tezy powinność (O), mamy: $xWOp \rightarrow p$. Zbadajmy poprawność tej formuły, która staje się szczególnym przypadkiem tezy $xWp \rightarrow p$.

Po pierwsze, możemy przyjąć, że zasada $xWOp \rightarrow p$ jest zasadą ogólną. Po drugie, Op ma charakter normatywny. Po trzecie, trzeba nam udowodnić, że $xWOp$ jest zdaniem opisowym. Trudnością jest tu występowanie elementu normatywnego Op . Nie każde jednak zdanie zawierające element normatywny staje się przez ten sam fakt zdaniem normatywnym. Czy $xWOp$ jest zatem zdaniem mieszanym?

Jeśli na gruncie ujęć formalnych nie udowodnimy, że analizowane zdanie jest zdaniem teoretycznym (opisowym), to nie wyjdziemy z błędnego koła złudzenia naturalistycznego. Widać stąd jasno, że jeśli filozofowie nie będą potrafili sformułować wyraźnych kryteriów, które pozwoliłyby (nam) odróżnić zdania normatywne od zdań mieszanych i czysto opisowych, nie będziemy mogli w sposób satysfakcjonujący rozwiązać problemu przejścia od „jest”

⁷ Tamże, s. 38.

⁸ R.M. Chisholm, *Ethics and Intrinsic Values*, Heidelberg 2001.

⁹ Por. P. Kawalec, *Metaetyka czy prolegomena do teodycei?*, „Ethos” nr 57-58 (2002), s. 362.

do „powinien”. Wyzwanie stanowi wciąż analiza faktyczności normatywnego „powinien” oraz ukrytej normatywności orzekającego „jest”¹⁰.

V. PODEJŚCIE FILOZOFICZNE

Odmawianie wartości logicznej zdaniom praktycznym wiąże się z filozoficznym stanowiskiem odmawiającym realności relacji jako takiej. Ostatecznie, gdy na gruncie filozofii klasycznej przyjmujemy realnie istniejące relacje, możemy z metafizycznego poznania natury człowieka i jego relacji do celu przedmiotowego działania dojść do uzasadnienia zdań praktycznych. Trzeba przy tym jednak założyć określoną metafizykę i epistemologię. Widać stąd jasno, że jeśli nie jesteśmy w stanie powiązać zdań opisowych ze zdaniem normatywnym za pomocą narzędzi logicznych, to odpowiedź na zarysowany problem zależy w dużym stopniu od perspektywy, z jakiej jest on rozwiązywany. Przedstawmy kilka przykładów tej zasady.

Na przykład utilitaryści twierdzą, że każde działanie człowieka jest moralnie obojętne i jest tylko pewnym aktem poznawczym. Ocena moralna jako punkt odniesienia przyjmuje społeczność, a konkretnie jak największe szczęście jak największej liczby ludzi. Na takiej bazie powstaje etyka konsekwencjonalna, co stanowi rozwinięcie stanowiska Hume’a.

Z kolei Stephen Finlay uważa, że należy rozwijać naturalistyczną teorię normatywności opartą na redukcyjnej semantyce „powinien”. Wyróżnia przy tym takie funkcje „powinien”, jak: predykcyjna, instrumentalna oraz kategoryczna. Podstawowa jest pierwsza z nich, która charakteryzuje się różnym stopniem prawdopodobieństwa; w funkcji instrumentalnej dochodzi modyfikacja ze względu na cel; natomiast kategoryczne „powinien” jest wyróżnionym zastosowaniem retorycznym wersji instrumentalnej, stającym się często moralnym „powinien”¹¹.

Podjęcie to stanowi przykład wyprowadzania zdań normatywnych z analiz języka oraz jego różnych funkcji. Jest o tyle niebezpieczne, że pomija się tu w ogóle odniesienie do rzeczywistości oraz obiektywną możliwość weryfikacji prawdziwości proponowanych tez.

Na szczęście nie brakuje filozofów, którzy na nowo podejmują klasyczne ujęcie analizowanego zagadnienia. Na przykład Robert Matava utrzymuje, że

¹⁰ A. Buczek, *Związek między zdaniem teoretycznym a praktycznym*, „Roczniki Filozoficzne” nr 23 (1975), z. 1, s. 40-41.

¹¹ S. Finlay, *Oughts and ends*, „Philosophical Studies” Vol. 143 (2009), Issue 3, s. 315-340.

odróżnienie „jest” od „powinien” nie powinno być odnoszone do dychotomii pomiędzy porządkiem natury oraz porządkiem moralności ani pomiędzy wiedzą teoretyczną oraz wiedzą praktyczną. Zasady porządku moralnego znajdują, jego zdaniem, odzwierciedlenie w prawie naturalnym na tyle, na ile natura wyznacza warunki spełnienia się człowieka jako osoby. Dzięki osobistemu doświadczeniu własnej natury człowiek odkrywa w sposób niekonceptualny praktyczne zasady, które sprzyjają jego samospełnieniu. Jest to niespekulatywny rodzaj poznania, którego treść może stać się następnie przedmiotem adekwatnej refleksji filozoficznej¹².

Również Athur Dyck broni klasycznego podejścia do zagadnienia relacji zdań opisowych i normatywnych. Twierdzi, że powinność może być odniesiona do wartości jako cechy przynależnej rzeczywistości, dzięki którym możemy ocenić adekwatność naszych sądów moralnych. Autor ten krytykuje współczesne podejścia redukcjonistyczne w odniesieniu do analizowanego problemu. Dla poparcia swoich tez zwraca się do psychologii *Gestalt*, w której można odnaleźć fenomenologiczny opis powinności oraz wartości jako doświadczenia rozbieżności pomiędzy tym, co człowiek czyni, a stawianymi mu wymaganiami. Doświadczenie moralnej „wymagalności” (*requiredness*) w istotny sposób różni się od doświadczeń wymagań logicznych, estetycznych i innych¹³. Dyskutując z ujęciami naturalizującymi, Dyck twierdzi, że wymagania moralne mogą być postrzegane i uzasadniane z perspektywy idealnego obserwatora. W tradycji chrześcijańskiej jest nim Bóg. Zdaniem Dycka, jest to w pełni wiarygodna perspektywa dla formułowania norm etycznych¹⁴.

VI. PODEJŚCIE PSYCHOLOGICZNE

Zmieńmy teraz nieco perspektywę i zobaczmy, w jaki sposób interesujący nas problem wszedł również do refleksji psychologicznej. Jako pierwszy przykład posłuży nam jeden z najbardziej kontrowersyjnych psychologów, reprezentant behawioryzmu, Burrhus Skinner.

W psychologii praktycznej Skinner chciał powiązać „jest” nauk przyrodniczych (zdania opisowe) z „powinien” etyki (zdania normatywne), odnosząc

¹² R.J. Matava, 'Is', 'Ought' and Moral Realism: The Roles of Nature and Experience in Practical Understanding, „Studies in Christian Ethics” Vol. 24 (2011), Issue 3, s. 311-328.

¹³ A.J. Dyck, *Moral requiredness: bridging the gap between „ought” and „is”*, „Journal of Religious Ethics” Vol. 6 (1978), s. 293-318.

¹⁴ Idem, *Moral requiredness: bridging the gap between „ought” and „is”*, „Journal of Religious Ethics” Vol. 9 (1981), no 1, s. 131-150.

się w tym celu do prawidłowości statystycznych występujących wśród ludzi a stanowiących przedmiot badań psychologii. Karl Popper zarzucał tej próbie, że wobec faktów socjologicznych mówiących o tym, że większość ludzi przyjmuje zasadę „Nie kradnij”, można albo przyjąć tę zasadę jako normę, albo nie. Poza tym istnieje także możliwość zniechęcania albo zachęcania tych, którzy przyjęli tę zasadę, do jej przestrzegania albo nawet do przyjęcia innej zasady. Nie jest w tym sensie możliwe wyprowadzenie zdania określającego normę lub decyzję ze zdania opisującego fakt, czyli wyprowadzanie norm z faktów¹⁵.

Wedle Skinnera wniosek Poppera jest poprawny tylko wówczas, gdy istnieje możliwość wyboru pomiędzy normami. Jeśli człowiek jest zdeterminowany zewnętrznymi warunkami, to nie ma wolności wyboru. Skoro rozumowanie Poppera takową wolność zakłada, to jego argument ma, zdaniem Skinnera, bardzo ograniczoną wartość¹⁶.

Według Skinnera moralnie dobre jest to, co daje wzmocnienie odpowiedniego zachowania. Według zwolenników teorii błędu naturalistycznego Moore'a nie można wyprowadzać zdań normatywnych, stanowiących o tym, co jest dobre, na podstawie danych czysto faktualnych. Jeśli podążymy za rozumowaniem Skinnera, gdzie dobre jest to, co daje wzmocnienie, to nie będziemy pytać o to, czy coś jest dobre, lecz o to, czy daje wzmocnienie. Jednakże możemy zasadnie pytać, czy każde wzmocnienie jest dobre.

Podajmy też przykład bardziej współczesny, a wywodzący się z psychologii poznawczej (kognitywnej), skupiającej swoją uwagę na zasadach kierujących myśleniem człowieka. Wśród reprezentantów tego kierunku psychologicznego istnieją obecnie głosy (np. Shira Elqayam i Jonathan Evans), które podważają normatywny wymiar myślenia ludzkiego. Według tego ujęcia normatywizm w myśleniu zawsze prowadzi do wikłania się w nierozwiązywalną aporię „jest-powinien”. Dowody empiryczne mogą nam pomóc jedynie w rozwiązywaniu kwestii opisowych, ale już nie normatywnych. Należy zatem rozróżnić normatywizm od kompetencji praktycznych oraz zająć się raczej opisową stroną tychże kompetencji w kluczu analizy komputacyjnej. Tego rodzaju deskryptywizm w zakresie procesów mentalnych według omawianych psychologów miałyby być alternatywą dla rozważań typu czysto normatywnego¹⁷.

¹⁵ R. Garrett, *Skinner's Case for Radical Behaviorism*, w: *The Philosophy of Psychology*, s. 145.

¹⁶ Tamże, s. 146.

¹⁷ S. Elqayam, J.S. Evans, *Subtracting „ought” from „is”: Descriptivism versus normativism in the study of human thinking*, „Behavioral & Brain Sciences” Vol. 34 (2011), Issue 5, s. 233-248.

Mike Oaksford oraz Nick Chater dyskutują z podejściem Elqayam i Evansa, twierdząc, że zwykły opis tego, jaki świat jest, nie może od razu determinować, jak powinniśmy o nim myśleć oraz jak mamy postępować. Rozważania normatywne nie muszą zaraz podkopywać możliwości adekwatnej analizy rozumowań człowieka. Analiza racjonalności człowieka nie polega na tym, żeby wskazywać na to, jak ludzie powinni myśleć, lecz w jaki sposób faktycznie myślą. Refleksja normatywna nie może być wobec tego sprowadzona tylko do analizy racjonalności człowieka¹⁸.

VII. PODEJŚCIE NEURONAUKOWE

Współcześnie istnieją też próby zastąpienia tradycyjnego podejścia normatywnego nienormatywną deskryptywno-kauzalną nauką kognitywną, którą można także określić mianem nienormatywnego naturalizmu. Na przykład Patrycja Churchland uważa, że można wyprowadzać „powinno być” z „jest”. Choć nie można w tym miejscu mówić wprost o dedukcji, to można mówić o prawdziwości. Z perspektywy neuronaukowej proces decyzyjny u człowieka nie jest owocem zestawienia ciągu zdań normatywnych (rozumowania praktycznego), ale raczej praktyki życiowej oraz historii rozwoju ośrodkowego układu nerwowego konkretnej jednostki. W sposób oczywisty podejście to promuje redukcjonizm biologiczny w budowaniu etyki. Wnioski tą drogą wyciągane można by streścić w następujący sposób: „Postępuję tak, a nie inaczej, ponieważ zmusza mnie do tego określona struktura oraz funkcjonowanie mojego układu nerwowego”¹⁹.

Najważniejszym zarzutem wobec takiego podejścia do wiązania zdań opisowych ze zdaniem normatywnym mimo jego deklarowanej neutralności jest powrót do błędu naturalistycznego przez to, że z faktów dotyczących formowania się oraz zmiany przekonań wyciąga się wnioski na temat tego, co powinno być uznane za słuszne. Odkrycia neuronaukowe dotyczące zjawisk umysłowych mają wartość wyłącznie opisową. Istotną częścią epistemologii i etyki jest z kolei ustanowienie określonej normatywności. Przyjmując powyższą strategię badawczą, narażamy się na mieszanie podejścia opisowego z podejściem normatywnym²⁰. Ostatecznie nauki przyrodnicze nie mogą usta-

¹⁸ M. Oaksford, N. Chater, *The „is-ought fallacy” fallacy*, „Behavioral & Brain Sciences” Vol. 34 (2011), Issue 5, s. 262-263.

¹⁹ P.S. Churchland, *Inference to the Best Decision*, w: *The Oxford Handbook of Philosophy and Neuroscience*, ed. J. Bickle, Oxford 2009, s. 427.

²⁰ H. Siegel, *Naturalism and the Abandonment of Naturalism*, w: *The Philosophy of Psychology*, s. 6.

nowić norm etycznych. Mogą co najwyżej dostarczyć pewnych narzędzi do oceny rzeczywistości oraz wskazania adekwatnych sposobów wypełniania norm moralnych²¹.

VIII. ZAKOŃCZENIE

Rozważania na temat możliwości powiązania zdań opisowych ze zdaniem normatywnymi ukazują niezwykle złożoność, a jednocześnie wielką doniosłość tego zagadnienia. Jak dotychczas filozofowie nie wypracowali jednoznacznego ujęcia omawianego problemu, co oczywiście oddała nas od jego satysfakcjonującego rozwiązania. Co ciekawe z czasem do dyskusji włączyli się przedstawiciele innych nauk o człowieku: społecznych oraz przyrodniczych.

Okazuje się, że rozwiązania nieformalne (humanistyczne i przyrodnicze) są powiązane w dużym stopniu z przyjmowanym rozumieniem rzeczywistości czy światopoglądem. Promowanie różnego rodzaju redukcjonizmów w rozumieniu natury człowieka, a przez to także jego świata wartości i powinności, jest bardzo krótkowzroczne, ponieważ pomija całe bogactwo bytu ludzkiego, z którego w sposób integralny wypływa jego moralność. Należy więc zachować czujność i nie przyjmować pochopnie uproszczonych rozwiązań, jakich przykład mamy w poglądach Patrycji Churchland.

Powracając do ujęć formalnych, należałoby stwierdzić, że wnikliwsza analiza zdań dotyczących natury człowieka wykazuje, że są one zdaniem mieszanymi – zawierają w sobie odniesienie normatywne poprzez przydanie naturze cech normatywnych *a priori* lub przez wybór etycznych kryteriów jej opisu. Podważona jest tym samym prawomocność wnioskowania redukcyjnego. Człowiek musi wiedzieć, kim jest, aby spełnić powinność, ale jeśli w tym „wiedzieć” zawiera się także element normatywny, to natrafiamy na znaną już nam trudność i problem przejścia od „jest” do „powinien” traci znowu swą doniosłość. Wobec powyższych trudności jasne sformułowanie kryteriów pozwalających na odróżnienie zdań teoretycznych od zdań praktycznych pozostaje wciąż zagadnieniem centralnym.

Być może postulat podania kryteriów pozwalających na odróżnienie zdań praktycznych od zdań teoretycznych jest w praktyce niemożliwy do realizacji, ponieważ tak zdania opisowe, jak i zdania normatywne są zdaniem mie-

²¹ W.T. O'Donohue R. Mangold, *A Critical Examination of The Ethical Principles of Psychologists and Code of Conduct*, w: *The Philosophy of Psychology*, s. 377.

szanymi, które zawierają w sobie i elementy opisowe, i wezwanie do jakiegoś określonego działania. Samo doświadczenie pokazuje też, że zdania teoretyczne i praktyczne spotykają się w rzeczywistości ze sobą i nawzajem na siebie wpływają. Możemy mówić o ich paralelizmie oraz wzajemnej odpowiedniości, która nie ma jednak charakteru wnioskowania logicznego i wobec tego pozostaje otwarta na bardziej dowolne analizy metafizyczne, psychologiczne i inne, z czym wiąże się niebezpieczeństwo, że stanie się „drogą na skróty” dla adekwatnego rozumienia człowieka oraz jego powinności. Zagrożenie to powinno być nieustanną zachętą dla filozofów do podejmowania wymagającej skądinąd problematyki natury związku zdań opisowych ze zdaniami normatywnymi.

SUMMARY

The philosophical problem that is the focus of this article was polemically coined by David Hume and expressed in a Latin phrase: *ab esse ad obligare non valet illatio*. Thanks to George Moore, this statement entered into the history of philosophy as the naturalistic fallacy. Hume questioned the possibility of deriving ethics from natural law. He was convinced that moral obligation has its roots rather in human emotions. Subsequently both Immanuel Kant in his categorical imperative, and Max Scheler in his material ethics of values, disputed Hume's statement.

In the present article we will try to address the issue of the naturalistic fallacy, which denies the possibility of deriving an „ought” from an „is”, first of all in the field of formal logic. Afterwards, we will analyze the relationship of descriptive and normative statements philosophically, psychologically and, in the end, neuroscientifically – all this in order to answer the question whether there is any possible link between those two types of statements.

Keywords

naturalistic fallacy, „is” and „ought”, descriptive sentences, normative sentences

RADOŚLAW SIEMIONEK

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu
Wydział Teologiczny
Zakład Filozofii Chrześcijańskiej

Is There an Ethics Independent from Revelation – Ralph McInerny's Reappropriation of Aquinas' Theory of Natural Law

Czy istnieje etyka niezależna od objawienia – Ralpa McInerny'ego reinterpretacja teorii prawa naturalnego św. Tomasza z Akwinu

Introduction

The problem of the existence of ethics based only on human reason and independent of Revelation is one of the most discussed problems in contemporary ethics and moral discourse. Today, in an age of postmodernism, when all absolute truths are rejected, especially those concerned with universal moral norms, philosophers, especially ethicists, struggle to find common moral principles. On the one hand, we have the attempt of Hans Küng in so-called Global-Ethic¹, which try to identify some common moral principles in different religious standpoints while another view is held in a document of the International Theological Commission: *The Search for Universal Ethics: A New Look at Natural Law*, which endeavours to redefine the struggle for the search of a universal ethic in a return to theory of natural law². This theory claims that all human agents can grasp some basic truths of the moral order, and even the most complicated or complex social order or other circumstances cannot eradicate them from the human mind. But is this theory sufficient? For example John Calvin and other Reformers rejected the notion

¹ <http://www.kusala.org/udharma/globalethic.html> [accessed 19.03.2012].

² <http://www.pathsoflove.com/universal-ethics-natural-law.html> [accessed 19.03.2012].

of natural law³. Of the opposite view is Immanuel Kant⁴ – a key figure in Modernism who tried to interpret Christianity as essentially a moral teaching separable from any dogmatic baggage.

In this article I want to reflect on the way in which the American scholar, Ralph McInerny tries to respond to this appeal and to find a solution in his interpretation of Thomas Aquinas' idea of natural law⁵. As a former student of Charles de Konick, one of the most prominent figures in so-called aristotelic Thomism – McInerny's interpretation of Aquinas is based primarily on Aristotle. What is very interesting is that his interpretation is opposed to the views of two Thomas Aquinas scholars, (Aquinas is considered as one of the main theoretician of natural law theory) Etienne Gilson and Jacques Maritain who have tried in the past to undermine the value of so called philosophical ethics, based on the work of reason only.

1. OBJECTIONS TO THE POSSIBILITIES OF ETHICS

The first of these, is espoused by Etienne Gilson who recognized Aquinas first of all as a theologian. Of course he recognized in his works huge philosophical impact, which refuted Bertrand Russell's and Will Durant's idea, that nothing special happened in philosophy in the Middle Ages⁶. But on the other hand, in Gilson's understanding the philosophy of Aquinas is embedded in theology. Aquinas developed a Christian philosophy, not to be confused with his theology, even though it was made in the course of their theologizing. Theology and philosophy must be distinct, but not separate. The order of Aquinas's philosophy is subjected to his theology⁷.

From that standpoint Gilson easily arrived at his conception of Christian philosophy. Gilson's purpose in discussing the existence of Christian philosophy is to suggest that not only is Thomism a Christian philosophy, but that of Bonaventure and Augustine is as well. This kind of Christian philosophy will be intelligible in the light of the relationship between faith and reason. Gilson

³ See J. Calvin, *Institutes of Christian Religion*, trans. F.L. Battles, Grand Rapids 1986.

⁴ See I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. J. R. Silber, New York 1960.

⁵ The main source for this article will be the book of Ralph McInerny, *The Question of Christian Ethics*, Washington D.C. 1993, written lectures given in the „John Paul II Institute for Studies on Marriage and the Family”. This book is the only one by this author that fully examines the question of the existence of an ethics „independent from Revelation”.

⁶ See R. McInerny, *The Question of Christian Ethics*, p. 10.

⁷ See Ibidem, p. 10, see also: E. Gilson, *History of Christian Philosophy in Middle Ages*, New York 1955.

is then suggesting that faith can be intrinsic to philosophy⁸. Gilson embarks on historical research so as to examine this question. According to the works of Paul, who spoke in his *Letter to the Romans* of natural moral law, or Justin, who taught that the participation of every human being, through which-ever revelation, is a participation in the light of Christ, Gilson could validate the claim, that there is a Christian philosophy. It is because acceptance of faith was taken to confer philosophical advantages as well as others⁹. This does not mean that „faith is a kind of cognition superior to natural cognition”¹⁰. Man cannot proceed from premises of faith to pure science or make a transformation from faith to knowledge. Instead, the Christian philosopher asks whether there are any truths accepted by faith that can be known by reason to be true. Then there will be progression from faith to knowledge, and the latter can be called Christian philosophy because of the original status of the truth of the believer. Gilson stated that he calls Christian every philosophy, „which although keeping the two orders (natural and supernatural) formally distinct, nevertheless considers Christian revelation as an indispensable auxiliary to reason”¹¹. What Gilson is insisting is that the „constitution of this true philosophy could not be achieved without the aid of revelation acting as an indispensable moral support to the reason”¹². But this provokes other problems: if this is so then can the philosophy of Aquinas without a theological background still be called a Christian philosophy? If his philosophical ethics, without the impact of grace and supernatural order is possible? Of course one has to state that operating with insufficient knowledge of the end of every human, ethics has a limited task. But does this limited moral philosophy have no right to exist independent of theology? This kind of purely philosophical ethics had little practical value for Gilson¹³.

Another Thomistic scholar, Jacques Maritain invented the theory of „moral philosophy adequately considered”. In his understanding, purely philosophical ethics would be possible only in a state of pure nature, not concerning the fact of Original Sin which weakened our intellectual faculties in moral discernment. Of course Maritain acknowledged that purely philosophical ethics could prescribe some good acts such as „tell the truth and do not lie”, but

⁸ See Ibid, p. 12, see also: E. Gilson, *Spirit of Medieval Philosophy*, trans. A. H. C. Downes, New York 1936, p. 9.

⁹ See Ibidem, p. 13.

¹⁰ E. Gilson, *Spirit of Medieval Philosophy*, p. 35.

¹¹ See Ibidem, p. 38.

¹² See Ibidem, 40-41.

¹³ See V. Bourke, *Moral Philosophy without Revelation*, „Thomist”, 40 (1976), p. 555.

the prescription of good acts is not enough to form a practical science. Maritain stated: „the true science of the use of freedom not only prescribes good actions but determines how the acting subject can live a life of consistent goodness and organize rightly his whole universe of action”¹⁴.

Maritain in his works tried to contrast two orders: the practical and theoretical. In the theoretical order he acknowledges possibilities of natural theology – we can get some information about God, perhaps this science is not sufficient, but it is not false. Difference is in practical order. Maritain stated about ethics that „it is essentially insufficient in the sense that no science directive of human conduct – no science pure and simply worthy of the name – can exist without taking into account the real and actual last end of human life”¹⁵. One must take into account the actual fallen state of human beings after original sin. Purely natural will in a state of pure nature is for Maritain a false concept. He stated that if we want to conceptualize in a „texture of pure reason, we will produce a false morality designed for man as he is, but with its axis all awry”¹⁶. This position can be summed up by the statement that „man, as he actually exists has been redeemed by Christ and called to a happiness that exceeds his natural reach, yet it is only through faith that one can accept this claim as true; therefore, moral directives adequate to actually existing man must presuppose the faith”¹⁷. By that critique Maritain developed the idea of „moral philosophy adequately considered”, which is subjected to moral theology.

2. MCINERNY'S IDEA OF INDEPENDENT ETHICS

McInerny try to reject Gilson's and Maritain's obstacles by reading and commentary of Aquinas, in particular his *Treatise on Law*. What McInerny first noticed was that in Aquinas's thinking, pagan philosophers were able to learn some truth about God which is a small package of revelation, therefore it is possible that they could gain some knowledge of the human good, which is in the full picture given by revelation, especially in Decalogue. McInerny named these truths the preambles of faith in a practical order¹⁸.

¹⁴ J. Maritain, *Science and Wisdom*, trans. B. Wall, New York 1940, p. 162.

¹⁵ J. Maritain, *Science and Wisdom*, p. 165.

¹⁶ Ibidem, p. 167.

¹⁷ R. McInerny, *The Question of Christian Ethics*, p. 21.

¹⁸ Idem, *First Glance of St. Thomas Aquinas. A Handbook for Peeping Thomists*, Notre Dame – London 1990, p. 157-158.

2.1. Preambula fidei

The first mention of *preambula fidei* is found in *Summa contra gentiles*. Thomas observes two kinds of truth: the first is that we can gain from our natural reason. These are truths such as: „God exists” or „God is one”. On the other hand there are some truths, that God had to reveal to us, like that of the three persons in the Trinity or that Jesus is human and divine¹⁹. They are called mysteries of faith. As Thomas stated, preambles of faith can be known by reason for the believer or not, Christian faith is not presupposed. As McNerny noted, „Thomas, living at the time when the *Physics* and *Metaphysics* of Aristotle became available in the West, was able to compile a list such truths about God that the philosophers had acquired”²⁰. Of course Maritain will acknowledge his contribution and give importance to truth about God, that could be found in theoretical reason, but he rejected this significance concerning truths about human activity. For him practical reason and practical sciences scarcely differ from theoretical reason and theoretical sciences²¹.

As a confrontation to Maritain McNerny noted, that there is Aquinas’s parallel between practical reason to the preambles of faith in theoretical reason. Through things, which God revealed, there are some precepts meant to guide our actions, notably those included in the Decalogue. To understand fully the significance of the precept of the Decalogue in Aquinas, McNerny is trying to see it in the broader context of Aquinas’s *Treatise on Law*²².

2.2. Natural law

When Aquinas speaks of „law”, he thinks about promulgated rational ordination to the common good by one who has charge of the community²³. This notion is used analogously to God’s direction of the world. His plan for all creatures is called divine law, usually equated with God’s providence. As McNerny commented, „just as central events may be said to be rational, not because of any reasoning on the part of physical objects, but because of the wise ordering of the Creator, so the activities of natural entities are lawful, not because they rationally direct themselves, but because of the wise they are directed²⁴”. Human participation in this eternal law Aquinas called natural

¹⁹ Thomas Aquinas, *SCG*, b. 1, q. 3.

²⁰ R. McNerny, *The Question of Christian Ethics*, p. 42.

²¹ Ibidem, p. 41, see also: J. Maritain, *Science and Wisdom*, p. 165-166.

²² See Ibidem, p. 44, see also Thomas Aquinas, *ST*, I-II, q. 90-98.

²³ Thomas Aquinas, *ST*, I-II, q. 90, a. 4.

²⁴ R. McNerny, *St. Thomas Aquinas*, Notre Dame, Indiana 1982, p. 63.

law. Thomas applied the notion of natural law to those creatures, which are not only rationally directed, but which rationally direct themselves to an end. The human person is one such creature²⁵. Human beings are not merely directed by divine reason – they direct themselves rationally and this self-direction involves another law, distinct from eternal law – and this we call natural law. As we can understand natural law, man has not been given a mind simply to discover the single possible course of action open to him. We are not forced to act in the way we do. We are capable of acting rightly or wrongly. This indeterminacy involved is moral: good can be known by reason. The human agent in his moral investigation pursues happiness as a fulfilling end. The most general starting points of this moral endeavour can be found in the precepts of natural law²⁶. It is law appropriate to our nature and prescriptive judgments which talks about what is good for our nature and can really perfect it. What McInerny insisted on was that Aquinas identified natural law with the first precepts of practical reason,

the nongainsayable truths that mark the limit of moral discourse. These common and naturally known first principles are latent or implicit in particular moral judgments that are discursively arrived at. These principles are thus said to preside over moral philosophy in general – over ethics, domestic governance, political action, and of course civil law²⁷.

These kind of judgments human beings are supposed to know naturally, easily. That's why Aquinas enumerates only several precepts of natural law.

The first of these can be deduced from an analogy between the most basic precepts of theoretical order. In theoretical knowledge there is a rule of contradiction: the same thing cannot be affirmed and denied at the same time. The same one can observe in the practical order: good is the primary concept in the practical use of our mind. The good is what all men seek so we can come to the first principle of practical reason: „good is to be done and pursued, and evil is to be avoided”. As we see, the first principle of practical reason is grounded in knowledge of the notion of goodness; this means the good is that which all things seek. This is what „good” is taken to mean, just as „being” means that we exist²⁸. As McInerny commented on Aquinas: „this good does not simply designate an object of pursuit, but rather gives some kind of formality under which the object is pursued as being complete or

²⁵ See Thomas Aquinas ST, I-II, q. 91, a. 2.

²⁶ R. McInerny, *St Thomas Aquinas*, p. 64.

²⁷ Idem, *The Question of Christian Ethics*, p. 45.

²⁸ See Idem, *Ethica Thomistica*, Washington D.C. 1982, p. 42.

perfective. Whatever is done is done under the formality of the good, that is, with the thought that it is perfective and fulfilling the agent²⁹. But what is the criterion for inclusion in the precepts of natural law? The order of precepts of natural law follows that of natural inclinations.

2.3. Natural inclinations

The first inclination, according to the nature shared with all substances, every human agent seeks to conserve itself in existence according to its nature. That is why humans naturally try to preserve their lives. The second inclination, according to nature shared with animal is joining between husband and wife, education of children and the like.

The third inclination, characteristic only for rational creatures, is that man has a natural inclination to know the truth of God and live in society³⁰. Inclinations are not precepts of natural law themselves. Their presence within us helps with immediate access to some types of good, of objects of desire of inclination³¹. What McInerny insisted on was that we understand these goods as human beings, not as a kind animal instinct. The second inclination, which tells us that we are inclined to have sexual intercourse and have offspring does not mean that in our sexual lives we can behave like brute animals. We must acknowledge our reason in every action, and every fulfillment of inclination has to have a personal and reasonable dimension. One must also take into account, that we must seek a knowledge of context of our deeds and that the rights of the others are to be respected would be suggestive of the first and immediate judgments which guide human actions³².

One must acknowledge that precepts of natural law are some kind of general directives to the ultimate end, aiming at constituents of the human good. Thanks to the fact that, in every human action the agent recognizes a striving for the ultimate end, natural law is valid for all men and all times. What must be emphasized is that natural law claims that there are moral absolutes. It is an absolute moral principle-judgment or precept – that informs us what is good for us and what we must not do which admits of no exceptions³³. If we consider some negative precepts such as: „Thou shalt not murder” or „Thou shalt not steal ”we can easily get to the point that in no way we can murder

²⁹ See *Ibidem*, p. 44.

³⁰ See ST, I-II, q. 94, a. 2, see also R. McInerny, *Ethica Thomistica*, p. 45.

³¹ R. McInerny, *St. Thomas Aquinas*, p. 66.

³² See *Ibidem*, p. 67.

³³ See R. McInerny, *Ethica Thomistica*, p. 47.

well, steal well or commit adultery well. Apart from negative precepts we can of course gain some positive conclusions. Be just. Be generous. These precepts are perhaps not very specific but at least they call the human being to the moral ideal. One can notice that precepts like: „Thou shalt not murder” or „Thou shall not steal” can be found in the Decalogue. What is for Aquinas then the status of the Decalogue and why did McInerny name them „preambula fidei of practical order”?

2.4. Decalogue

In Aquinas’s *Treatise on Law* the Decalogue is a manifestation of the Old Law – part of law that was given to the Jews in the Old Covenant. But what McInerny emphasised in reading Aquinas is the fact, that the Decalogue is directly connected with natural law. McInerny repeated Aquinas’s statement that the „Old Law manifested precepts of natural law, to which it added a number of special precepts. Consequently, with respect to that of natural law that the Old Law contains, all were held to the observance of Old Law, not because they were (precepts) of the Old Law, but because they pertain to natural law”³⁴. That one can see, that the Old Law contains precepts not only peculiar to the chosen nation, Israelites, but also precepts of natural law. We can judge our acts by fitting them with reason. In such a case evil acts become discordant with reason. Just as we can discover some basic principles in speculative order, for example the rule of non-contradiction, we can find the same in practical order. As McInerny notes: „Some things about human acts are so obvious that they can be approved or rejected right off; judgments about other acts require intense inquiry into their different circumstances, and not everyone is equipped for such inquiry: yet other things are such that man needs the help of divine instruction in order to judge, as in matters of faith”³⁵. Thanks to this statement one can find the existence of precepts, which pertain to natural law, for example „honour thy father or mother” or „do not kill”. Other moral precepts are arrived at discursively from natural law precepts, and pertain to natural law only in that sense, as derived from it. But why are these kinds of precepts were revealed in the Decalogue? McInerny once again invokes Aquinas: „among the things proposed for our belief are not only those which reason cannot attain such as that God is triune, but also those which

³⁴ Thomas Aquinas, ST, I-II, q. 100, a. 1, see also: R. McInerny, *The Question of Christian Ethics*, p. 46.

³⁵ R. McInerny, *The Question of Christian Ethics*, p. 47, see also: Thomas Aquinas ST, I-II, q. 100, a. 1.

right reason can grasp, such as that God is one, for the exclusion of human reason's error, which occurs in many"³⁶. Sinful practice can obscure both common moral precepts as well as more particular ones, so divine aid, by the divine authority of the Decalogue was necessary.

McInerny further pointed out that: „Some law of course is made by man, some by God – but there is as well the natural law, also deriving from God, as nature itself does"³⁷. We can gain major precepts of natural law using our reason. We have this notion of right practical reason, which says to us: „do good, avoid evil". So, for example, no murderer can excuse himself by saying that he rejected the Bible and Ten Commandments. Murder is always some destruction of society and because natural law has to preserve common good, it also protects life of every citizen³⁸. The same is directed to our other actions, especially these conducted through our natural inclinations. My desire to eat and drink is not law unto itself, but should be governed by my mind. The same with sex – without using reason sexual intercourse becomes only a physical act, definitely non human. Human agents must put an intellectual consideration into choosing actions to fulfill those natural inclinations, which are grounded in natural law³⁹.

As mentioned earlier, these moral principles, found in the Decalogue – just as *preambula fidei*, are close to being self-evident, following directly from principles that are self-evident. Of course divine sanction was needed for the sinfulness of men, but by its nature these precepts do not require God's intervention⁴⁰. In this statement McInerny saw one of key arguments for the Catholic Church to be a defender of natural law. (As previously mentioned, Calvin and the Reformers rejected theory of natural law; the Eastern Churches have not developed this theory). McInerny stressed that the Catholic Church constantly used arguments from natural law in documents like *Humanae vitae*, *Donum vitae* and others. Of course natural law is not a theological doctrine. Neither does it suggest that the acceptance of some moral norms is dependent on religious faith⁴¹. McInerny tries to show that

in times, when people think that it is not possible to reach practical agreement in moral principles, and all moral theories try transform moral principles as simply expressions of subjectivity with no objective basis to it, it is more than important to

³⁶ Thomas Aquinas, ST, I-II, q. 99, a. 2, ad 2.

³⁷ R. McInerny, *Handbook for Peeping Thomists*, p. 159.

³⁸ See Ibidem, p. 159.

³⁹ See Ibidem, p. 159.

⁴⁰ See R. McInerny, *The Question of Christian Ethics*, p. 63.

⁴¹ See Ibidem, p. 52.

try to find in natural law some common agreement of moral rights that human agents will be able supposed to follow”⁴².

3. SOME CRITICAL REMARKS

First of all, one can notice that the cases of *preambula fidei* and practical order are not on the same footing. In the first a believer has a sanction external to and prior to philosophy. Then he has to produce some proof if he expects the approval of a non-believer. In practical order things go differently. It is not simply that one claims extra philosophical sanction for moral precepts naturally knowable. Natural law requires that the non-believer accepts the existence of God. Now we must confront two objections. Aquinas describes natural law as a participation in eternal law, which can be equated with God’s providence. How is it possible for the non-believer to believe such a thing?⁴³ Secondly, from the precepts of natural law that Aquinas distinguishes, one can find the injunction that we are to pursue knowledge of God. It is difficult to see how a non-believer could accept the presumption that God is to be known. In this case natural law presupposes, what is non-evident⁴⁴.

In answer to the first objection, the theory of natural law claims that there are certain practical judgments any agent can be expected to make. These judgments are based on the work of practical reason and the theological description of natural law does not require that every agent is expected to know that description. „The core of theory is that every person, sophisticated or not, bears within him the wherewithal to distinguish good from evil”⁴⁵.

According to second objection, if natural law theory presupposes a natural inclination to know God we can say that this statement must be understood in a strict way. God is the ultimate end of human life and everything is made for His sake. So generally one might have the impression that knowledge of Him is presupposed in moral life. On the other hand Aquinas wrote in his commentary on Boethius *De Trinitate*:

It should be said that although God is the ultimate end attained and the first in intention of natural appetite, it isn’t necessary that he be first in the knowledge of the human mind that is ordered to the end, but on the knowledge of the one ordering, as in

⁴² See *Ibidem*, p. 64.

⁴³ See *Ibidem*, p. 65.

⁴⁴ See *Ibidem*, p. 65.

⁴⁵ See *Ibidem*, p. 66.

other things that tend to the end by natural appetite. He is, however, known as the mind desires well being and to live well, which it will have only when it has God⁴⁶.

As McNerny finds, „God, who is unrestricted, infinite existence, is known implicitly whenever any existent thing is known; so too, the desire for any good thing, any participated goodness, is an implicit desire for essential goodness”⁴⁷. When Aquinas talks about natural inclination of knowing God, he is just saying: „Seek knowledge, avoid ignorance”.

The other objection to natural law is the problem of the so called natural fallacy. McNerny writes that, we live in times of general scepticism about moral absolutes, where there is some presumption, that practical and moral order must be autonomous. When we try to understand, what „natural law morality” is, people not familiar with that notion think that this is taking rules from nature. Hume objected to the transition from „is” to „ought”. He called it a naturalistic fallacy⁴⁸. Let’s therefore, turn to Aristotle. We can find in his teaching the notion of four orders: „There is a certain order that reason does not construct but only considers, such as the order of natural objects. There is another order which reason introduces by considering its own activity, as when it relates concepts among themselves and the signs of concepts which are signifying sounds. Third is the order reason introduces into acts of will. Fourth is the order reason imposes on eternal things of which it is the cause, as in a chest or house⁴⁹”. Natural philosophy here stands for the first order, logic or rational philosophy stands for the second order, the third order is the concern of moral philosophy, the fourth pertains to the mechanical acts. Here we want to raise the question as to whether, we can see dependence between first and third order, metaphysics and moral philosophy.

When we try to show a dependence between ethics and metaphysics it is not an easy task, as anyone, in order to know what he ought to do or be, must first become a metaphysician. Moral knowledge does not presuppose knowledge of metaphysics or indeed any theoretical knowledge. What is important is that „no more should the theory of natural law be taken to be what anyone is said already to know about what he ought to do”⁵⁰. If we have in mind the content of natural law, the truths that constitute it, then not only is knowledge of it possible without metaphysics, but even without ethics or moral philoso-

⁴⁶ Thomas Aquinas, *In Boethii de Trinitate*, q. 1, a. 3, ad 4.

⁴⁷ R. McNerny, *The Question of Christian Ethics*, p. 67.

⁴⁸ See R. McNerny, *Aquinas on Human Action*, Washington D.C. 1992, p. 193.

⁴⁹ Thomas Aquinas, *Sententia libri Ethicorum*, l. 1.

⁵⁰ R. McNerny, *Aquinas on Human Action*, p. 198.

phy. This is not equal to the statement that moral knowledge is independent of knowledge of the way things are. When any human agent knows what to do, this knowledge entails knowledge of the sort of agent he is. Practical knowledge is always an extension of theoretical knowledge⁵¹.

How one can prove this? In the *Questiones Disputate de Veritate*, Thomas recalls that the idea of being is the first thing which reason grasps. Then he went to conclude that: „hence all other conceptions of the intellect must be taken as adding to being”⁵². The concept of good is among those others, so good must presuppose yet add to being in some way. He goes on to discuss the various ways in which truth adds to being. The most authoritative fragment is where Aquinas has made reference to Aristotle *Metaphysics V*, the second article: „secondly being is perfective of another not only with respect to the grasp of its species, but also with respect to real existence, and in this way good is perfective and conservative of the existence of another, it has the notion of end with respect to what it perfects”⁵³. From this passage one can see that good includes the understanding of being. As McNerny stated, any *per se notum* principle other than the first presupposes the first⁵⁴. In this way it has been shown that there is a connection between practical and theoretical order.

4. RESPONSE TO GILSON

As previously mentioned in this article, Etienne Gilson saw the Christian philosopher as one who develops rational arguments for conclusions already accepted on the basis of faith. McNerny writes that „Gilson’s Christian philosophy stresses the provenance of certain truths, not their status as philosophically established”⁵⁵. He held the view that all philosophical truths are grounded in rationality, yet „revelation” is „indispensable” as a support to reason in the pursuit of these truths. „In his understanding of Christian philosophy he suggested a version of Thomism that would bring all philosophical thinking under the influence of the faith, including, of course, philosophical ethics”⁵⁶. But on the other hand if it is serious to doubt that even if some philosophical truths were discovered by Christians, inspired by their faith, do these truths,

⁵¹ Ibidem, p. 198.

⁵² Thomas Aquinas, *Questiones Disputate de Veritate*, q. 1, a. 1.

⁵³ Thomas Aquinas, *Questiones Disputate de Veritate*, q. 21, a. 1.

⁵⁴ R. McNerny, *Aquinas on Human Action*, p. 206.

⁵⁵ Idem, *The Question of Christian Ethics*, p. 19.

⁵⁶ Ibidem, p. 21.

once acquired, depend only on philosophical principles needed to sustain them?⁵⁷ Gilson sometimes seems to be suggesting that this is the case. What is more in his opinion, the philosophy of Aquinas could not survive alone without any theological background.

McInerny responded that this claim could be upheld in the case of saint Bonaventure, but not Thomas. In Aquinas we have a very clear notion of how he treated philosophy and other constitutive sciences. When we read Aquinas's commentary we see all his responses and development to almost all philosophical areas⁵⁸. McInerny makes reference to another Thomistic scholar, father Chenu, who talking about these commentaries, showed how Aquinas as a commentator made an effort to explain them and assimilate philosophical science⁵⁹. Therefore all the forms of philosophical developments, arguments and achievements, that we find in theological writings, without their theological background, we have a place to put them. We can see them as Thomas's contribution to philosophical sciences, based mainly on Aristotle⁶⁰. In this case truly philosophical ethics, based only on Stagirite gain the right to exist independently as a logical and complete theory.

5. RESPONSE TO MARITAIN

It is right to once again confront Maritain's idea of „moral philosophy adequately considered”, in which philosophical ethics must be subjected to moral theology. McInerny remarked, „it would be maintained that, although man has been called to a higher, supernatural end, this elevation of his nature does not destroy it, so that it remains possible to come to knowledge of the good perfective of the human agent and to formulate directives in the light of that natural end⁶¹”. What he insisted on was that we can undertake the question, if for example, Aristotle's ethics precluded human elevation to the supernatural end. When Plato and Aristotle talk about human goodness and happiness, are their answers really contradictory to the Christian faith? Perhaps this philosophical answer will be inadequate, but not false.

Can Aristotelian ethics really compete with moral theology? In *Science and Wisdom* this problem was not especially developed by Maritain. This

⁵⁷ See Ibidem, p. 49.

⁵⁸ See Ibidem, p. 49.

⁵⁹ See Ibidem, see also: M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquino*, Paris, 1954, p. 173-198.

⁶⁰ See Ibidem, p. 49-50.

⁶¹ Ibidem, p. 21.

would lead us to question whether Maritain's reconstruction of Aristotle is justified⁶². What is interesting, and even Maritain in his works noted the fact, that such precepts such as „do not steal” or „do not lie” can be deduced from Aristotle's ethics. This it would perhaps suggest a degree of inadequacy in his thought since he rejected the possibilities of philosophical ethics. Even if we take into account that human nature was depraved by original sin, is it justifiable that a sinner is incapable of a naturally good action? As McInerny stated, „if it is granted that philosophical ethics can give true advice as how to man, naturally considered, can act well, that would seem to be a more than sufficient basis for the claim that a philosophical ethics is possible – possible because it is actual. *Ab esse posse valet illation*”⁶³. And one must take the difference between practical sciences, that can show the path of a morally good life from the dispositions of that life, as, for example, prudence or other moral virtues. As we have seen in passages on the Old Law, corruption by sin caused God's revelation of truth that could be undertaken by human beings from natural law. However, the doctrine of natural law does not assume the standpoint that any and every human agent, no matter the moral quality of his life, can straight off and without any trouble grasp the truth of such precepts as those of the Decalogue, even though these principles present no difficulty to the mind of one pursuing good. In Thomas' teaching we can find passages that suggest that we have been wounded in the intellectual, and even more in practical order. Complex situations and circumstances often confuse us about principles that supposed to be self-evident. To remedy this, we need the help of grace to achieve even imperfect happiness, recognized for example by Aristotle⁶⁴. From *Treatise on Grace* we are informed, that without grace the human agent cannot avoid serious sin. What is more, in *Treatise on Virtues* one is informed that mankind may achieve acquired virtues, which are not even virtues in the right sense.

Nevertheless, after careful study of the Second Part of *Summa Theologiae*, from human nature we can formulate great nongainsayable truths about human good⁶⁵. McInerny concluded his moral investigation writing that

such truths are implicit in any particular decision; their articulation is of value since they suggest that, despite the contingency and continuous alteration of the circumstances in which we act, despite the historical changes that make one century so different from another, there are absolutes of human action; some goods that will ever

⁶² Ibidem, p. 22.

⁶³ Ibidem, p. 51.

⁶⁴ R. McInerny, *Ethica Thomistica*, p. 119.

⁶⁵ See Ibidem, p. 120.

be constitutive of the human moral ideal, some kinds of action that are always destructive of the human good. This is the conviction that Thomas develops in his theory of natural law⁶⁶.

6. CONCLUSION

As discussed in the article, Ralph McInerny gives his idea of independent ethics, mainly based on his understanding, commentary and reappropriation of Aquinas's natural law. This vision is opposed to that of other Thomistic scholars like Etienne Gilson and Jacques Maritain, who have tried to minimize the role of moral philosophy in favour of moral theology. By analyzing the thoughts of Aquinas, McInerny became convinced, that in practical philosophy Aquinas gave so much importance to the working of practical reason, precepts of natural law and natural inclination that one can find in Christianity the possibility of the existence of independent ethics from moral theology. The foundation for this idea is the conviction that basic moral norms can be rationally deduced from natural law, without any influence of Revelation. By analogy, as we can grasp the first intellectual principle in theoretical order, in the same way moral good can be found in the practical order. As shown earlier, in this theory we can also find very strict dependence on a theoretical and practical order, which is an effort to overcome the problem of the naturalistic fallacy.

McInerny's outlook provides a very important and significant voice in the present time of post-modern refusals of moral absolutes and truths. It tries to show a universal application of natural law in finding moral commonplaces for every person, believer or non-believer, wise or not wise. It appeals to the work of our reason, our nature and our natural strivings. But what is most important, his idea can offer a powerful defence of natural law theory, which is crucial for the Church's moral teaching, and its attempts to find general nongainsayable judgments, common for every person in a morally complex world.

⁶⁶ Ibidem, p. 121.

STRESZCZENIE

Ralph McInerney, bazując na swej interpretacji teorii prawa naturalnego Tomasza z Akwinu, wychodzi z interesującą teorią etyki niezależnej względem objawienia. McInerney swą teorię opiera na przekonaniu, że tak jak rozum może poznać podstawowe zasady w porządku teoretycznym, tak jest on w stanie uchwycić takowe zasady w porządku praktycznym. Teoria ta stara się być mocną obroną teorii prawa naturalnego, która szuka niezmiennych, etycznych zasad w złożonym moralnie postmodernistycznym świecie.

Keywords

McInerney, natural law, Thomas Aquinas, Revelation

ZBIGNIEW JANUSZEWSKI

Ludzka potrzeba prawdy jako nadzieja wobec „pękniętego świata” w refleksji Gabriela Marcela

The Human Need for Truth as Hope for a Broken World in the Reflection of Gabriel Marcel

Gabriel Marcel urodził się 7 grudnia 1889 roku w Paryżu. Jego dzieciństwo zostało boleśnie naznaczone śmiercią matki. Zmarła, kiedy chłopiec ukończył cztery lata. Uczęszczał do renomowanego liceum, a następnie podjął studia na Sorbonie. Mając 21 lat, zdał tam egzamin państwowy z filozofii, co umożliwiło mu nauczanie tegoż przedmiotu w liceach. Wykładał we francuskim Sens, Paryżu i Montpellier. W czasie I wojny światowej Marcel z powodu zbyt słabego zdrowia nie został wcielony do armii. Pracował natomiast w jednym z oddziałów Czerwonego Krzyża, zajmując się zbieraniem informacji o zaginionych żołnierzach i dostarczaniem tychże wiadomości zainteresowanym rodzinom. Praca ta, będąca osobistym i bliskim spotkaniem z ludzką tragedią, odbiła się także w jego refleksji filozoficznej. W 1929 roku, dokładnie 23 marca, w sobotę Marcel przyjął chrzest w Kościele katolickim. „Zostałem ochrzczony dzisiaj rano – pisał w swoim dzienniku – mój stan wewnętrzny był lepszy, niż ośmieliłbym się sobie tego życzyć; bez zachwytów, tylko spokojny, zrównoważony oraz pełny nadziei i wiary”¹. Wspomina się o tym w większości not biograficznych, gdyż z pewnością było to bardzo istotne wydarzenie w jego życiu osobistym.

Oprócz z założenia niesystematycznego uprawiania filozofii Marcel zajmował się także dramaturgią. Pisał sztuki teatralne, był krytykiem w jednym z czasopism francuskich oraz redaktorem katolickiego wydawnictwa Plon. Za swoją twórczość otrzymał nagrodę Akademii Francuskiej, był także człon-

¹ G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. D. Eska, Warszawa 2001, s. 154.

kiem francuskiego towarzystwa naukowego – Instytutu Francji. W latach 1949-1950 prowadził wykłady poświęcone myśli Adama Gifforda na uniwersytecie w Aberdeen. Warto wspomnieć także o dużej roli muzyki w życiu tego filozofa. „W końcu – wspominał Marcel – jest to dla mnie dzisiaj bardzo wyraźne, że Jan Sebastian Bach był w moim życiu tym, czym ani Pascal, ani święty Augustyn, ani żaden inny duchowy pisarz nigdy w tym życiu nie był”². Gabriel Marcel zmarł w Paryżu 8 października 1973 roku.

Do najważniejszych jego dzieł filozoficznych należą: *Dziennik metafizyczny* oraz jego druga część *Być i mieć, Od wezwania do sprzeciwu, Homo viator, Tajemnica bytu, Człowiek problematyczny, Obecność i nieśmiertelność*.

ZŁAMANY ŚWIAT³

Gabriel Marcel, jak się zdaje, był tym, który wprowadził na scenę filozoficzną pojęcie złamanego świata. Tak nazywa się również jedna z jego sztuk. Jej bohaterka, Christiane, wypowiada tam następujące słowa:

Czy nie masz czasem wrażenia, że żyjemy..., jeżeli można nazywać to życiem... w złamanym świecie? Tak, złamanym jak zepsuty zegarek. Sprężyna przestała działać. Na pozór nic się nie zmieniło. Wszystko jest na swoim miejscu. Ale gdy przyłożysz zegarek do ucha, nie usłyszysz już nic. Rozumiesz, to, co nazywamy światem, ludzkim światem... dawniej musiało mieć serce, ale można by powiedzieć, że to serce przestało bić⁴.

W utworze dramatycznym jednak inaczej podchodzi się do zagadnień niż na płaszczyźnie filozofii. Na scenie aktorka może wypowiedzieć piękną metaforę, że oto serce świata przestało bić. Widzowie w teatrze zaś pod wpływem tej frazy, być może, nawet doznają wzruszenia. Do filozofii jednak należy przemyślenie tej metafory, zanalizowanie podstaw, na bazie których mogła ona w ogóle powstać w ludzkim umyśle. Czy taki osąd świata jest z gruntu uczciwy, czyli czy nasz ludzki świat jest złamany naprawdę?

Z wielu dostępnych znaczeń pojęcia świat Christiane w swojej wypowiedzi wykreśliła jedynie świat ludzki. To on ma jakąś wewnętrzną skazę. W analizie pękniętego świata zatem musi chodzić przede wszystkim o społeczeństwo i o osobę ludzką, których egzystencja została dotknięta swego rodzaju parali-

² G. Marcel *Music and philosophy*, trans. S. Maddux, R.E. Wood, Milwaukee 2005, s. 41.

³ W literaturze można się spotkać również z tłumaczeniami: „rozbity świat”, „pęknięty świat”.

⁴ G. Marcel *Tajemnica bytu*, tłum. M. Frankiewicz, Kraków 1995, s. 46.

żem. Owa wewnętrzna niemoc jednak, choć należy głównie do ludzkiego świata, rozlewa się także poprzez człowieka na całe uniwersum. Nadzieją może napełnić fakt, że w niektórych wypadkach ludzie są jeszcze na tyle wrażliwi, by taki defekt odczuć.

„Istnieje wymiar – można przeczytać u Marcela, – w którym świat nie ma sensu. Więcej, w tym wymiarze zadawać sobie pytanie, czy świat ma jakikolwiek sens, byłoby sprzecznością samą w sobie”⁵. Wymiar ten jest miejscem szczególnym oczywiście w negatywnym sensie tego słowa. W nim to człowiek traci nie tylko aktualne poczucie sensu egzystencji, ale zamknięta zostaje przed nim jakakolwiek możliwość jego zaistnienia. Mówiąc symbolicznie, bramy i okna świata w tym wymiarze, których zadaniem mogłoby być skądinąd wpuszczanie światła, zostały zatrzaśnięte na zawsze. Ludzie tam przebywający zostali skazani wyłącznie z powodu przebywania w nim na dotkliwie i wieczne poczucie bezsensu. Wymiar ten dotyka wielu przestrzeni człowieczego bytowania, zanieczyszcza źródła, z których człowiek od niepamiętnych czasów czerpał nadzieję i sens bycia. Istnieje tu jednakże wskazówka, mówiąca, że jest to wymiar, a zatem nie całość ludzkiego świata. Już u początków refleksji można więc zasadnie domniemywać, że pomimo całego dramatyizmu pękniętego świata możemy mieć nadzieję.

Przed podjęciem próby jej przedstawienia trzeba z konieczności poddać refleksji ową ciemną, nieprzyjazną ludziom rzeczywistość. Wydaje się zasadne domniemanie, że u jej podstaw kryje się tajemnicza postać zła. Czasem – w dniach szczególnej na nie wrażliwości – pokazuje ono niektórym swe straszliwe oblicze.

Wszyscy znamy chwile – pisał o jednym z takich dni Marcel – kiedy wszystko budzi w nas pokusę rozpacz [..]. Nie należy jednak sądzić, by chwile takie były jedynie chwilami zniechęcenia i utraty odwagi. Stają się one chwilami bezlitośnie przytomnego i przenikliwego widzenia świata. W momentach, które wspominam, odrzuciłem, czy rozerwałem zasłony pokrzepiających złudzeń, dzielących mnie od rzeczywistości, a za pomocą których usiłowałem czynić znośną moją egzystencję. Życie ukazało mi nagle przerażającą twarz Meduzy, a jej fascynująca moc wydawała się podporządkowywać sobie całą moją wolę rzetelności, całą przytomność umysłu czuwającego, by nie ulec złudzeniu. Jest to godzina tragicznego pesymizmu⁶.

Kiedy złamany świat pokazuje nam swoją paraliżującą twarz, rodzi się w nas natychmiastowa pokusa, by w jakiś symboliczny sposób ściąć ową przeraża-

⁵ G. Marcel *Journal metaphysique*, cyt. za: T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna. Egzystencjalizm chrześcijański*, Warszawa 1987, s. 63.

⁶ Tenże, *Obecność i nieśmiertelność*, tłum. K. Wróblewska, „W drodze” nr 11 (1977), s. 8.

jącą głowę, odnaleźć zło, kryjące się w korzeniach tego monstrum, uczynić zeń pewien problemat, który dzięki dostępnym technikom i analizom będziemy mogli raz na zawsze rozwiązać. Zło, o którym mówił Marcel, nie jest jednak w ścisłym sensie tego słowa problemem. Jest tajemnicą. „Tajemnica jest czymś – pisał Marcel – w czym ja sam jestem zaangażowany i co w konsekwencji daje się pomyśleć wyłącznie jako sfera, w której rozróżnienie tego, co jest we mnie i tego, co jest przede mną, traci swe znaczenie i wartość pierwotną”⁷. Wynika z tego, że zło jest jakoś wrośnięte w każdego z nas. „W rzeczywistości nie uchwytyje się zła inaczej – uważał filozof – jak tylko o tyle, o ile mnie ono dosięga, to znaczy o ile jestem w nie wplątany w takim znaczeniu, jak bywa się wplątany w jakąś sprawę”⁸. W miarę postępu uczciwej refleksji dojść można do smutnego skądinąd wniosku, że nieład, który obserwuje się w świecie zewnętrznym, jest ostatecznie jakimś „nieładem mnie samego”⁹. Objawów zaś piekła jako kwintesencji zła człowiek powinien wypatrywać i ścigać w głębi samego siebie¹⁰. Nie można zatem wyobrazić sobie sytuacji, w której zło stanie zupełnie na zewnątrz nas. Według Marcela zło nigdy nie stanie się samym tylko problemem. W parze z tym przekonaniem idzie drugie, że świat nasz nie jest złamany historycznie, lecz istotowo¹¹.

Istnieją sytuacje w życiu, kiedy to człowiek sam jest sprawcą zła, a zatem uczestniczy w jego pojawieniu się na świecie. Częstokroć wszakże jest i tak, że doświadcza go bez własnej winy. Wiele mówiąca może stać się wtedy postacią Hioba. Zło może spaść na człowieka zupełnie niespodziewanie. Czasem dotyka go poprzez cierpienie jego samego lub bliskich mu osób. Kiedy indziej znowu przychodzi do niego jako lęk, który mówi mu, że nigdy w tym życiu od zła się nie uwolni. Nigdy nie będzie na tyle bezpieczny, by mógł powiedzieć, że przestało istnieć albo przestało na niego czyhać.

Dotyka się w ten sposób jednego z najbardziej rozpowszechnionych, ale też najpotężniejszych przejawów zła, jakim jest groźba. Człowiek bowiem nie musi bezpośrednio doświadczyć zła, by czuć się przez nie zagrożony. O jednej z takich przeżytych chwil zagrożenia pisał Marcel. „W ostatnich dniach – można przeczytać w jego notatkach – niepokój wzrósł ponad miarę. Konferencja rozbrojeniowa zamiera. Incydent w Kehl, panuje tam terror. Istnieją chwile, w których żyję z uczuciem, że śmierć ciąży nad nami wszystkimi, nad

⁷ Tenże, *Być i mieć*, s. 170.

⁸ G. Marcel, *Phenomenologie de l'avoir*, cyt. za: E. Mukoid, *Filozofia zła: Nabert, Marcel, Ricoeur*, Kraków 1999, s. 113.

⁹ E. Mukoid, *Filozofia zła*, s. 113.

¹⁰ G. Marcel, *Testament filozoficzny*, tłum. S. Grygiel, „Znak” XXVI (1974), s. 985.

¹¹ Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 58.

wszystkim, co kochamy”¹². Wydaje się także, że samo zło ma w człowieku sobie podporządkowane, ukryte i drzemiące siły, gotowe powstać przeciw niemu, gdy tylko nadchodzi groźba.

Rozproszone poczucie zagrożenia – czytamy w jednym ze świadectw francuskiego filozofa – które bierze się nie wiadomo skąd, niepewność [...]. Świadectwo moich zmysłów tak samo może okazać się złudne, jak złudne i niejasne okazuje się obiektywne rozgraniczenie tego, co przede mną, i tego, co we mnie, tego, co zagrożone, i tego, co zagraża¹³.

Osoba ludzka ma wtedy świadomość, że stoi naprzeciw tak potężnego wroga, wobec którego zawsze pozostanie ofiarą. Przeciwnika, który w tajemniczy sposób obezwładnia człowieka i jego wolę. Zmusza do bierności i poddania się przemożnym jego siłom.

Wobec tak zarysowanego zła rodzą się zupełnie naturalne pytania, czy aby Marcel nie wyznaje jakiegoś filozoficznego manicheizmu? Czy tak przedstawione zło nie jest uzasadnioną ze wszech miar racją naszej ludzkiej rozpacz rozpow szechnionej właśnie w złamanym świecie? Czy postawa bierności nie jest jedyną rozsądną postawą, jaką może przyjąć człowiek, który zła doświadcza? Faktem jest, że Marcel używał wielkiej litery, pisząc o zlu i jego tajemnicy. Odrzucał jednak możliwość jego hipostazowania¹⁴. Zaproponował on dla tej tajemniczej rzeczywistości „neologizm de-natura, który zawierałby intuicję tajemnicy, zarazem jakiegoś rodzaju pozytywności (obecności) i absolutnej nieprzyswajalności, nieredukowalności, nieuchwytności dla nas, którzy z powodu naszej kondycji zmuszeni jesteśmy pozostać w tym, co częściowe”¹⁵. Wydaje się także, że pomimo swoistej grozy w opisywaniu zła Marcel daleki był od akceptowania rozpacz i postawy bierności wobec niego. Cały następny podrozdział będzie próbą ukazania możliwości przeciwstawiania się zlu, którego wpływ ujawnił się najbardziej właśnie w rzeczywistości pękniętego świata.

Pęknięcie owo, jak wspomniano, dotyczy w szczególności, choć nie wyłącznie, świata ludzkiego. To w nim osoba ludzka została dotknięta niemocą samotności duchowej, w nim także skażone zostały relacje międzyludzkie. Na tymże aspekcie człowieczego złamanego świata warto się teraz skupić. „Wszystkie utwory dramatyczne Marcela – pisał jeden z komentatorów jego myśli – można by określić jako dramaty samotności duchowej, a całą jego

¹² G. Marcel, *Być i mieć*, s. 206.

¹³ E. Mukoid, *Filozofia zła*, s. 119.

¹⁴ Tamże, s. 121.

¹⁵ Tamże, s. 127.

filozofię, jako filozofię przezwycięzania samotności duchowej”¹⁶. Samotność ta jest odwrotnością samotności na przykład świętego pustelnika, który w swej celi pielęgnuje ideał komunii ze wszystkimi istotami ludzkimi. Tutaj, odwracając słowa Thomasa Mertona, każdy jest samotną wyspą. „Każdy jest sam”¹⁷. Nie może być mowy o wspólnocie, która ze swej natury przekracza indywidualistyczny egocentryzm.

Człowiek egocentryczny zaś postrzega sam siebie jako swego rodzaju enklawę¹⁸. „Ciążąc sam sobie – pisał Marcel – pogrążony w niepokojącym świecie zewnętrznym, to zagrażającym mi, to znów współwinnym, czujnie wypatruję wszystkiego, co emanując z niego, koić by mogło lub – przeciwnie – jątrzyć tę ranę, którą noszę w sobie: m o j e j a”¹⁹. Osoba taka uwięziona jest we własnym tylko sposobie postrzegania świata oraz zamknięta będzie na wszelki dialog. Odrzuca każdą próbę otwarcia i przyjęcia w siebie perspektywy drugiego człowieka. Człowiek ten w ostateczności dokonuje „aktu zamknięcia się w sobie lub uznania siebie za centrum”²⁰.

Podobnie – pisał filozof w innym miejscu – jak wbrew wiadomościom kosmograficznym zachowujemy bezpośrednio wrażenie, że słońce i gwiazdy obracają się dookoła ziemi, tak nie jesteśmy w stanie uwolnić się całkowicie na tym świecie od przeświadczenia skłaniającego nas do traktowania siebie jako centrum, wokół którego wszystko się obraca i nie może się nie obracać²¹.

W tym miejscu do głosu dochodzi też fałszywe upodobanie w sobie i autogloryfikacja, której konsekwencje będą kłaść się cieniem na relacjach międzyludzkich.

Samotność w pękniętym świecie cechuje się bowiem także świadomością drugiego człowieka jako tego, który nas podgląda, osądza, zawstydza i nam zagraża²². W tym sensie j a rozpoznaje się w drugim o tyle, o ile jest on intruzem, bo zagraża on całemu światu j a i jego wolności. Z jednej strony istnieje egocentryczna samotność oparta na fałszu i złudzeniu bezwzględnej izolacji oraz niewspółmiernej wobec każdej innej jednostki ważności własnego j a. Z drugiej świadomość innego, który ingeruje w nasz egocentryczny i samowystarczalny świat zwykłym swoim byciem lub tylko spojrzeniem. Świa-

¹⁶ T. Terlecki, *Krytyka personalistyczna*, s. 59.

¹⁷ G. Marcel, *Chapelle ardente*, cyt. za: T. Terlecki, *krytyka personalistyczna*, s. 60

¹⁸ Tenże, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, s. 13.

¹⁹ Tamże, s. 13.

²⁰ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 385.

²¹ Tenże, *Homo viator*, s. 19.

²² Tamże, s. 257-259. Marcel w tej części książki referuje stanowisko Sartre’a zawarte w dziele *Byt i nicość*.

domość uwięziona w ja nie może pojmować istnienia drugiego w innych kategoriach, jak tylko w kategoriach konfliktu. „Piekło to inni” – powiada w jednej ze swoich sztuk Sartre i musi to być ostateczna konkluzja wyprowadzona z filozofii osoby w rozbitym świecie. Jego (Sartre’a) człowiek jako byt w sobie oznacza totalną niemożliwość zrozumienia pojęć takich, jak przyjaźń czy miłość²³.

To właśnie miłość jest najbardziej doniosłym wydarzeniem w życiu ludzi, którzy się autentycznie spotkali. W świecie jednak, którego serce przestało bić, prawdziwe spotkanie jest niemożliwe. Istnieją zamiast tego zetknięcia się ze sobą, mające na celu manipulacje lub techniczne wymiany zdań. Mija się też ludzi, ledwo zdając sobie sprawę z ich istnienia²⁴. Nawet jeśli istnieje jakieś my, to nie ma w nim nic oprócz fizyczności. „Jest to my obojętności, w którym nikt nie jest kimś, nikt bowiem nikogo nie interesuje”²⁵. Spotkanie zaś umożliwiające zarówno przyjaźń, jak i miłość, możliwe jest tylko tam, gdzie głębia ja otwarta jest na wymiar duchowy i niepowtarzalność istnienia drugiego człowieka, do którego mówię ty.

Konsekwencją braku autentycznych i głębokich spotkań w złamanym świecie będzie brak możliwości powstania takiego fenomenu, jakim jest wspólnota. To właśnie w niej ludzie mogliby czuć się nawzajem siostrami i braćmi. Analizując powyższą sytuację, Marcel zauważył bardzo ciekawą rzecz z punktu widzenia metafizyki braterstwa. „Szczególnie łatwo jest dostrzec – pisał on – że wszelkie braterstwo wiąże się z wyobrażeniem ojca i nie da się go w rzeczywistości oddzielić od powoływania się na transcendentny Byt, który mnie stworzył, który nas, ciebie i mnie stworzył. Ale właśnie tutaj pojawia się brak”²⁶. W złamanym świecie robi się wszystko, by obraz Boga, owego transcendentnego Bytu został zniekształcony i zdyskredytowany. Jednakże bez tego koniecznego, jak się zdaje, odniesienia wspólnota braterska, którą winno być społeczeństwo, przeradza się w swoją własną karykaturę²⁷. W niej to zamiast Boga umieszcza się kult państwa, partii bądź wodza. Tak czy inaczej rozpoczyna się ruch, w którym osobowość ulega atomizacji i funkcjonalizacji. Człowiek jest kimś przez wzgląd na swoją jednostkowość (tłum składa się z jednostek, których im więcej, tym lepiej) lub przez

²³ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 238.

²⁴ Tamże, 157-158.

²⁵ W.A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 252.

²⁶ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 55.

²⁷ P. Evdokimov, *Gogol i Dostojewski, czyli zstąpienie do otchłani*, tłum. A. Kunka, Bydgoszcz 2002, szczególnie rozdział: „Biesy – Fenomenologia ateizmu i eschatologia zła”.

swoją funkcję w społecznej maszynie (komisarz ludowy będzie na wyższym miejscu od szeregowego posiadacza legitymacji partyjnej).

Końcowym akordem egzystencjalnym w złamanym świecie będzie panujące w nim poczucie rozpacz. „Według Marcela – pisał Karol Tarnowski – przed człowiekiem otwiera się zawsze możliwość rozpacz i nic nie jest jej w stanie raz na zawsze egzorcyzmować”²⁸. Rozpacz jest, jak się zdaje, wartością negatywną w stosunku do swego pozytywnego odpowiednika – nadziei. Więcej nawet. „Jest ona wyraźnie wroga – jak zauważył inny polski filozof – do swego pozytywnego bieguna. Sensem swym nie tylko zaprzecza wartości pozytywnej, nie tylko jest jej przeciwieństwem, ale zdecydowanie wrogim przeciwieństwem”²⁹. Rozpacz oznaczać może zatem agresywną u swego podłoża, negatywną rzeczywistość. I rzeczywiście, przypatrując się fenomenowi rozpacz, można stwierdzić, że nie „zadowala się” ona współistnieniem z nadzieją. W przestrzeni rozpacz atakowane są jej najbardziej subtelne przejawy. Łatwo to zauważyć u człowieka niejako porażonego rozpaczą. Wszelkie odruchy nadziei u innych będą go drażniły i prowokowały do agresji. Przybierać ona może oczywiście wiele różnych form: ośmieszania, drwiny, dyskredytacji, podkopywania podstaw nadziei u innych itp.

Istotą rozpacz według Marcela jest „zawsze kapitulacja przed czymś, co mój sąd uznał za *f a t u m*”³⁰. Kapitulacją zaś nie jest uświadomienie sobie pewnego faktu. Nie będzie nią też przyjęcie do wiadomości jakiegoś ważnego dla mnie i – być może – bolesnego wydarzenia, traktowanego jako zrządzenie albo wyrok losu. „Jest to *z a ł a m a n i e s i ę* – pisał on – w obliczu tego wyroku, w obliczu nieuniknionego: jest to w istocie zrezygnowanie z pozostania sobą samym, zafascynowanie ideą własnego zniszczenia do tego stopnia, że się je wyprzedza”³¹. Towarzyszy temu poczucie lęku, napięcia i wewnętrznej niecierpliwości wobec przeżywanej rzeczywistości. Owa rzeczywistość jawi się wtedy człowiekowi jako jednolicie wroga lub zupełnie obojętną przestrzeń, w której nie ma już nic, czemu duch ludzki mógłby zaufać.

„Rozpacz – czytamy też u Marcela – to w pewnym sensie świadomość zamkniętego czasu lub, ściślej mówiąc, uświadomienie sobie czasu jako więzienia, podczas gdy nadzieja zdaje się przenikać poprzez czas”³². Ów zamknięty czas to życie człowieka w świecie, w którym nic się już nie wydarzy.

²⁸ K. Tarnowski, *Gabriel Marcel, filozof próby*, w: G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 21.

²⁹ A. Siemianowski, *Człowiek a świat wartości*, Gniezno 1993, s. 80.

³⁰ G. Marcel, *Homo viator*, s. 45-46.

³¹ Tamże, s. 47.

³² Tamże, s. 71-72.

W świecie, w którym nic go już nie wzywa do działania, a więzy łączące go z innymi zerwały się. Człowiek taki pogrążony w coraz to uciążliwym marazmie i beczynności wypatruje już tylko śmierci jako jedynej wybawienia. Marcel zauważył ciekawą rzecz dotyczącą związku rozpacz z beczynnością. „Rozpacz bowiem – pisał – nie jest niczym innym jak beczynnością, która osiągnęła najbardziej wyostrzoną świadomość samej siebie, jest – by użyć tu nieco barbarzyńskiego słowa – brakiem zaangażowania [...], dezercją świadomości, która utraciła już łączność z rzeczywistością”³³. Owa dezercja ma wiele wspólnego z samobójstwem, które to (pomijając niektóre wypadki) jest konsekwencją duchowego zerwania więzów ze wspólnotą ludzką i rzeczywistością.

Rozpacz w swym ostatecznym wyrazie jest ludzką kapitulacją wobec faktu śmierci. Jej nieodwołalność przynosi człowiekowi groźbę niebytu. W tym miejscu daje się zauważyć jedną z najistotniejszych konsekwencji ideologii pękniętego świata. Odrzuca się w niej samą możliwość istnienia Boga, a w rezultacie i nieśmiertelność. Śmierć jest tam absolutnym końcem, od którego nikt i nic nas nie wybawi³⁴. Człowiekowi odmawia się w nim właśnie nadziei, rozpacz zaś nobilituje się jako jedynie godną człowieka postawę. Postawę prawdziwie ludzką. „Zamiast karmić się złudzeniami co do wieczności – pisał jeden z przedstawicieli filozofii złamanego świata – umysł absurdalny raczej niż na kłamstwo zgodzi się bez drżenia na odpowiedź Kierkegaarda «rozpaczą». W końcu dusza zdecydowana na wszystko zawsze da sobie z nią radę”³⁵.

Rozpacz może i rozprzestrzenia się w złamanym świecie, gdyż stał się on, na mocy przyjętej przez siebie dogmatycznej ideologii, heroldem ostatecznego panowania śmierci. Jej nieuchronność, dzięki jednostronnej interpretacji jako definitywnego końca, spowodowała odrzucenie każdej możliwej nadziei, mającej swoje uzasadnienie wybiegające poza śmierć. Wydaje się jednak, że w tym miejscu filozofia pękniętego świata rości sobie prawo do wyciągania absolutnych wniosków z rzeczywistości, która jest i pozostanie tajemnicą. „Jeśli śmierć jest milczeniem – pisał Marcel – to nie potrafimy wyznaczyć jego granicy, gdyż nie wiemy, co ono w sobie kryje, czego strzeże, co może przygotowuje. Sofizmat – zdrada – polega na interpretowaniu tego milczenia jako nieistnienia, jako popadnięcia w niebyt”³⁶. Rozpacz jest i pozostanie na

³³ Tamże, s. 212.

³⁴ K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, Kraków 1993, s. 78.

³⁵ A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, tłum. J. Guze, Warszawa 2004, s. 98.

³⁶ G. Marcel, *Homo viator*, s. 217.

zawsze pokusą, która może być jednakże przezwyciężana poprzez uciekanie się do miłości i zbudowanej na niej komunii osób oraz poprzez uciekanie się do nadziei³⁷.

POTRZEBA PRAWDY

Dotychczas, przy okazji omawiania rzeczywistości pękniętego świata wspomniano o nadziei. Uciekanie się do niej oraz uciekanie się do komunii miałyby pomagać człowiekowi w odrzuceniu pokusy rozpacz. Na pierwszy rzut oka wydaje się więc, że odpowiedniejszym tytułem całego tego artykułu mogłyby być sentencje, w których właśnie nadzieja, miłość bądź komunia występowałyby w roli decydujących i pomocnych nam, ludziom, czynników w walce z rzeczywistością pękniętego świata. Bez wątpienia znajdują się one w samym centrum tejże walki. Niemniej jednak istnieje także, nierzucająca się bezpośrednio w oczy w refleksji Marcela, głęboka potrzeba, która związana jest nie tylko z podstawą naszej nadziei, ale też z podstawą naszej miłości i powstałej na jej fundamencie komunii osób. Jest nią właśnie potrzeba prawdy.

Występuje ona przede wszystkim jako wyjątkowa ludzka zdolność rozpoznawania tajemniczego światła prawdy i zbliżania się do niego pośród wydarzeń codziennego życia. Owa zdolność wyraża się poprzez specyficzny niepokój, który Marcel nazwał niepokojem metafizycznym³⁸. Nie jest on ciekawością, gdyż ta zawsze odwodzi człowieka od jego centrum i prowadzi go ku peryferiom osobowości. „Niepokój – pisał on – jest tym bardziej metafizyczny, im bardziej dotyczy tego, czego nie można oddzielić od mojego «ja», nie powodując jednocześnie unicestwienia owego «ja» [...]. Jest to niepokój właściwy nam wszystkim”³⁹. Dotyczy on zatem każdego ludzkiego ducha, który jako taki wykazuje niepewność swojego własnego statusu bytowania. „Niepokój metafizyczny – czytamy – może ustąpić jedynie dzięki poznaniu. O jakie poznanie jednak może tu chodzić? Metafizyk zdawałby się przeczyć samemu sobie, gdyby nie głosił, że nie szuka «prawdy»”⁴⁰. Ostatecznie więc Marcel wykazuje, że ów głęboko odczuwany niepokój jest w nas pragnieniem, potrzebą, która uzyskuje spełnienie jedynie w prawdzie.

Prawda jednak, o którą tutaj chodzi, nie ma nic wspólnego z prawdami szczegółowymi, znanymi z nauk przyrodniczych. W odróżnieniu od nich

³⁷ Tamże, s. 82.

³⁸ Tamże, s. 200.

³⁹ Tamże, s. 201-202.

⁴⁰ Tamże, s. 202.

Marcel mówił raczej o duchu prawdy. „Prawda – pisał on – jest to na pewno pierwsze i ostatnie słowo, jest to alfa i omega, [...] która nie jest rzeczą, lecz duchem”⁴¹. „Duch prawdy – czytamy w innym miejscu – niewątpliwie pokrewny natchnieniu, może nas przenikać na kształt wiązki światła”⁴². Francuski myśliciel używał wielu przybliżeń ukazujących tajemniczą postać prawdy. Żadne z nich nie jest bez znaczenia w kontekście całej jego twórczości. Trzeba jednak, choćby ze względu na ograniczoną objętość tego tekstu, skupić się na jej najistotniejszych cechach. Wydaje się, że przybliżenie prawdy od strony jej powiązania z kondycją ludzką⁴³ oraz przybliżenie prawdy jako wartości okaże się najbardziej odpowiednie dla naszego zamierzenia. Prawda bowiem, związana z kondycją ludzką, ukazuje człowiekowi jego właściwe miejsce w świecie. Natomiast prawda jako wartość oświeśla ludzkie drogi od wewnątrz, niejako je uświęca, wskazuje także kierunek i cel tych dróg. Warto może jedynie dopowiedzieć, że w filozofii Marcela duch prawdy jako żywa rzeczywistość wymykał się wszelkim próbom unieruchomienia go w jakimkolwiek systemie filozoficznym.

„Kto wie – pisał o kondycji ludzkiej Marcel – czy trwały porządek ziemski nie może być wprowadzony tylko pod tym warunkiem, że człowiek zachowa wyraźną świadomość tego, co można by nazwać jego kondycją pielgrzyma”⁴⁴. W tym wyznaniu francuski filozof dotyka dwóch spraw. Po pierwsze, trwały porządek ziemski jest wyraźną opozycją do pękniętego świata, którego opis znalazł się na początku artykułu. Jest to porządek, w którym wartości takie, jak dobro, prawda czy piękno, mają swoje nieredukowalne znaczenie. To rzeczywistość wypełniona prawdziwą ludzką obecnością oraz relacjami przyjaźni i miłości. Po drugie, prawda o kondycji ludzkiej stoi tu właśnie na straży owego porządku. Kondycja pielgrzyma, o której mowa, to z pewnością otwarty na nieśmiertelność duch ludzki, który nie uznaje nad sobą ostatecznej władzy rzeczywistości doczesnej i śmierci.

W złamanym świecie filozofowie egzystencjalni o orientacji ateistycznej, w tym Sartre i Camus, głosili dokładnie coś przeciwnego⁴⁵. W ich opinii to właśnie „złudzenie zaświatów” czyni człowieka bezwolnym i gnuśnym w tym świecie. Natomiast oddanie się wyłącznie rzeczywistości ziemskiej miałyby przywrócić człowiekowi jego prawdziwą godność i wolność. Poglądy tego

⁴¹ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 228.

⁴² Tenże, *Homo viator*, s. 205.

⁴³ Tamże, s. 204

⁴⁴ Tamże, s. 225.

⁴⁵ J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, tłum. J. Krajewski, Warszawa 1998, s. 33-34; A. Camus, *Mit Syzyfa i inne eseje*, s. 68, 76.

typu są według Marcela kuszące, lecz rzeczywistość, jaka się za nimi kryje, pokazuje zupełnie inny świat. Nie pełen ludzi wolnych i świadomych swojej godności oraz godności innych osób, ale coraz bardziej sfunkcjonalizowany świat jednostek. Jest to zatomizowana rzeczywistość, w której pierwszoplanowe role odgrywają: samotność, rozpacz i poczucie absurdalności życia. „W świecie pełnym zgorszenia – oponował Marcel wobec «metafizyków ziemi» – w którym ostatecznie zwyciężałby absurd, a więc, w którym to, co najlepsze i najwznioślejsze, byłoby zdane na łaskę ślepych sił [...] nie istniałaby ani jedna wartość, której nie można by uważać za śmieszna i podejrzaną”⁴⁶.

Bazując tylko i wyłącznie na doczesności, nie sposób, jak widać, odnaleźć w niej uzasadnień dla życia wartościami.

W warunkach naszego życia na ziemi – Marcel cytował fragment książki Prousta – nie ma racji po temu, byśmy czuli się zobowiązani do czynienia dobra, do delikatności czy uprzejmości; nie istnieją one również dla artysty, który odczuwa konieczność, by po dwadzieścia razy rozpoczynać od nowa jakiś utwór, choć zachwyty, jaki to dzieło wzbudzi, nie będzie miał już większego znaczenia dla jego ciała toczącego przez robaki [...]. Wszystkie te zobowiązania, które nie znajdują uzasadnienia w obecnym życiu, zdają się należeć do innego świata, opartego na dobroci, delikatności i poświęceniu, do świata, który opuszczamy, by narodzić się na tej ziemi, a do którego może później powrócimy, aby odżyć pod panowaniem tych nieznanych praw, którym byliśmy posłuszni, gdyż nosiliśmy w naszym wnętrzu ich nakazy, nie wiedząc, kto je tam wyrzucił, tych praw, do których nas przybliży wszelka głębsza praca rozumu⁴⁷.

Odkryta tutaj intuicja przywołuje nie tylko koncepcję Platona, ale także ruch myśli na tyle odważnej, by na poważnie podjąć ryzyko wiary w nieśmiertelność.

To właśnie w człowieku gotowym to ryzyko podjąć dochodzi do głosu wierność duchowi prawdy. W człowieku, który „będzie stale pamiętał o konieczności wykuwania sobie niepewnej drogi poprzez eratyczne głązy upadłego wszechświata, wymykającemu się pod każdym względem samemu sobie, ku światu bardziej umocnionemu w bycie, ku światu, którego jedynie zmienne i niepewne odbłaski można dostrzec z ziemi”⁴⁸. Marcel wcale nie przeczy, że afirmowanie rzeczywistości pozaziemskiej zawiera w sobie ryzyko. Uważa jednak, a trzeba dodać, że w złamanym, sfunkcjonalizowanym świecie ma do takiego poglądu podstawy, iż odrzucenie tegoż ryzyka doprowadzić może rzeczywistość ziemską do zguby⁴⁹.

⁴⁶ G. Marcel, *Homo viator*, s. 224.

⁴⁷ Tamże, s. 2.

⁴⁸ Tamże, s. 225.

⁴⁹ Tamże, s. 226.

Prawda dotycząca kondycji ludzkiej ukazuje jej ukierunkowanie na nieśmiertelność. Przybliża jednak także rzeczywistą wartość osoby ludzkiej. W pękniętym świecie bowiem ocena wartości człowieka ulega dwóm skrajnościom. Z jednej strony traktuje się go jako społeczną funkcję, element, tryb⁵⁰, a przez to odrzuca się jakąkolwiek wartość osoby jako takiej. Z drugiej stara się mu wmówić, że to człowiek właśnie powinien zająć miejsce Boga⁵¹. Prawda o człowieku według Marcela chroni go przed tymi skrajnościami. Tak samo oddalona od poniżonej świadomości funkcjonalnej, jak i od bałwochwalstwa.

Osoba – pisał Marcel – uczestniczy w niewyczerpalnej pełni bytu, z którego sama się wyłania. W tym tkwi głęboka przyczyna, dla której nie można pojąć osoby ani porządku osobowości w oderwaniu od tego, co jest poza nią i poza nim – w oderwaniu od rzeczywistości ponadosobowej, która kieruje wszystkimi jej poczynaniami i jest zarazem jej początkiem i jej końcem⁵².

Pełnia bytu, którą na innym miejscu francuski filozof nazywa Bogiem, jest tą przestrzenią, do której człowiek winien się odnosić, chcąc uzyskać wgląd w prawdę o sobie. W ten sposób, nieustannie przekraczając siebie ku transcendencji Boga, osoba uzyskuje właściwą sobie godność, godność pochodzenia oraz godność ostatecznego celu. Według Marcela zawołanie osoby będzie brzmiało *sursum*, nie zaś *sum*⁵³.

Jak widać, prawda o człowieku jest nieodłączna od rzeczywistości Boga. To On właśnie został odrzucony za margines pękniętego świata jako ten, który zagraża wolności człowieka. Okazuje się jednak, że odrzucenie Boga godzi w samego człowieka i podstawowe relacje społeczne. „Gdy człowiek, zaprzeczając istnieniu Boga – czytamy w eseju *Tajemnica rodziny* – przeczy samemu sobie, siły duchowe, jakie wyzwala jego wyparcie się... mogą już tylko zwrócić rozpaczliwie przeciw sobie istoty złożone z ciała i duszy”⁵⁴. Dostojewski napisał w *Braciach Karamazow* znane słowa, „jeśli nie ma Boga, to wszystko jest dozwolone”. Pomimo nieustającej wręcz krytyki prawdziwości tejże sentencji, jest ona coraz bardziej spełniającym się prorocstwem rosyjskiego pisarza. Nie dlatego – bo na to z reguły zwracają uwagę oponenti – że człowiek sam z siebie nie może postępować etycznie, ale dlatego, że właśnie wtedy otwiera się przed człowiekiem możliwość postępowania nieetycznego,

⁵⁰ G. Marcel, *Homo viator*, s. 24.

⁵¹ Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 54-55.

⁵² Tenże, *Homo viator*, s. 29.

⁵³ Tamże, s. 28.

⁵⁴ Tamże, s. 136.

pozbawionego fundamentów. Z tej to możliwości, jak pokazuje historia, człowiek skwapliwie korzysta. Etyka ograniczona do ludzkiego tylko pojmowania świata ulega i ulegać będzie antynomiom ludzkiego rozumu. Przykłady totalitaryzmów XX wieku są tego wyraźnym świadectwem. Istotna też część współczesnej etyki daje się wpisywać w tę dowolność bez Boga⁵⁵.

Człowiek, jakim widzi go Marcel, nie może w pełni odnaleźć prawdy o sobie bez odniesienia do Boga. Jednak nie może jej także odkryć w samotności, jako monada. Wmówienie człowiekowi, że jest on tak naprawdę sam, odgradzony od innych nieprzekraczalną granicą uważa francuski filozof za jedno z najniebezpieczniejszych kłamstw w historii myśli ludzkiej. Na tle takiej tylko filozofii mogło powstać powiedzenie Sartre'a, że „piekło to inni”. Egocentryzm reprezentowany jako arcynaturalny w złamanym świecie w optyce Marcela uzyskuje status pewnego osobowego i duchowego braku. „Im wyższy osiągam poziom – pisał on – naprawdę konkretnego postrzegania mojego własnego doświadczenia, tym bardziej właśnie dzięki temu jestem w stanie osiągnąć rzeczywiste zrozumienie kogoś drugiego, doświadczenia kogoś drugiego”⁵⁶. Egocentryzm człowieka jest swego rodzaju ślepotą, która poprzez skupienie wyłącznie na samym sobie wypacza swój obraz. Zapoznaje swoje prawdziwe potrzeby i swoją prawdziwą wartość.

Prawdziwa samoświadomość zawsze będzie oparta na relacyjności. „Nie jesteśmy – wręcz apeluje Marcel – dla siebie samych”⁵⁷.

Jedynie rozpoczynając od drugiego albo drugich – czytamy na innym miejscu – jedynie rozpoczynając od nich, możemy zrozumieć samych siebie [...]. Jedynie pośrednictwo kogoś drugiego może dawać podstawy do miłości samego siebie, jedynie ono może uodpornić tę miłość na niebezpieczeństwo egocentryzmu i zapewnić jej rozumny charakter, który w przeciwnym razie nieuchronnie traci⁵⁸.

Osoba uczestniczy w prawdzie o sobie, ale także w prawdzie bytu jako otwartość na wspólnotę. Właśnie Marcelowska „metafizyka pewnego jesteśmy” przeciwstawia się tutaj metafizyce wywodzącej się z Kartezjańskiego: *cogito ergo sum*. Byt w swojej głębi, jak się zdaje, jest wewnętrznie powiązany

⁵⁵ Głównym teoretykiem takiej etyki stał się w naszych czasach australijski filozof Peter Singer, szczególnie w książce *Etyka praktyczna*. Wydaje się, że możliwość, otwierająca się przed człowiekiem po odrzuceniu Boga, jest równią pochyłą, po której naturalnie zsuwa się on poniżej poziomu człowieczeństwa, który to poziom początkowo przyświecał właśnie idei odrzucenia Boga. Ponadto etyka bez Boga poddana jest wszelkim niedoskonałościom ludzkiego myślenia, żeby wspomnieć tylko o prawie do błędu.

⁵⁶ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 236.

⁵⁷ Tenże, *Być i mieć*, s. 166.

⁵⁸ Tenże, *Tajemnica bytu*, s. 237.

z intersubiektywnością wspólnoty. Stanowi on jej podłoże, ale także potencjalną tej wspólnoty pełnię. „Troszczę się o byt – konkluduje Marcel – tylko o tyle, o ile bardziej lub mniej uświadamiam sobie ukrytą jedność, łączącą mnie z innymi bytami, których rzeczywistość przeczuwam”⁵⁹.

W tym właśnie odniesieniu do bytu i do jego połączenia z intersubiektywnością ludzkiej wspólnoty pokazuje się prawda jako wartość. Marcel uważał bowiem, że wartość i byt są w tajemniczy sposób połączone⁶⁰. Prawda zaś byłaby jakby radością przebywania w przepelnionej światłem wspólnotie ludzkiej, nazwanej przez Marcela środowiskiem inteligibilnym⁶¹. W tym to środowisku dokonuje się między ludźmi wzajemny przepływ, komunikacja. Ludzie zaś w nim są zdolni do przekraczania swoich egocentrycznych upodobań na rzecz prawdziwości owej komunikacji. „Czy nie mamy podstaw – pytał retorycznie Marcel – wyobrażać sobie, że to, co nazywamy miłością do prawdy, może być pewnego rodzaju tajemniczą radością z poruszania się w tym środowisku – radością zresztą nietrwałą, radością zagrożoną?”⁶² Wartość ta jako antycypacja w radości mogłaby ukierunkowywać nasze ludzkie poczynania i w ten sposób upodobałaby się do objawiającej się już w naszych ziemskich warunkach obietnicy.

Właściwością wartości – pisał o duchu prawdy filozof – jest w istocie rzeczy spełnianie pewnej funkcji w stosunku do życia i jak gdyby wyciskanie na nim swego piętna [...]. Jeżeli poświęcam życie służbie dla jakiejś sprawy, w której jakaś wyższa wartość wchodzi w grę, tym samym moje życie otrzymuje od tej wartości uświęcenie wyłączające je spod zmiennych kolei historii⁶³.

Prawda zatem jako wartość miałaby cechę rzeczywistości sakralnej zdolnej swemu wyznawcy udzielić święceń. Wartość ta realizuje się w życiu ludzkim nie inaczej, jak poprzez ciągle ponawiane próby walki z tym, co Marcel określa mianem łatwizny i upodobaniem w sobie⁶⁴. Ma ona także, jak widać, cechę stawki w grze, którą człowiek prowadzi najczęściej z samym sobą. Wartość prawdy ma wtedy możliwość przybliżenia człowiekowi samego siebie⁶⁵. W tym sensie duch prawdy w ujęciu Marcela zbliża się do Boga, o którym święty Augustyn powiedział, że jest On bliższy nam niż my sami⁶⁶. To praw-

⁵⁹ Tamże, s. 245.

⁶⁰ Tamże, s. 270.

⁶¹ K. Tarnowski, *Ku absolutnej ucieczce*, s. 92.

⁶² Tamże, s. 101.

⁶³ G. Marcel, *Homo viator*, s. 206.

⁶⁴ Tamże, s. 207.

⁶⁵ G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 38.

⁶⁶ Tamże s. 205.

da właśnie jako wartość ukazuje człowiekowi, że wysiłek, do którego jest on wezwany, aby być wierny duchowi prawdy, jest tego wart. Wartość tego wysiłku przekracza nie tylko sferę ziemskiej ekonomii i opłacalności, wprowadza bowiem człowieka na płaszczyznę, w której może on uczestniczyć w symfonii życia, która jest Bogiem samym⁶⁷.

Wszystko, co zostało powiedziane dotychczas, przygotowało miejsce dla innej wartości, tej, której cicha obecność wplatała się w nasze rozważania. Mowa oczywiście o nadziei, która według Marcela jest z istoty swej „cicha i skromna, jak gdyby naznaczona niezatartym piętnem nieśmiałości”⁶⁸. Jest nią także owa obecna wśród nas potrzeba prawdy, otwarcie na nią, ale także niezgoda na kłamstwo i powierzchownie przeżywane życie. Taka nadzieja ukazuje się nam nie tyle pomimo realizmu złamanego wewnętrznie świata, ale jakby właśnie dlatego, że ten świat nam ciąży. „Im mniej odczuwamy życie jako niewolę – pisał Marcel – tym mniej dusza jest wrażliwa na blask owego zamglonego tajemniczego światła, które płonie w samym ognisku nadziei”⁶⁹. Gdzie bowiem bardziej niż w złamanym świecie można odczuwać życie jako przedłużającą się w nieskończoność niewolę? Ludzka potrzeba prawdy odsyła do nadziei, gdyż zarówno prawda, jak i nadzieja w Marcelowskiej perspektywie są powiązane z pełnią bytu, która jest samym Bogiem.

Nadzieja daleka jest od życiowego optymizmu, który w dużej mierze opiera się na wierze w rozum i zdolności ludzkiego umysłu do rozwiązywania problemów. Optymizm załamuje się jednak w obliczu niepodważalnych faktów, takich jak nieuleczalna choroba czy śmierć. Nadzieja zaś przekracza fakty. Nie może skapitulować przed nimi, gdyż jej otwartość transcenduje świat rzeczywistości widzialnej oraz skończoność. Dzięki wewnętrznemu połączeniu z pełnią bytu, ale także dzięki komunii między ludźmi nadzieja przekracza śmierć. Jej pewność jest iście prorocza. „Nie odnosi się ona do tego, co powinno być, czy nawet do tego, co ma być: mówi po prostu: to będzie”⁷⁰. Teraz także widać, dlaczego Marcel tak duży nacisk kładzie na wspólnotę ludzką, na metafizykę owego *j e s t e ś m y*. We wspólnocie, w komunii między nami rodzi się nie tylko potrzeba prawdy, potrzeba podążania ku Temu, który jest jej ostatecznym gwarantem. Komunia osób jest ponadto jakby jedyną przestrzenią uprzywilejowaną, w której nadzieja może się począć. Prawdziwa nadzieja jest od tej komunii nieodłączna.

⁶⁷ G. Marcel, *Tajemnica bytu*, s. 390.

⁶⁸ Tamże, s. 67.

⁶⁹ Tamże, s. 38.

⁷⁰ G. Marcel, *Być i mieć*, s. 113.

Dobrze będzie, jak się zdaje, zakończyć te refleksje definicją nadziei samego Marcela, pamiętając wszakże, że dzięki uczestnictwu w pełni bytu wstępuje ona w przestrzeń tajemnicy, której do końca w naszym świecie zgłębić nie możemy.

Nadzieja – pisał on – jest z istoty swej jak gdyby gotowością duszy zaangażowanej dostatecznie głęboko w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność; przy tym doświadczenie to stanowi jednocześnie rękojmię i przesłanki owej wieczności⁷¹.

Właśnie owa żywa wieczność jest naszej nadziei źródłem, jest także jej spełnieniem.

SUMMARY

Gabriel Marcel is known as a Christian existentialist and a philosopher of hope. Hope for human beings in the broken world is the main thesis of the article. Marcel introduced the idea of a broken world to philosophy as a negative in the moral sense, multidimensional notion that is directly related to our human world. According to Marcel, the root of the broken world is the mystery of evil. The broken world occurs everywhere where a human being is left alone without an authentic community, without brotherhood, without hope. However, even in the broken world there is hope for us. In the human soul Marcel discovered a mysterious sensitivity to the light of the truth and the deepest need for the truth. Those qualities of the human heart prove that it is possible for us to turn away from the broken world and to turn to the spirit of truth.

Keywords

Gabriel Marcel, broken world, evil, hopelessness, philosophy of hope, truth, faith, fidelity, God, community, communion

⁷¹ Tegoż, *Homo viator*, s. 94.

Recenzje

Pavol Dancák, *Personalistický rozmer vo filozofii 20. Storočia*, Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, ss. 138.

Monografia *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia* prezentuje wyniki badań historyczno-filozoficznych jej autora nad współczesną europejską myślą personalistyczną. Badania te obejmują analityczny opis, porównanie i systematyzację refleksji personalistycznej¹, która – jako szeroko pojęty nurt – wyraźnie wyodrębnia się w XX-wiecznej antropologii filozoficznej i etyce filozoficznej oraz w antropologii teologicznej i teologii moralnej. Pavol Dancák w swej książce przeprowadza analizę wybranych elementów doktryn, które przypisują sobie miano „persona-

listycznych” lub zasługują na nie. Dokonuje także interpretacji, precyzacji i próby oceny dociekań nad osobą ludzką. Dancák konsekwentnie wskazuje na wciąż aktualne (otwarte) problemy badawcze personalizmu i na kierunki dalszych badań nad rozumieniem osoby ludzkiej. Przez całość monografii jako problem szczególnie doniosły przewija się zwłaszcza zagadnienie wolności osoby w relacjach międzyosobowych (wolność a *communio personarum*).

Tytuł książki odpowiada zawartym w niej treściom i trafnie wskazuje na personalistyczny wymiar („rozmer”) przenikający filozofię uprawianą w XX wieku. Ten wymiar uwidacznia się w koncepcjach człowieka i ludzkiej aktywności, które wypracowane zostały przez autorów częstokroć dość istotnie różniących się w zakresie metody uprawiania filozofii, częstokroć należących do różnych szkół i orientacji metodologicznych, choć tradycja fenomenologiczna przywoływana jest najczęściej.

Książka ma przemyślaną i przejrzystą strukturę: wstęp, siedem rozdziałów, zakończenie i zestaw literatury, z której korzystał autor.

¹ Badania te mają już dobrze ugruntowaną tradycję; zobacz m.in. F. Copleston, *Osoba ludzka w filozofii współczesnej*, tłum. H.B., „Znak” nr 15 (1963); W. Chudy, *Oblicza personalizmu i ich konsekwencje*, „Kwartalnik Filozoficzny” nr 26 (1998), z. 3.

We wstępie Pavol Dancák składa deklarację autorską, określając zadania i strukturę monografii: „Autor przedstawuje myślenie významných personalistických filozofov tak, aby poukázal na kontinuálny záujem (zainteresovanie) o človeka ako osobu v priebehu celého dvadsiateho storočia” (s. 8; niektóre cytaty z recenzowanej książki przytaczam w oryginalne, aby polski czytelnik mógł doświadczyć lektury w języku słowackim, i mam nadzieję, że nie będzie zbyt trudności w zrozumieniu ich treści). W kolejnych rozdziałach Dancák zgodnie z tą zapowiedzią prowadzi swe dociekania i zarazem swoisty dialog z czytelnikiem. Zadaniem, jakie postawił sobie autor, przystępując do pisania omawianej publikacji, było również „vzbudit’ záujem (wzbudzić zainteresowanie) predovšetkým u študentov vysokých škôl, o špecifický prínos (wkład, przyczynek) kresťanského myslenia pre súčasnú filozofiu” (s. 8) i wiąże się to z funkcjami dydaktycznymi, które powinna też pełnić jego książka: „Výber a rozsah bol podmienený aj informačným listom predmetu, ktorého poslaním je predstaviť vybrané kapitoly zo súčasnej filozofie” (s. 8). Takie zespolenie walorów naukowych i funkcji dydaktycznych przypisanych jednej książce, to spotykany wśród filozofów obyczaj, gdy monograficzne opracowanie wyników przeprowadzonych badań chcą zarazem uczynić podręcznikiem akademickim. Dążą oni bowiem do tego, aby przemyślane przez nich kwestie były podane w sposób możliwie przystępny i przydatny dydaktycznie (co pozwala uniknąć pułapki hermetyczności wywodu). Dancák, jak to za-

znacza, w doborze omawianych zagadnień ma także na względzie „špecifický prínos (wkład) kresťanského myslenia pre súčasnú filozofiu”. Wkład myśli chrześcijańskiej w rozwój personalizmu jest bowiem widoczny w filozofii XX wieku. Gdy zapoznajemy się z treściami prezentowanymi w książce, to faktycznie refleksja personalistyczna o inspiracji chrześcijańskiej zajmuje tu eksponowane miejsce, jednak autor lojalnie – bez negatywnego wartościowania – przywołuje i referuje również stanowiska personalistyczne o innej inspiracji światopoglądowej. Wskazanie na „špecifický prínos kresťanského myslenia”, to także klarowna artykulacja przekonań religijnych i światopoglądowych żywionych przez Dancáka, leżących u podstaw dokonanego przez niego wyboru przedmiotu badań i decyzji o sposobie ich prezentacji.

Z punktu widzenia historii filozofii należy w tym miejscu zauważyć, że właśnie na gruncie myśli chrześcijańskiej używanie pojęcia osoby ludzkiej, tak jak proponuje się to w personalizmie, wcale nie jest czymś oczywistym; choć potocznie bywa uznawane za coś samo przez się zrozumiałego, że myśl chrześcijańska posługuje się pojęciem osoby ludzkiej jako jednym z jej pojęć elementarnych i niezbywalnych. Dlatego warto tu przytoczyć – mogącą wzbudzić dyskusję – tezę, którą sformułował znawca tak klasycznej myśli chrześcijańskiej, jak i filozofii współczesnej, Józef M. Bocheński OP: „personalizm jest wyrażeniem importowanym z zewnątrz do myśli chrześcijańskiej. Idzie za tym mętne wyobrażenie. Lepiej by było, gdybyśmy się bez tego obeszli. Kategoria osoby nie jest po-

trzebna dla problematyki filozoficznej. Personalizm jest słabą kopią poglądów Schelera”. Do personalistycznego pojęcia osoby odnosi się również postulat Bocheńskiego, aby „[nie] operować słowami i pojęciami, które nie przynoszą korzyści” (*Między logiką a wiarą. Z Józefem M. Bocheńskim rozmawia Jan Parys*, Les Editions Noir sur Blanc 1992, s. 130). Jeśli jeszcze do tych krytycznych i dość radykalnie brzmiących uwag dodać, że pierwszy raz na gruncie myśli francuskiej – jako wyróżnionej kategorii – pojęcia personalizm użył Charles Renouvier w 1903 roku w pracy *Le Personalisme*, w której przedstawił doktrynę osobowości jako nową świecką (racjonalną) religię (zob. Ch. Renouvier, *Personalizm*, tłum. A. Gacka, „Personalizm” 6 [2004]), to personalistyczne rozumienie osoby ludzkiej w obszarze myśli o inspiracji chrześcijańskiej staje się tym bardziej interesującym zagadnieniem badawczym. Z tych też racji zasadne wydaje się świadome położenie akcentu na myśl chrześcijańską w monografii *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia*.

We wstępie Pavol Dancák zarysował także i uzasadnił przyjętą w monografii strukturę wyводу. W treści i formie dociekań wyraźna jest inspiracja myślą Józefa Tischnera. Jego przesłanie dotyczące etycznych zasad i źródeł uprawiania filozofii Dancák wprost przytacza na początku wstępu: „Filozofia sa kedysi rodila z úžasu nad obklopujúcim svetom (Aristoteles). A potom aj z pochybnosti (Descartes). A teraz, na našej zemi, sa rodí z bolesti” (s. 4). Zdaniem autora omawianej książki, sama myśl personalistyczna w dużej

mierze „sa rodí z bolesti”, także jej interpretacja i systematyzacja kierująca się zasadą życzliwej lektury nie powinna być obojętna na ludzkie „bolesti”. Jest to więc filozofia zaangażowana „w sprawę człowieka”, poczuwająca się do obowiązku prowadzenia bezkompromisowej i pogłębionej refleksji nad cierpieniem, którego człowiek aktualnie doświadcza. Filozoficzna teoria (subtelny namysł) i ludzka egzystencja (praktyka codzienności) spotykają się z sobą zwłaszcza w myśli personalistycznej. Pavol Dancák jest świadom tego swoistego, teoretyczno-praktycznego statusu personalizmu, co wyraża w formie zwięzłej sentencji: „Vo filozofickom diskurze, ale aj v životnej praxi, sa otvárajú témy, ktoré majú personalistický rozmer” (s. 4). Dancák nawiązuje tu w jakiejś mierze do metodyki badań Tischnera, który uwzględniając „ból ludzkiej egzystencji”, a zwłaszcza doświadczany przez człowieka kryzys nadziei, systematycznie rozpracowywał interesujące go stanowiska we współczesnej antropologii filozoficznej i etyce (aksjologii). Ten tischnerowski, polski element w przyjętym sposobie pisania monografii oraz polskie wątki w jej treści (m.in. analiza koncepcji osoby Karola Wojtyły) dostatecznie usprawiedliwiają też polską recenzję dotyczącą tej pozycji.

W rozdziale pierwszym („Personalizmus a jeho hlavné témy”) dociekania są skupione nad tym, jak można rozumieć kategorię osoby, oraz przytoczono wypracowane w literaturze przedmiotu podziały rozumienia osoby i typy personalizmu. Dancák dokonuje metasytematyzacji, czyli zestawia i porządkuje niektóre z dotychczasowych

systematyzacji. Wskazuje m.in., że wśród słowackich badaczy personalizmu Zlatica Plašienková wyróżnia następujące typy tego sposobu podejścia do rzeczywistości: „etický, kresťanský, katolícky, tomistický, fenomenologický, existenciálny, ateistický, panteistický, teistický, psychologický ap., ako aj ich rôzne kombinácie”²; nie jest to wszakże jedyny możliwy sposób systematyzacji typów personalizmu. Charakteryzując treści wspólne różnych doktryn pretendujących do miana „personalizmu”, stwierdza się, że w personalizmie prezentuje się „autonomiczną wartość człowieka jako osoby i postulującą jej pełną afirmację”, a także „programy działań wspierających rozwój osoby ludzkiej, podporządkowujące wartości ekonomiczne i techniczne wartościom osobowo-duchowym” (M. Žardecka, *Personalizm*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 422); „Zdôrazňujú, že človek ako osoba nikdy nemôže byť považovaný za prostriedok, pretože on zo svojej prirodzenosti je stále cieľom činnosti. Rozvoju osoby majú byť podriadené všetky partikulárne hodnoty realizované v živote jedinca aj spoločnosti” (s. 12). Podkrešľa sa tiež, že personalizm u podstav prijímuje nezbyvatný, morálny wymiar osoby. W zakończeniu rozdziału pierwszego (s. 25-31) rozpatrzono podstawowe idee personalizmu, które sformułował Emmanuel Mounier. To jego często-kroć uznaje się za jednego z „ojców założycieli” personalizmu, to on bowiem

ogłosił i wypromował *Manifeste as service du personnalisme* (1936 r.) oraz wypracował nośne pojęcie „personalizmu wspólnotowego” (*le personnalisme communautaire*), które ma przewycięzać przeciwstawienie wartości osoby ludzkiej względem wartości wspólnoty.

Rozdział drugi, zgodnie ze swym tytułem („Človek podľa Maxa Schelera”), dotyczy personalizmu i rozumienia osoby według Maxa Schelera (1874-1928). Koncepcja tego myśliciela bowiem wydatnie zaważyła na refleksji personalistycznej w XX wieku. Dancák wskazuje na główne elementy doktryny Schelera i dokonujące się w niej przemiany. Akcent położony jest też na związki personalizmu Schelera z jego filozoficznymi analizami religii i miłości. Uwzględnione zostają poglądy tych myślicieli, na których oddziaływał Scheler. W ostatniej części rozdziału (s. 43-46) Dancák zwraca uwagę na interpretację doktryny Schelera, której dokonał Karol Wojtyła. W zakończeniu rozdziału znajduje się konkluzja warta przytoczenia w recenzji, gdyż wyrażone zostają w niej również intencje autora monografii: „Schelerovo dieło je mnohotvárne a obsahuje množstvo podnetov pre aktuálne otázky a predovšetkým je spojené s celým vedecko-filozofickým pohybom, ktorý odmietol ideály chladného pozitivistického bádateľstva, mechanistický prístup k vysvetľovaniu sveta i života a naturalizmus v psychológii aj v sociológii. Poukázal na metodologické limity exaktných vied, čo bolo veľmi dôležité v dobe, v ktorej mnohé redukcionistické koncepty sa snažili uzatvoriť človeka do materiálnej oblasti. Schelerovo filozo-

² Z. Plašienková, *Súčasná katolícka etika*, w: *Súčasná etické teórie*, red. V. Gluchman, Prešov 2000, s. 186.

fické myslenie sa prirodzene vyvíjalo počas jeho bohatého života, a preto je potrebné, aby uvažovanie o jeho personalistickom prínose reflektovalo rozmanitosť jeho duchovného a intelektuálneho vývoja” (s. 46). W nurcie refleksji personalistycznej podstawowe elementy myśli Schelera wciąż stanowią aktualny przedmiot dyskusji, inspirują do nowych analiz i propozycji rozwiązań.

Rozdział trzeci („Osoba vo svete”) dotyczy filozoficzno-teologicznej koncepcji człowieka, którą wypracował Romano Guardini (1885-1968). Dancák wymienia i omawia główne elementy koncepcji tego myśliciela. Podjęta jest też obecna u Guardiniego kwestia przełożenia personalistycznej koncepcji osoby na personalistyczną koncepcję wiary religijnej; ten wątek to także nawiązanie do dociekań Ladislava Hanusa i Mariana Jaworskiego. Zdanie kończące ten rozdział uwidacznia, że autorowi monografii bliskie jest stanowisko, które reprezentuje Guardini: „Romano Guardini prorocky odvážne a zrozumiteľne analyzoval choroby ľudskej spoločnosti a ich príčiny. Nezastavil sa však pri tejto analýze, ale ponúkol ľudskému spoločenstvu aj riešenia súčasných kríz. Vývoj spoločnosti, nestabilita a strácanie nádeje sú potvrdením jeho myšlienok o osobe vo svete, ale zároveň sú aj výzvou k zmenám” (s. 59). Współczesne zagrożenia człowieczeństwa (masowy zanik respektu wobec ludzkiej godności) są tym kontekstem, w którym mają na nowo uwydatniać się walory personalistycznej myśli Guardiniego.

Rozdział czwarty przedstawia „Personalistický charakter filozofie Paula Ricoeura”. To ważna część monografii,

gdyż ukazany jest w niej wypracowany przez Paula Ricoeura (1913-2005) sposób samorozumienia człowieka, pojmowania własnej tożsamości. Stanowisko tego myśliciela wprowadza w problematykę obecnej debaty filozoficznej nad zagadnieniem statusu osoby ludzkiej. Jak wyjaśnia to we wstępie Dancák: „Personalistický charakter filozofie Paula Ricoeura sa vyjavuje na pozadí radikálnej kritiky podmetu, respektíve na pozadí «smrti podmetu» alebo «smrti človeka». V tejto ideovej situácii Ricoeur akcentuje zmysluplnosť otázky, čo znamená byť človekom a zdôrazňuje, že byť človekom niečo znamená, že sme schopní toto «niečo» nájsť” (s. 6). Dzięki temu, że autor uwzględnił i umiejętnie przybliżył – trudną w warstwie językowej – myśl Ricoeura, czytelnik książki *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia* może lepiej zdać sobie sprawę ze złożoności i wyrafinowania intelektualnego refleksji personalistycznej w XX wieku.

Rozdział piąty („Problematika výchovy vo filozofii Jacquesa Maritaina”) ukazuje przełożenie personalistycznej koncepcji osoby na personalistyczną koncepcję wychowania. Z obszaru refleksji personalistycznej Maritaina Dancák podjął przede wszystkim sprawę wychowania, aby – na tym bardzo klasycznym przykładzie myśli filozoficznej – ukazać, w jaki sposób personalizm może dążyć do sformułowania aktualnej, integralnej i realistycznej (nieutopijnej) koncepcji wychowania człowieka jako osoby. Zapowiadając we wstępie ten rozdział, Dancák uwydatnia nadzieję, jakie wiąże się z myślą Maritaina: „Maritainov filozofický

koncept integrálneho humanizmu vo výchove vidí veľké možnosti pre uskutočnenie dobra a sociálnej spravodlivosti” (s. 6). Maritain w rozwijanej przez siebie refleksji personalistycznej nad wychowaniem osoby ludzkiej dążył m.in. do wypracowania takiego stanowiska, które byłoby dalekie od podejścia kolektywizmu (roztapiającego i unicestwiającego jednostkę w masie kolektywu), a zarazem dalekie od skrajnego indywidualizmu (absolutyzującego wartość i potrzebę samorealizacji jednostki, czyniącego to kosztem wartości i funkcjonowania wspólnoty). W konkluzji rozdziału Dancák wyraźnie solidaryzuje się z personalistycznym programem analizowanego tu myśliciela: „Maritainov filozofický koncept integrálneho humanizmu vo výchove vidí veľké možnosti pre uskutočnenie dobra a sociálnej spravodlivosti. Apel na rešpektovanie ľudskej situovanosti v univerze naznačuje výchovné línie, ktoré sa ukazujú ako aktuálne aj v súčasnosti, zvlášť v globálnom kontexte ekologickej a ekonomickej krízy” (s. 85). Uwidacznia się tu przekonanie autora monografii o współczesnych możliwościach – i zarazem potrzebach – rozwijania refleksji personalistycznej.

Rozdział szósty „Communio personarum a proces európskej integrácie” ukazuje przełożenie personalistycznej koncepcji osoby na personalistyczną koncepcję wspólnoty w kontekście aktualnej debaty o integracji europejskiej autorstwa Karola Wojtyły. Rozpatrując jego poglądy na osobę ludzką, Dancák akcentuje istotne przejście od samostanowienia do daru z siebie: „Karol Wojtyła, pápež Ján Pavol II. položil základ

svojho myslenia o človeku do jeho základnej skúsenosti, do činu. Čin je miesto, kde nastáva sebarealizácia človeka. Vrcholom tejto sebarealizácie je sebadarovanie, nezištná samožertva, v ktorej sa plne realizuje prikázanie lásky” (s. 109). Na gruncie dyskusji słowackich z końca XX wieku i początków XXI wieku o właściwym modelu życia społecznego Dancák z silnym przekonaniem i determinacją zmierza do wykazania aktualności i uwydatnienia walorów wypracowanej przez Wojtyłę personalistycznej idei „wspólnoty osób” jako rzeczywistej podstawy życia społecznego. Ten rozdział książki to przykład zaangażowania refleksji personalistycznej w debatę publiczną. Warto, aby ta debata – jeśli ma być rzetelną wymianą argumentów – toczyła się na takim intelektualnym poziomie i z respektowaniem szacunku dla osób, które są jej uczestnikami, jak określa to tu Dancák (bo niestety częstokroć bywa tak, że publiczny dyskurs angażuje przede wszystkim lub jedynie rozognione emocje, które wzmagają podziały i wrogość między ludźmi, a nie zwraca się należytej uwagi na wartość przedkładanych racji, które mogą przecież ludziom ukazać to, co ich zbliża do siebie, i to, co jest im wspólne). Akcent kładziony przez Dancáka na „personalizm w praktyce” („personalizm w działaniu”, etos personalistyczny) ma swój kontekst słowacki, ale może też stanowić inspirację do dalszego rozwijania „personalizmu w działaniu” i kształtowania etosu personalistycznego na gruncie polskim i w obszarze „europejskiej wspólnoty ducha”.

Rozdział siódmy – zatytułowany „Sloboda je My. O slobode nad textami

Józefa Tischnera” – dotyczy sprawy wręcz zasadniczej w refleksji personalistycznej, a więc wolności. Oprócz zaprezentowania dobrej znajomości myśli Tischnera, Dancák jawi się tu także jako przekonany personalista i orędownik wolności osoby ludzkiej. Jednak nie jest to utopia wolności, ale próba rzetelnego namysłu nad nią jako nad zjawiskiem wiewoaspektowym i relacyjnym. Właściwie pojęta wolność w ujęciu personalistycznym ma charakter dialogiczny i pojawia się w relacjach międzyosobowych: „Človek bez uvedomenia si existencie druhého človeka, by nemohol mať istotu o tom kto je, nenašiel by celú pravdu o svojej existencii a neobjavil by ani rozsah celej svojej zodpovednosti za svoju existenciu aj za existenciu iných” (s. 124). Opierając się na antropologii Tischnera, Dancák wskazuje możliwości rozwijania personalistycznych idei wolności i odpowiedzialności.

W zakończeniu (s. 130) Dancák ujawnia sokratejski rys refleksji personalistycznej: „Vo vystúpení personalistov v dvadsiatom storočí je badateľná pribuznosť so Sokratom a s jeho starosťou o dušu; je zvyraznený boží hlas, ktorý je potrebné počúvať viac ako ľudí. Základom akéhokolvek morálneho poriadku je osoba, ktorá je v procese objavovania hodnôt autonómna a má primát pred sociálnymi štruktúrami. Personalistická filozofia (personalistické hnutie) prináša konzekvencie, ktoré vysvetľujú, že optimizmus (nádej) je opodstatnený”. I powraca tu – wskazana już na początku monografii, a jak się okazuje źródłowo sokratejska – „posługa myślenia” wobec ludzkiej egzystencji, którą winna pełnić refleksja personalistyczna.

Rozpatrując teoretyczno-praktyczny charakter refleksji personalistycznej, Dancák z akceptacją przytacza (s. 16) opinię, którą sformułował Jean Lacroix: „Pokiaľ ide o personalizmus, nie je sám o sebe filozofiou. ... V prvom zmysle je personalizmus menej filozofiou, ale skôr samým zámerom ľudí: vybudovať v sebe a bližnom osobnosť za účelom celkového vybudovania ľudstva. ... V druhom zmysle, aby sa stal filozofiou, musí si tento radikálny zámer uvedomiť sám seba v myslení a činnosti a skonštruovať si racionálnou cestou technické prostriedky, ktoré ho budú vysvetľovať, prepracovávať a dokazovať. Keby sme chceli personalizmus všeobecne definovať, dôjdeme vždy len k eklekticismu”. Można uznać, że ta opinia stosuje się do dociekań i stanowisk personalistycznych, które choć zazwyczaj są wynikiem namysłu profesjonalnych filozofów, to jednak w swej treści częstokroć wykraczają poza filozofię, głęboko wchodząc w sferę etosu i praktyki, w sferę treści właściwych dla doktryn religijnych, przekonań światopoglądowych i istotnych decyzji aksjologicznych (wyborów postaw etycznych) dokonywanych w konkretnych sytuacjach ludzkiego życia. Dancák świadom tego swoistego – jakby hybrydowego – charakteru refleksji personalistycznej w przedkładanej monografii unika (wskazanych przez Lacroix) niebezpieczeństw jałowego eklektyzmu.

Człowiek żyjący w dynamicznie zmieniającej się dziś cywilizacji zachodniej – jak podkreśla się to w niektórych diagnozach kultury i moralności – coraz bardziej potrzebuje wnikliwej i wyrażanej we współczesnym języku

refleksji nad pytaniami egzystencjalnymi, dotyczącymi podstaw ludzkiej (moralnej, duchowej) kondycji, a monografia Dancáka zdaje kompetentnie sprawę z tego, jak przebiega i co osiąga personalistyczna refleksja w zakresie doniosłych egzystencjalnych pytań. Również z tej przyczyny jego książka może wzbudzić czytelnicze zainteresowanie i dyskusję nad podjętymi w niej kwestiami.

W analizach, które przeprowadził Pavol Dancák, zarysowują się kierunki dalszych badań, które powinny być prowadzone:

(1) nad związkiem personalistycznej koncepcji człowieka jako osoby z koncepcją życia społecznego;

(2) nad związkiem personalistycznej koncepcji człowieka jako osoby z koncepcją życia religijnego;

(3) nad związkiem personalistycznej koncepcji człowieka jako osoby z koncepcją wychowania;

(4) nad recepcją i rozwojem refleksji personalistycznej na Słowacji.

Te cztery kierunki badań są już wyraźnie zaznaczone w obecnej monografii.

Na koniec trzeba wyrazić postulat i życzenie, aby Pavol Dancák – dysponując warsztatem badawczym, który zaprezentował w książce *Personalistický rozmer vo filozofii 20. storočia* i dochodząc do własnego ujęcia personalizmu – podjął się napisania kolejnych monografii, dotyczących personalistycznej koncepcji życia społecznego, personalistycznej koncepcji życia religijnego (można podążyć tu tropem idei zawartych w pracach: W. Granat, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985 i A. Scola,

Osoba ludzka. Antropologia teologiczna, tłum. L. Balter, Poznań 2005) i personalistycznej koncepcji wychowania. Pożądane jest także historycznofilozoficzne studium recepcji i rozwoju refleksji personalistycznej na Słowacji. Czekamy teraz na te kolejne monografie.

MAREK REMBIERZ

Dan Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. Marek Świąch, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012, ss. 206.

Nowe spojrzenie na fenomenologię Husserla¹

„Ocalić podmiot znaczyłoby ocalić
poszukiwanie prawdy”.

(Chantal Delsol)

Zacznijmy od przytoczenia fragmentu konkluzji autora: „Husserl jest centralną postacią w dwudziestowiecznej filozofii [...] Dobrze wiadomo, że był twórcą fenomenologii, że stworzył pewną teorię intencjonalności oraz koncepcję świata i życia i, wreszcie, że był nauczycielem Heideggera. Przez długi czas powszechnie sądzono jednak, że pomimo swoich najlepszych zamiarów, nie potrafił wyswobodzić się ze schematu myślowego klasycznej metafizyki obecności, że nigdy nie porzucił przekonania, iż rzeczywistość i Inny ukonstytuowani są przez czysty (odcieleśniony i bezświatowy) podmiot transcendentálny. W konsekwencji uważano, że jego myśl była fundacjonalni-

¹ D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. Marek Świąch, Kraków 2012.

styczna, idealistyczna i solipsystyczna. Pomimo że jako inicjatorowi ruchu fenomenologicznego wciąż należy mu się szacunek, to jego stanowisko bezpowrotnie miało zostać przewyżczone przez Heideggera i późniejszych fenomenologów, przedstawicieli hermeneutyki, dekonstruktywizmu, a filozofowie języka mieli dobre powody, aby się od niego dystansować” (s. 184).

Edmund Husserl, pomimo że w filozofii dwudziestowiecznej jest postacią centralną, to jednak od początku był – i jest nadal – błędnie odczytywany i często spychany na margines. Świadczy o tym nie tylko wielość, ale i diametralna rozbieżność interpretacji podstawowych tematów jego fenomenologii, i to nie tylko tych interpretacji, które pojawiły się już za życia samego myślicie-la i po jego śmierci, ale i tych, które sformułowano dopiero w drugiej połowie XX wieku i które tworzone są obecnie. Powody tych rozbieżności są różne. Już za życia Husserla niektóre jego poglądy budziły sprzeciw bezpośrednich uczniów (m.in. Romana Ingardena, Edyty Stein, Hedwigi Conrad-Martius) czy zwolenników jego filozofów ze szkoły monachijskiej. W latach dwudziestych XX wieku na odczytywaniu myśli Husserla zaciążył przede wszystkim Martin Heidegger, postrzegany przez wielu badaczy jako największy filozof. Z kolei część spośród tych, którzy nawiązywali do Husserla, traktowała go jako zwolennika idealizmu, inni starali się go rozumieć realistycznie, uznając, że jego błędy mają źródło w kartezjańskim punkcie wyjścia czy w stosowaniu redukcji transcendentnej. Ci, którzy pozostawali pod przemożnym wpływem Heidegge-

ra, interpretowali Husserla poprzez pryzmat jego intuicji bycia *Dasein* w świecie pierwotnych starań i trosk. W zakończeniu autor pisze: „Nie bez przyczyny filozofowie tacy jak Scheler, Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Lévinas, Schütz, Ricoeur, Henry czy Derrida (by wspomnieć tylko kilku) wiele zawdzięczali Husserlowi. Pomimo że wśród jego filozoficznych następców istnieje skłonność do krytykowania go – dla podkreślenia swoich własnych zalet – obecnie obserwujemy wzrastającą świadomość wyjątkowości fenomenologii Husserla, którego nie uważa się już za zwykłego poprzednika Heideggera, Merleau-Ponty’ego czy Lévinasa; nie uważa się go już za przekroczony etap w historii fenomenologii” (s. 187). Husserl jako twórca fenomenologicznego myślenia w filozofii ciągle rozwijał swoje poglądy, zachowując jednak ciągłość i jedność całego przedsięwzięcia intelektualnego.

Dlaczego Husserl w filozofii dwudziestowiecznej jest tak ważną postacią? Przede wszystkim dlatego, że w „marnych dla filozofii czasach” – kiedy to filozofia jako „myślenie miłujące mądrość” błądziła po różnych bezdrożach naturalizmów i materializmów rozmaitych odmian i odcieni; kiedy wikała się w subiektywne czy obiektywne idealizmy, kiedy brnęła w psychologizm, w światopoglądowym nadawaniu sensu światu; kiedy wreszcie pozwoliła się przepędzić z terenów racjonalnego myślenia przez zwolenników filozofii naukowej – właśnie Husserl miał odwagę – przez lata jako samotny myśliciel – skupiać się na podmiocie i jego subiektywnym życiu i stawiać podstawowe pytania o prawa i rolę

podmiotowej subiektywności w nauce, co więcej – w całej kulturze. Po doświadczeniach z logicznymi poszukiwaniami stwierdził – i to właśnie w imię rozumu i „powrotu do samych rzeczy” – że wszystko, co wiemy o świecie i o sobie samych, co więcej, że wszystko, co nazywamy obiektywną nauką, ma swoje pierwotne źródło prawomocności w subiektywnych aktach podmiotu; w aktach noczy i uświadamiania sobie, że coś tak a tak się prezentuje, że coś tak a tak wygląda, że jest takie a takie. Wprawdzie te subiektywne akty ujmowania czegoś, przedstawiania i sądzenia zachodzą w psychice, ale już to, co akty te ujmują i co przedstawiają i stwierdzają jako określony sens i znaczenie, nie ma charakteru psychicznego ani tym bardziej nie jest skutkiem oddziaływania rzeczy fizycznych na psychikę, lecz jest odrębną sferą bytu – sferą intencjonalną bądź idealną. Te stwierdzenia Husserla musiały się wydawać swego rodzaju błędem wszystkim, którzy myśleli „racjonalnie” i „realnie”, zwłaszcza uczonym i filozofom, którzy byli przeświadczeni, że poznanie i wiedza jest odbiciem czy odzwierciedleniem realnego świata w ludzkiej psychice, że wszystko, co nie jest fizyczne, jest psychiczne; albo że wszystko ma charakter jakiejś fikcji *als ob*.

Husserl, po latach swego rodzaju zastoju i milczenia, zdecydowanie i odważnie w dalszych pracach – ciągle wracając do r z e c z y s a m y c h – opisywał, analizował i ukazywał, że „subiektywne przeżycia” podmiotu mają charakter intencjonalny, tzn. kierują się ku czemuś, co inne od nich. Dzięki temu ich charakterowi podmiot

w przeżywanych aktach noczy widzi, ujmuje i określa postrzegane przedmioty. Co więcej, podmiot postrzega i ujmuje całe dziedziny przedmiotów świata realnego i nauki – rzeczy materialne, przedmioty logiki, matematyki, idee. W swych analizach Husserl wykazywał, że zachodzące w psychice akty świadomości – jako intencjonalne – są skierowane ku różnym przedmiotom jako odrębnym sferom bytu. Przedmioty logiki i matematyki są niezmiennie, idealne, zachodzą między nimi związki motywacyjne. Natomiast przedmioty materialne są czasowe, zmienne, zachodzą między nimi związki przyczynowe. O tym wszystkim, co zachodzi w świecie realnym, o istnieniu całego świata – wiemy jednak dzięki subiektywnym aktom świadomości. Husserl próbował więc odpowiedzieć na niezwykle ważne pytanie: czym zatem jest sama świadomość jako transcendentalna, subiektywna, podmiotowa sfera. Skoncentrował się więc na badaniu świadomości transcendentalnej i całe swoje filozoficzne życie poświęcił poszukiwaniu odpowiedzi na pytanie o sens i *ejdos* podmiotowości – jako „miejsca” doświadczania świata pozaświadomościowego.

W swoim zwrocie ku podmiotowości Husserl nieraz – jak mówi autor – postąpił nieroztropnie, bo źle się wyraził. Tak było m.in., gdy swoją fenomenologię nazwał psychologią opisową. Ale gdy to sobie uświadomił, że była to pomyłka, było już za późno; błędnie go zinterpretowano i posądzono o głoszenie nowej wersji psychologizmu. Tymczasem „celem jego poszukiwań nie była ani analiza psychofizycznej budowy człowieka, ani badanie swia-

domości empirycznej, lecz zrozumienie tego, co wewnątrznie i istotowo charakteryzuje spostrzeżenia, sądy, uczucia itd.” (s. 20). I dalej u Husserla: „powrót do podmiotowości nie oznacza jednak popadnięcia na nowo w psychologizm. [...] Husserl chce zrozumieć i opisać aprioryczną strukturę tych aktów [subiektywnych]. Nie interesuje go naturalistyczne wyjaśnienie, w którym usiłuje się wykazać ich biologiczną genezę czy też ich neurologiczne podstawy” (tamże).

Przyglądając się całej sferze subiektywnej, Husserl dostrzegł w niej najpierw istotny rys – „intencjonalność”; następnie „czyste ja” – świadomość transcendentalną, owo pierwotne źródło przeżyć aktowych oraz „pole czy miejsce” konstytuowania się sensów i znaczeń, odnoszących się do różnych kategorii przedmiotów, a więc rzeczy materialnych, własnego ciała, samego siebie – w ogóle pozasubiektywnego świata. Tu ważne okazały się dwa tematy: wgląd w istotę rzeczy (*Wesensschau*) oraz czysta świadomość bądź czyste ja – „podmiot transcendentalny, czyli podmiotowość, która stanowi warunek możliwości zjawiania się jako takiego. Ta podmiotowość pozostaje w ukryciu tak długo, jak długo tkwimy w przedfilozoficznym naturalnym nastawieniu, gdzie żyjemy w samozapomnieniu wśród przedmiotów. Ale redukcja zdolna jest ją odsłonić” (s. 71).

Dla Husserla podmiot transcendentalny – podmiot, którego świadomość „rozciągnięta” jest na świat poza sobą – nie był czymś sztucznym, czymś abstrakcyjnym, idealnym, ogólnym i ponadosobowym. Wedle Husserla jest to „moja” subiektywność, moja konkretna

indywidualna podmiotowość (zob. s. 68). Pełna podmiotowość oznacza życie „doświadczające-świat”. Jaką drogą Husserl do niej doszedł? Przede wszystkim drogą analizy szeroko rozumianego doświadczenia. Fenomenologiczne analizy Husserla nie były oderwanymi czynnościami, filozofowaniem „z głową w chmurach”. Husserl zawsze akcentował doświadczenie jako punkt wyjścia, doświadczenie jednak rozumiał inaczej, bo szerzej. „Husserlowskie pojęcie doświadczenia pozostaje dalece bardziej pojemne niż to pozostawione w spadku po empiryzmie. Nie tylko doświadczamy konkretnych i indywidualnych przedmiotów, ale również tych ogólnych i abstrakcyjnych. [...] jednym z badań fenomenologów jest właśnie przewyciężenie wąskiego empirystycznego pojęcia doświadczenia, zastąpienie go rozszerzonym oraz ujaśnienie wszystkich różnorodnych form tego doświadczenia [...], jakimi są na przykład naoczna prezentacja struktur istotnościowych, oczywistości apodyktycznej itd.” (s. 51-52).

W odczytywaniu danych szerzej rozumianego doświadczenia – wszystkich konstytuujących się w świadomości sensów czy „noematów” – ważną rolę odgrywało pojęcie oczywistości, czyli sposobów optymalnego i źródłowego prezentowania się dla świadomości różnych przedmiotów (sensów czy znaczeń): rzeczy materialnych, przedmiotów logiki formalnej i przedmiotów idealnych, ale także przeżyć świadomych; te odznaczają się tym, że bezpośrednio prezentują się same dla świadomości; są „samowiedne” (s. 44-49).

Podstawowym pojęciem – które jest swego rodzaju kluczem do zrozumienia

głównych problemów fenomenologii Husserla i ducha całej fenomenologii – jest pojęcie redukcji lub inaczej *epoché*, czyli „wzięcie w nawias” tego wszystkiego, co prezentuje się świadomości jako obce lub jako inne. Jednak właśnie to pojęcie stało się powodem najbardziej spornych interpretacji fenomenologii Husserla, a przede wszystkim oskarżeń o oderwanie się od realnego świata, o idealizm, a nawet o solipsyzm.

Czym była i czym miała być w zamierzeniu Husserla redukcja? Redukcja to nie zamykanie się podmiotowości w sobie samej, we własnym *ego cogito cogitationes meae* (ku temu Husserl nieostrożnie dał powody pewnymi sformułowaniami). Redukcja to również nie wątplenie w istnienie świata czy radykalne odcięcie się od całej rzeczywistości jako rzeczywistości. Redukcja to refleksyjny akt podmiotu, to właśnie świadome „wzięcie w nawias” wszystkiego, co się jawi podmiotowi jako obce, wszystkiego, co ma charakter pozapodmiotowy, wszystkiego, co określamy jako rzeczywistość, jako świat. Sama podmiotowość jest jednak warunkiem przejawiania się i manifestacji świata; ona odsłania i określa. Bez wzięcia wszystkiego w nawias nie ma świata; świat jest „światem jedynie dla podmiotu czy dla świadomości”. Ale czy wzięty w nawias świat już nie istnieje poza świadomością? Tak można by pomyśleć, idąc za naturalnymi nastawieniami, można by powiedzieć, że wzięty w nawias świat istnieje jedynie jako to, co jawi się podmiotowi.

Redukcja jest potrzebna jako „uwagi zwrot” ku podmiotowości, która doświadcza przedmiotów, która jest

owym „miejszem”, gdzie rzeczy ukazują się takimi, jakimi są. Jeśli chcemy zrozumieć rzeczywistość – świat poza świadomością – musimy w drodze redukcji powrócić do aktów świadomości. Redukcja potrzebna jest zatem jedynie jako „zwrot” ku samej podmiotowości i jako „refleksyjne skupienie” się na niej, aby zobaczyć istotę samej podmiotowości, czyli jej „właściwy wygląd” jako źródła wiedzy o świecie, jako źródła sądów i twierdzeń. Jednak czy Husserl tym samym zakładał, że istnieje tylko świadomość, lub że podmiotowość jako pierwsza kreuje świat sensu? Tak, świadomość kreuje w aktach noemy sens noematyczny – czy raczej konstytuuje – sens różnych przedmiotów, ale czy kreuje świat?

Husserlowski powrót do podmiotowości – i wgląd w to wszystko, co dzieje się w świadomości (w moich myślach), oznaczał u tego myśliciela powrót do „źródeł wiedzy” o świecie i o świecie samym. Husserl mógłby powiedzieć, że w pełni rozwinięta fenomenologia transcendentálna daje wgląd w naturę tego wszystkiego, co jawi się świadomości, co „stanowi *eo ipso* prawdziwą i rzeczywistą ontologię [...], gdzie wszystkie pojęcia i kategorie ontologiczne zostają wyjaśnione w ich korelacji z konstytuującą podmiotowością. Podobnie może on odrzucić każdą antymetafizyczną interpretację fenomenologii, [która – tu autor cytuje tekst z rękopisów Husserla]: «wyklucza każdą naiwną metafizykę, operującą nonsensownymi rzeczami samymi w sobie, lecz nie wyklucza metafizyki jako takiej. [...] Z natury rzeczy pierwszym bytem, który poprzedza i utrzymuje każdą należą-

cą do świata przedmiotowość, jest transcendentalna subiektywność: uniwersum monad, która doprowadza do różnorodnych form swojej wspólnotowości» (s. 84).

Redukcja transcendentalna pozwoliła Husserlowi – jak pisze autor – „pojąć i uczynić jasnym realizm, który jest nieodłączny od naturalnego nastawienia”. W rękopisach Husserla znajdujemy słowa: „Świat transcendentny; istoty ludzkie; ich kontakty między sobą oraz ze mną jako istotą ludzką; ich wzajemne przeżywanie, myślenie, robienie i tworzenie tego wszystkiego, moja fenomenologiczna refleksja nie unieważnia ani nie dewaluuje, nie zmienia, a jedynie czyni zrozumiałym”. W innym miejscu tych rękopisów czytamy z kolei: „Nie może być mocniejszego realizmu niż ten, gdy przez słowo to nic więcej nie ma się na myśli niż: jestem pewien mojego bytu jako istoty ludzkiej, która żyje w tym świecie itd., i bynajmniej nie wątpi w to. Jednak wielkim problemem pozostaje właśnie zrozumienie tego, co tutaj jest takie «oczywiste»” (s. 96). I chyba to jest najbardziej cenne – i zarazem ciągle inspirujące – w filozoficznych dociekaniach Husserla: cierpliwe dochodzenie do zrozumienia pierwotnego sensu i źródeł rozumności tego, co w życiu potocznym i w naturalnych nastawieniach „uchodzi za oczywiste”. Co uchodzi, ale co wcale oczywiste nie jest! Poddawał więc krytyce roszczenia nauki, jej zbyt wygórowane pojęcie, jakie ma o sobie samej. Kwestionował scjentyistyczne założenia, że nauka definiuje rzeczywistość, że rzeczywistość jest identyczna z tym, co fizyka może uchwycić i opisać, podczas gdy nasze

zdroworozsądkowe przekonania co do istnienia codziennych przedmiotów, jak stoły czy krzesła, książki czy narody, to tylko czysta iluzja, jakiej ulegamy. Podawał w wątpliwość „przezroczysty” obiektywizm naukowy – próbę zdefiniowania rzeczywistości w kategoriach tego, co pozostaje absolutnie niezależne od podmiotowości, od jakiegokolwiek interpretacji oraz od historycznej wspólnoty. Uznawał ważność teorii naukowych i to, że nauki osiągają obiektywność wyższą niż nasze codzienne obserwacje, ale zarazem uważał, iż doszlibyśmy do błędnego wniosku, gdybyśmy uważali, że wyjaśnienia naukowe pozwalają uchwycić prawdziwą rzeczywistość; że są w stanie dotrzeć do czegoś, co w całkowicie radykalnym sensie pozostaje niezależne od doświadczenia i pojęciowej perspektywy naukowej. „Pogląd, że nauka potrafi dać a b s o l u t n y opis rzeczywistości, tzn. opis oparty «na widoku znikąd», wynika z błędnego myślenia. Musimy odrzucić założenie, że jedynym sędzią decydującym o tym, co istnieje, jest fizyka, jak również założenie, że wszystkie pojęcia, o ile chce się je traktować poważnie, powinny zostać zredukowane do języka nauk ścisłych oraz do ich aparatury pojęciowej” (s. 169). Ta krytyka modelu racjonalności właściwej nauce motywowana była dążeniem od odsłonięcia źródła wszelkiej racjonalności myślenia i sądzenia, zarówno o świecie, jak i o podmiotowości.

Warto w tym miejscu podkreślić, że wnioski Zahaviego są zbieżne z wnioskami, do jakich, doszedł w Polsce Józef Czarkowski, autor książki *Filozofia czystej świadomości. Redukcja, refleksja, czysta świadomość w fenomenolo-*

gii transcendentnej Edmunda Husserla (Toruń 1994). Czarkowski korzystał z tych samych źródeł, co Zahavi, tzn. z tekstów publikowanych za życia Husserla i z rękopisów. Tak m.in. interpretuje redukcję transcendentną: Husserl, zwracając się w akcie redukcji ku transcendentnej świadomości, stawia sobie jako zadanie „rozjaśnienie podstawowego sensu owego radykalnego przewrotu naturalnego sposobu myślenia, przewrotu, wraz z którym ma się otwierać całkowicie przedtem nieznanie «królestwo ‘czystej’ subiektywności i nieskończoność pola problemowego. [...] Autentyczna filozofia transcendentna nie jest ani żadnym sceptycznym podważaniem poznania świata i istnienia świata... Jest jak najdalej od tego, aby być jakimś roztopianiem świata w czysto subiektywnych przejawach... [Albowiem]: Nie gdzie indziej jak w naszym poznaniu, czyli w świadomości, w subiektywnym przeżyciu, kształtuje się wszelki sens, w tym sens prawdziwego bytu, świata w sobie” (s. 70 i 71). Dodać trzeba: sens świata „odkrywany” w subiektywnych aktach i „kształtowany” w pojęcia i sądy, a nie dowolnie kreowany.

Przeciwko próbom przypisania Husserlowi skłonności do zamykania się w subiektywności świadczy jego podjęcie tematu świata życia codziennego i intersubiektywności. Podejmując ten temat: „Husserl usiłuje wykazać – pisze Zahavi – że tak jak świat życia, tak i nauka [jej wszelkie pojęcia i teorie – A.S.] ukonstituowane są przez transcendentną Inter-subiektywność, a więc że trzeba odrzucić zarówno obiektywizm, jak i scjentyzm. Jakikolwiek twierdzenie w tym sensie, że Husser-

lowskie analizy świata życia świadczą o porzuceniu przez niego transcendentnego projektu, byłoby zatem błędem. Świat życia konstytuuje się dzięki perspektywom subiektywnym i jest skorelowany z transcendentną (inter)subiektywnością, czy – by użyć nazwy pochodzącej z ostatnich lat życia Husserla – z intersubiektywnym życiem świadomości świata.

Podstawowy argument przeciwko naukowemu obiektywizmowi jest więc w swej istocie argumentem transcendentnym. Odpowiednikami intencjonalnymi są nie tylko dane w spostrzeżeniu przedmioty, ale także idealne przedmioty teoretyczne. Te ostatnie są również ukonstituowanymi obiektami, które stają się w pełni zrozumiałe wtedy tylko, gdy bada się je w korelacji z transcendentną inter-subiektywnością” (s. 174).

Według Zahaviego „pogląd mówiący, że dorobek Husserla charakteryzuje szereg decydujących przełomów, stanowi relikwiarz czasów, kiedy posiadano dostęp wyłącznie do jego publikowanych dzieł. Gdy czyta się wykłady i rękopisy naukowe, ciągłość myśli Husserla staje się czymś oczywistym. Fakt, że występuje rozwój i widać znaczącą różnicę między wcześniejszymi i późniejszymi jego pracami, nie ulega wątpliwości. Ale też zmiany, do jakich dochodziło, były, po pierwsze, antycypowane już we wcześniejszych pismach, po drugie, nie były nigdy aż tak radykalne, by można o nich mówić jako o prawdziwych przełomach. [...] Owa zmiana przedmiotu zainteresowań przynosząca nowy rodzaj interpretacji, nie tylko podkreśliła wymiar faktyczności, pasywności, inności i etyki

w myśli Husserla, ale pozwoliła również na reinterpretację klasycznych tomów, a zatem ujawniła jedność i spójność w rozwoju jego filozofii, które w przeciwnym razie pozostałyby niewidoczne” (s. 186).

Fenomenologia Husserla, dziś odczytywana w świetle podstawowych jego tekstów wydanych jeszcze za życia i późniejszych rękopisów, wygląda inaczej niż w oczach jego wcześniejszych interpretatorów. Husserl nie był ani idealistą solipsystycznym, ani subiektywistą; nie zamykał oczu na świat. Jeśli zaś krytykował niektóre utarte „dogmaty” nauki czy pseudooczywistości naturalnych nastawień, to krytyka ta była wymierzona w „ów fanatyzm nauki, który w naszych czasach jest stanowczo za bardzo rozpowszechniony i który wszystko, czego nie da się dowieść «metodą nauk ścisłych», deprecjonuje jako «nienaukowe»” (tekst Husserla w: *Filozofia współczesna*, red. Z. Kuderowicza, t. I, Warszawa 1983, s. 198).

Husserl w tekście *Antropologia i fenomenologia* (pisanym ok. roku 1931) tak syntetycznie podsumował swoje dociekania. Pisał m.in.: „Należy stale pamiętać, że fenomenologia transcendentálna nie czyni nic innego, jak tylko stawia pytania światu, który zawsze jest dla nas światem rzeczywistym (nam się objawiającym, dla nas mającym ważność, dla nas jedynie mającym sens). Fenomenologia jedynie pyta intencjonalnie o źródła sensu i ważności, w których zawarte jest jego prawdziwe istnienie” (polski przekład w: „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, t. XXXII [1987], s. 346).

PS. Tak się złożyło, że podczas czy-

tania książki Zavahego i redagowania niniejszego tekstu nie miałem pod ręką tomu pism Romana Ingardena *Wstęp do fenomenologii Husserla* (wydane po polsku w 1974). Tom ten zawiera wykłady Ingardena wygłoszone w języku niemieckim w Oslo w 1967 roku (w języku norweskim opublikowane w 1970 roku jako książka). Uderzyło mnie – już podczas przeglądania bibliografii – że Zavahe nie tylko nigdy nie odwołuje się do Ingardena, ale można odnieść wrażenie, że w ogóle nie wie, iż istniał ktoś taki jak Roman Ingarden, jeden z wybitnych uczniów Husserla polemizujący z nim w sprawie idealizmu-realizmu. Gdy wypożyczona książka Ingardena wróciła do mnie, ogarnęło mnie jeszcze większe zdumienie. Zacząłem odczytywać zakreślone miejsca – w książce czytanej przeszło 35 lat temu! – o redukcji transcendentálnej i czystej świadomości, o spostrzeżeniu immanentnym i transcendentnym, o domniemanym idealizmie Husserla i o sensie uprawiania fenomenologii wraz z Husserlem i zarazem o jego znaczeniu w filozofii dwudziestowiecznej. Przytoczę – bez komentarza – tylko dwa cytaty:

„Fenomenologia ma przecież być «ścisłą» nauką. Jeżeli zaś zapytamy, czego potrzebuje nauka ścisła, to trzeba natychmiast odpowiedzieć, że naturalnie potrzebne jest do tego prawidłowo przeprowadzone doświadczenie, interpretacja doświadczenia – dalej zaś rozmaite operacje myślowe, operacje logiczne, jak wnioskowanie, porównywanie itd.” (s. 203).

„Sądzę, że jeśli staramy się przeprowadzić takie analizy i w rezultacie dochodzimy do wniosku, że Husserl wła-

śnie nie miał racji i że nasze wyniki są lepsze – to wówczas nie występujemy, w myśl jego własnej postawy, przeciw niemu, lecz idziemy wraz z nim, rozwijając lepiej jego teorię. Potem zaś przyjdą inni, którzy znowu poprawią to, co zrobiliśmy my i co jest w tym ewentualnie błędne. To jest bowiem właśnie prawdziwe uzasadnianie, wyjaśnianie, pogłębianie teorii. Jeśli zaś dochodzi przy tym do konfliktów z twierdzeniami Husserla, to jest to czymś zupełnie naturalnym. Nie można wiedzieć wszystkiego od razu, lecz trzeba powoli posuwać naprzód analizy i ewentualnie siebie samego wielokrotnie poprawiać itd. «Poznanie ejdetyczne» i «a priori» itd. – to piękny ideał, do którego dochodzimy, którego jednak nie osiągamy natychmiast, tam również można popełniać błędy, poprzez te błędy zaś dochodzi się do czegoś lepszego.

Takie perspektywy otwierają się zatem, gdy – z jednej strony – nauczyliśmy się i otrzymaliśmy wiele od Husserla, i z drugiej zaś strony, gdy uświadomimy sobie, że nie możemy podpisać się pod wszystkim, co on twierdził; jeśli zdecydujemy się walczyć w obronie Husserla przeciw jego własnym twierdzeniom” (s. 237).

Sądzę, że gdyby Zahavi wiedział, kim jest – wśród uczniów Husserla i wśród fenomenologów – Roman Ingarden i gdyby znał jego *Wstęp do fenomenologii Husserla*, inaczej napisałby całe swoje studium o fenomenologii Husserla.

ANTONI SIEMIANOWSKI

Maria Dzielska, *Hypatia*, Universitas, Kraków 2010, ss. 242.

Książka Marii Dzielskiej *Hypatia* zasługuje na szczególną uwagę. Myślę, że jej krótkie omówienie zainteresuje nie tylko historyków starożytnej filozofii, ale także szerokie grono humanistów. Jest to bowiem rzetelne, oparte na solidnym materiale źródłowym studium, w którym autorka prezentuje – tak jak zdołała ją zrekonstruować – piękną starożytną postać kobiety-filozofa, żyjącej w Aleksandrii na przełomie IV i V wieku. Hypatia, kobieta legendarna nauczycielka filozofii neoplatońskiej, zamordowana została przez tłuszcę aleksandryjską, wśród której sporą część stanowili prymitywni mnisi chrześcijańscy. Jest to najważniejszy powód, dla którego w wieku XVIII Hypatia wzbudziła żywe zainteresowanie ludzi krytycznie oceniających chrześcijaństwo.

„Po raz pierwszy – pisze autorka – pojawiła się Hypatia na europejskiej scenie literackiej w XVIII wieku. W wieku sceptycyzmu, zwanym w dziejach «Wiekami światła», znaleźli się autorzy, którzy dostrzegli, że można tę postać wykorzystać jako instrument w walce idei religijnych i filozoficznych” (s. 30). Ten sposób pisania o Hypatii i interpretacji jej życia, a zwłaszcza śmierci, pierwszy zaprezentował John Tolant, w młodości żarliwy protestant, a później równie żarliwy libertyn. W eseju opublikowanym w 1720 roku stworzył legendę o Hypatii, „funkcjonującą później w mieszających fałsz z prawdą, różnorodnych tropach literackich. Bohaterka legendy będzie już od tej chwili zawsze wyrażać poglądy

i mniemania różnych pisarzy i filozofów, służyć tendencjom epoki lub nurtom literackim” (s. 33).

Po Tolandzie Hypatią zainteresował się Wolter. Ukazywał ją jako kobietę zachwycającą pięknnością ciała i zaletami umysłu i jako ofiarę męskiej opresji; jako wyznawczynię bogów Hellady, wierzącą w prawa rozumnej Natury i w zdolności ludzkiego umysłu do odkrywania tych praw w sposób niezależny od narzucanych dogmatów; w końcu jako „ofiarę zabobonu i ciemnoty” oraz fanatyzmu religijnego. Dzięki tym dwóm pisarzom Hypatia, ze swą tragiczną powinnością śmierci, weszła na stałe w rejony literatury angielskiej i francuskiej. Interesowało się nią wielu pisarzy i poetów; w tym duchu zajmowała się nią także Maria Konopnicka. Te „mitologizacje literackie miały na celu uzasadnienie przy pomocy Hypatii różnych sposobów myślenia o świecie, o historii, religii, o greckim antyku”. Jednak obecnie: „Takie ujęcia... muszą budzić zdziwienie historyka i wywołać żal, że legenda Hypatii przybrała w niektórych jej współczesnych wydaniach tak odległe od faktów historycznych formy. Należy przy tym dodać, że tak pojmowana Hypatia została również «upamiętniona» w sztuce feministycznej” (s. 62).

Jak przedstawia się rzeczywista Hypatia? Mało mamy danych źródłowych o jej życiu. Dlatego autorka za podstawę do uzyskania możliwie źródłowych wiadomości o życiu Hypatii i jej nauczaniu, o środowisku, w którym żyła, oraz o pozycji społecznej, jaką zajmowała w Aleksandrii, wykorzystała – jako najcenniejsze – liczne listy jej uczniów. Obok wielu innych posłużyły

jej do tego zwłaszcza listy bezpośredniego ucznia myślicielki, Synezyjusza z Cyreny, filozofa i literata, późniejszego biskupa Ptolemaidy. Analiza tej korespondencji pozwoliła autorce odtworzyć fakty z życia Hypatii, atmosferę i zainteresowania całego kręgu intelektualnego, w jakim żyła i nauczwała.

Hypatia była córką Teona, matematyka i filozofa, osoby wpływowej w Aleksandrii. Urodziła się ok. 355 roku w Aleksandrii, gdzie spędziła całe życie, aż do tragicznej śmierci w marcu 415 roku. Dzięki społecznej pozycji ojca, a przede wszystkim dzięki własnym zdolnościom, odegrała ważną rolę w Aleksandrii, zarówno wśród elit politycznych, jak i intelektualnych. Nauczając filozofii, zgromadziła wokół siebie licznych uczniów, i to zwłaszcza z wyższych sfer społecznych. Była dla nich „dostojną nauczycielką”. Oczywiście do grona tych uczniów – paradoksalne to, ale zgodne z kulturą grecką – nie należały kobiety, lecz jedynie dobrze urodzeni młodzieńcy, synowie elit intelektualnych i politycznych.

Wraz ze swymi uczniami Hypatia tworzyła wspólnotę filozoficzną. Nie szkołę i nie zwyczajne grono żyjących we wzajemnej sympatii i zażyłości, ale coś więcej, wspólnotę serdecznej wzajemnej przyjaźni, u której podstaw leżało poszanowanie boskich praw. Oto tekst Synezyjusza: „Nam, którzy jesteśmy zjednoczeni ze sobą za pomocą rozumu, najlepszej części naszej osoby, boskie prawa stawiają pewne żądania: mamy się wzajemnie kochać i szanować” (s. 117). Hypatia wtajemniczała swych uczniów w „filozoficzne misteria”, prowadziła z nimi coś w rodzaju teurgicznej obrzędowości. Na podsta-

wie listów Syneuzjusza wiemy, że nie ograniczała się do suchego wykładu prawd i poglądów filozoficznych, lecz dokonując egzegezy tekstów filozoficznych, prowadziła z uczniami jakby święte rozmowy na tematy etyczno-religijne i kosmologiczne, wraz z nimi przeżywała boskie wizje, sama oddawała się kontemplacji boskich zasad. Dla osiągnięcia stanu wewnętrznej doskonałości i zbawczego zjednoczenia duszy z boskimi bytami posługiwała się odmawianiem modlitw, hymnów, kompozycji muzycznych, sakralnych zaklęć i mistycznych wezwań. Wszystko to nie tylko stwarzało pobożny nastrój, ale umacniało z uczniami serdeczną pełną religijnej powagi więź. Syneuzjusz zapewniał, że nawet w Hadesie będzie pamiętał o swojej „ukochanej Hypatii”.

Czego uczyła? Komentowała teksty, wyjaśniała poglądy filozofów, ale przede wszystkim wtajemniczała w tajniki filozoficznego myślenia według Platona i Plotyna, którego była wierną wyznawczynią. Ukazywała uczniom sens walki o cnoty i dążenia do zjednoczenia z boskością. Syneuzjusz, opisując sylwetkę i typ nauczania Hypatii, odwoływał się do żywotów znanych filozofów neoplatonickich – m.in. *Żywotów Pitagorasa* i do *Żywotu Plotyna* Porfiriusza. Zawarte w tych utworach ideały filozoficzne późnego platonizmu i neoplatonizmu oraz wzory modelowych „boskich mężów”, wspaniałość ich cnót i religijnych doświadczeń działały na wyobraźnię i w dużym stopniu wpłynęły na ukształtowanie obrazu ich mistrzyni i sposobu wyrażania idei, które głosiła. Tworzyła duchowy nastrój cnotliwego życia i religijnej powagi.

Nic przeto dziwnego, że nauczycielka o tak pięknej osobowości przyciągała do siebie młodych ludzi ze szlacheckich rodów, zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich, albo też ludzi bliskich chrześcijaństwu czy nawracających się na chrześcijaństwo, jak to właśnie miało miejsce w wypadku Syneuzjusza. Hypatia akceptowała bez różnicy wszystkich, którzy kochali mądrość i chcieli prowadzić życie cnotliwe. Mieli wzór w osobowości tak wspaniałej nauczycielki, która ucieleśniała w sobie stoickie i neoplatonickie ideały moralne. W społeczności aleksandryjskiej cieszyła się niezależnością umysłową i tolerancją władzy kościelnej.

Hypatia unikała popularności; nie chciała być publicznym nauczycielem, głoszącym prawdę „świętej filozofii” wśród słuchaczy z niższych warstw, jak czynił to Olimpiusz, popularny trybun filozoficzny i wojujący poganin. „Arystokratyczna dama aleksandryjskiej filozofii nie kierowała swych nauk do tych, do których przemawiał Olimpiusz. To nie w tych kręgach chciała budzić miłość do boga i uczyć filozoficznego olśnienia. Jej uczniowie... byli świadomi tego, że wynoszenie na zewnątrz tajemnic filozofii może obudzić jedynie pogardę dla rzeczy boskich” (s. 150). W mieście – w ogromnym i bardzo zróżnicowanym etnicznie i kulturowo – była popularna, nie chciała jednak wchodzić w tłum, natomiast utrzymywała kontakty z rzymskim prefektem Orestesem.

I chyba to był jeden z powodów jej śmierci; nie wyłącznie nienawiść chrześcijańskich mnichów do pogańskiej filozofki, nie zazdrość biskupa Cyryla o popularność wśród ludu.

Główny powód to nabrzmiały konflikt polityczny i walka o wpływy między biskupem Cyrylem a prefektem Orestesem. W tym konflikcie Hypatia poparła Orestesa. W latach 414-415 pomogła mu uformować stronnictwo; podobnie uczynili wpływowi Żydzi. Gdy rozpoczęły się rozruchy na tle religijnym i etnicznym, do głosu doszedł rozgorączkowany tłum – ci, których Damascjusz (poganin) nazywa „ludźmi zdziwczalymi i zwyrodniałymi do tego stopnia, że ani zemsta bogów, ani kara ze strony ludzi nie budziły ich obaw” (s. 168). Tłum ten, podniecony pogłoską z „ludu chrześcijańskiego”, która oskarżała Hypatię o to, że stoi na drodze do pogodzenia się biskupa i prefekta – pokazał Hypatii „krwiożercze oblicze”. Wprawdzie całe miasto ją ceniło i wielbiło, ale ona nie miała żadnego wpływu na podniecone fanatyzmem zbiorowisko ludzi, którzy zresztą nie mieli „pojęcia, czego dotyczyło nauczanie Hypatii, nie rozumieli zasad, które nią kierowały, i wartości, którym służyła. Drażniła ich swoją odrębnością i tajemniczością, dystansem i filozoficzną wyniosłością. Ten motłoch, owo «zwierzę wielkie i możne» Platona, od którego, śladem Mistrza, zwykła się odwracać, pokazał jej swoje tępe i krwiożercze oblicze” (s. 167). Ten tłum – choć już w dużym stopniu chrześcijański – łatwo było podburzyć do nienawistnych działań; zamordował Hypatię i aby ją tym bardziej pognać, porozrywał jej ciało na części.

Kto był winien tej potwornej zbrodni? Oskarżano patriarchę Cyryla i jego ludzi. Czy słusznie? Dziś: „Należy się zgodzić z opiniami tych badaczy, których ostatnio reprezentuje Rougé, że

Cyryl nie może być w sposób prawomocny i jednoznaczny oskarżony o przygotowanie morderstwa” – pisze autorka. Czy jednak może być całkowicie rozgrzeszony z odpowiedzialności za ten postępek? Nie, ponieważ uczynił coś, co można by dzisiaj określić naruszeniem zasad chrześcijańskiego porządku moralnego; być może też sam nie potrafił się pogodzić z przegraną o przywództwo, które zajęła Hypatia, oskarżano go bowiem o zawiść (s. 168-169).

Sokrates Scholastyk, autor *Historii Kościoła*, żyjący na przełomie IV/V wieku, a więc stosunkowo bliski tamtym czasom – morderstwo dokonane na Hypatii ocenił dość jednoznacznie: „Zbrodnia ta ściągnęła na Cyryla i na Kościół w Aleksandrii niemało hańbiących zarzutów” (s. 170). Ludziom bliskim tamtym czasom trudno było tę zbrodnię zrozumieć, aczkolwiek „nie była to pierwsza tego rodzaju zbrodnia ludu Aleksandrii. Zamordowano tu również dwóch biskupów w sposób podobny do mordu dokonanego na Hypatii. Ten typ morderstwa odpowiadał bowiem stosowanemu w Aleksandrii rytuałowi pozbywania się przestępców, wywrotowców czy nawet pogańskich idoli, zagrażających, w przekonaniu mieszkańców, samej egzystencji miasta. Wleczenie zlinczowanego ciała Hypatii symbolizowało oczyszczenie miasta od zbrodniczego elementu... Tego rodzaju praktyki, stosowane w Aleksandrii od wieków, były tutaj domeną i pogan, i chrześcijan. Z tego punktu widzenia nie można uznać cierpienia i śmierci Hypatii za zdarzenie wyjątkowe i jednorazowe, a także związane tylko z pogaństwem” (s. 170-171).

Zbrodnia rzuciła jednak ogromny cień na życie Kościoła w Aleksandrii. „Nie dziwi nas już teraz fakt – podsumowuje autorka – że przekazy źródłowe na temat Hypatii są tak nieliczne, wstrzemięźliwe i ogólnikowe. Przysłużyła się temu po części ezoteryczność jej nauczania... Ale najważniejsza przyczyna leżała gdzie indziej. Pisarze chrześcijańscy, w których rękach znajdowało się już wtedy opisywanie przeszłości, wstydzili się zapewne pisać o jej losie; nieliczni już autorzy pogańscy, jak Damascjusz, opowiadali ze zgrozą o jej ostatnich chwilach. Historiografowie nie mieli ochoty informować potomności o tym odrażającym i boleśnie absurdalnym w historii Aleksandrii i w dziejach Kościoła aleksandryjskiego zdarzeniu. Specjalnemu wy-ciszeniu uległa kwestia sprawców tego czynu, szczególnie że będąc związani z Kościołem, postąpili haniebnie wobec osoby życzliwej chrześcijanom. Ofiarą ich przemilczenia „padamy” również i my, gdy podejmujemy trud rekonstrukcji z ocalałych fragmentów dokonań i przypadków życia Hypatii” (s. 173).

ANTONI SIEMIANOWSKI

Charles Taylor, *Współczesne imaginaria społeczne*, tłum. Adam Puchejda, Karolina Szymaniak, Znak, Kraków 2010, ss. 262.

Właściwie od początku dziejów myśli ludzkiej toczy się dyskurs dotyczący kształtu życia społecznego i politycznego. Szczególnie żywotny staje się on w czasach kryzysu różnych form życia wspólnego. Jednym z ważniej-

szych myślicieli współczesnych, a zarazem aktywnym uczestnikiem wspomnianego dyskursu jest kanadyjski filozof Charles Taylor (ur. 1931) – emerytowany profesor uniwersytetu McGill w Montrealu. Znany jest on polskim czytelnikom jako jeden z przedstawicieli komunitaryzmu, a także autor następujących pozycji: *Źródła podmiotowości*, *Etyka autentyczności* oraz *Oblicza religii dzisiaj*. Prezentowana poniżej książka stanowi rozwinięcie pewnych fragmentów wydanego w 2007 roku innego ważnego dzieła Taylora pt. *A Secular Age*.

Współczesne imaginaria społeczne to licząca 262 strony książka składająca się z podziękowania, wprowadzenia oraz 14 rozdziałów. Jej celem jest krytyczna analiza i prezentacja wyobrażeń leżących u podstaw nie tylko zachodnioeuropejskiej, ale też amerykańskiej wizji społeczeństwa nowożytnego.

Już we wprowadzeniu (ss. 9-10) Charles Taylor zauważa, że nowożytność nie jest jakimś jednorodnym procesem zjawisk, ale raczej zbiorem różnych praktyk, instytucji i sposobów życia. Jej fundament stanowi nowa koncepcja społecznego porządku moralnego.

Od omówienia właśnie tej koncepcji rozpoczyna swoje analizy Taylor (ss. 11-35). Zdaniem kanadyjskiego filozofa, najlepszym wyrazem nowego porządku moralnego są siedemnastowieczne teorie prawa naturalnego (zwłaszcza Grocjusza i Locke’a). Ich fundamentem jest idea społeczeństwa jako zbioru równych jednostek istniejących dla wzajemnych korzyści i obrony swoich praw. Idea ta jest swoistą korektą koncepcji hierarchicznego porządku nad-

przyrodzonego mającego swe źródło w Bogu. Nowy porządek moralny w społeczeństwie nie opiera się natomiast na jakichś strukturach ontycznych, ale na uzasadnionym instrumentalnie wzajemnym poszanowaniu oraz podziale funkcji i usług między jednostkami. Celem nie tylko owego porządku, ale także powstałego w wyniku umowy państwa jest ochrona życia, wolności oraz mienia.

Taylor przechodzi następnie do wyjaśnienia, co rozumie przez „imaginarium społeczne” (ss. 37-47). Wyjaśnia on, że imaginarium nie można sprowadzać do rzędu pojęć i idei, ale stanowią je raczej różne sposoby ludzkich wyobrażeń dotyczących ich własnej egzystencji społecznej (praktyk, faktów, norm i ideałów). Wyobrażenia te, wyrażone w formie obrazów i opowieści przekazywanych w ramach grup ludzkich, poprzedzają wszelką teorię społeczną i mogą nadawać sens życiu indywidualnemu i wspólnemu.

Mając na uwadze wypracowane przez siebie pojęcie nowożytnego porządku moralnego i imaginarium społecznego, Taylor przystępuje do wykazania wzajemnego warunkowania się pierwszego (idee) i drugiego czynnika (zjawiska materialne; ss. 49-72). Pokazuje to na przykładzie szlachty angielskiej i francuskiej, wśród której, pod wpływem wojen religijnych, uległ zmianie ideał szlachcica – honorowego wojownika zastąpił lepiej wykształcony i pełen ogłady dworzanin. Wytworzenie owego ideału było więc konsekwencją przyjęcia nowego porządku oraz etyki opartej na cnocie ogłady i życzliwości.

Nowy porządek moralny ma, zdaniem Taylora, swoje korzenie także

w procesie „odczarowania” świata i życia społecznego, czyli uwolnienia ich z mocy wszelkich sił nadprzyrodzonych i magicznych (ss. 73-95). Początkowo bowiem życie społeczne było nierozdzielnie związane z kosmicznym i religijnym (wspólnota praktyk, kultu, języka i doświadczeń). Pojawienie się wyższych form religii (m.in. buddyzmu, judaizmu czy chrześcijaństwa) doprowadziło do rozbicia owego kosmiczno-społeczno-religijnego porządku oraz wykształcenia się postawy indywidualistycznej.

Na tym tle Taylor przechodzi do omówienia trzech głównych form życia społecznego specyficznych dla znaczonej indywidualizmem nowożytności. Pierwszą z nich jest ekonomia (ss. 97-115). Jej rozwój związany jest z rozumieniem życia ludzkiego jako nastawionego na wzajemną korzyść. W celu jej osiągnięcia akcentuje się cnotę życzliwości. W tej sytuacji społeczeństwo, oparte na wzajemnej wymianie jednostek, powinno zapewnić ludziom bezpieczeństwo i swobodny rozwój gospodarczy. Tłem owych procesów jest przekonanie o potrzebie afirmacji ludzkiego życia oraz ideał pokoju osiąganego na drodze handlu i działalności ekonomicznej. Cechą społeczeństwa ekonomicznego, opartego na produkcji, wymianie i konsumpcji, jest niezależność od organizmu politycznego z racji posiadania własnego prawa i innej dynamiki rozwoju.

Kolejnym wymiarem życia społecznego jest sfera publiczna (ss. 117-141). Powstała ona jako wspólna przestrzeń, w której ludzie komunikują się z sobą bezpośrednio lub za pośrednictwem mediów w celu dyskusji o problemach

dotyczących ich wspólnego interesu. Warunkiem jej zaistnienia jest połączenie rozproszonych dyskusji indywidualnych lub tekstów będących przyczynkami do wspólnej debaty. Jedynym warunkiem powstania sfery publicznej jest wzajemność odniesień. Sfera ta jest znaczone niezależnością od sfery politycznej i religijnej. Niemniej jednak władze państwowe winny liczyć się z rezultatami, do których ludzie dochodzą w wyniku prowadzonego dyskursu. Jego świecki charakter polega natomiast na ograniczeniu do teraźniejszości i oderwaniu się od czasu wyższego (wieczności).

U początków powstania sfery publicznej była istniejąca już sfera prywatna (ss. 143-151), do której należała produkcja, życie rodzinne i religijne. Ów prywatny świat produkcji zyskuje nowe znaczenie, na które miała wpływ także etyka zwykłego życia. Dowartościowanie tego, co prywatne, przyczyniło się także do rozwoju indywidualizmu. Był on jednak związany ze światem uczuć rodzinnych. Prywatność i intymność relacji znajduje swój wyraz również w religijności ludzi, od których domaga się większego zaangażowania i zindywidualizowanego udziału w życiu wspólnoty.

Trzecim wymiarem życia społecznego według Taylora jest pojawienie się suwerennego ludu (ss. 153-193). Jedną z jego cech była zdolność do bezpośredniego stanowienia prawa bez potrzeby odwoływania się do praw wcześniejszych. Ponadto zostały ukształtowane nowe praktyki pozwalające wprowadzić je w życie. Starano się w nich pogodzić osobistą wolność i troskę o własne korzyści z zabieganiem

o dobro wspólne. Każdy człowiek stał się wówczas uczestnikiem tego dobra, ale jednocześnie jego stróżem poprzez udział we władzy (niekiedy poprzez swych reprezentantów).

Efektem owej suwerenności ludu było pojawienie się idei zbiorowej podmiotowości, co dało początek nowemu porządkowi społecznemu widocznemu w współczesnych demokracjach liberalnych (ss. 195-210). Dawne społeczeństwo oparte na strukturze hierarchicznej zostało zastąpione przez bezosobową społeczność opartą na niezależności jednostek i uznaniu równego statusu wszystkich ludzi. Nowy typ odniesień zakładał też nowy ideał człowieka jako istoty pracującej nad rozwojem wewnętrznym, cnotliwej, twórczej, przedsiębiorczej, żyjącej w osobistej i zaangażowanej relacji z Bogiem.

Nowo powstałe państwo jest według Taylora społecznością bezpośredniego dostępu (ss. 211-219). Pod tym pojęciem rozumie on jego umocowanie wyłącznie w ludzkich działaniach oraz występowaniu w teraźniejszości. W związku z tym nie posiada ono żadnych uprzywilejowanych osób, czasów, miejsc oraz relacji. Zostaje ono wprowadzone wyłącznie do wymiaru horyzontalnego i wykazuje się większą jednorodnością. Każda jednostka ma bezpośredni dostęp do całości społeczeństwa. Sytuacja ta umożliwia bezstronną ocenę wszystkich występujących w nim zjawisk.

Zbiorowa podmiotowość (subiektywność) związana jest jednak z pewną dozą obiektywizacji społeczności (ss. 221-233). Polega ona na pojmowaniu społeczeństwa jako szeregu procesów oderwanych od podmiotu (gospodarka

jako system powiązanych transakcji regulowanych przez prawa wewnętrzne; zbiory praw człowieka). Owe obiektywne struktury wpisane są w sferę gospodarki, polityki, prawa, a nawet mody. Mogą one stać się przedmiotem oddziaływania sił o różnej wartości moralnej.

Nowy model społeczeństwa przyczynił się także do innego rozumienia historii oraz sposobów mówienia o niej (ss. 235-246). Cechą owych narracji jest przede wszystkim świeckość. Można wyróżnić cztery zasadnicze typy opowieści historycznej: ewolucyjną, rewolucyjną, narodową i apokaliptyczno-mesjańską. Wszelkie społeczne formy i sposoby narracji mają zasięg nie tylko narodowy, ale również ponadnarodowy. Przyczyniły się one do ukształtowania nowej etyki, w której cnoty heroizmu, wielkości i poświęcenia ustąpiły miejsca egalitaryzmowi i pokojowej produkcji dóbr zmierzającej do dobrobytu. Dały też Europejczykom poczucie wyższości wobec ludzi żyjących w innych cywilizacjach.

Taylor zauważa, że cechą charakterystyczną nowego porządku jest wyparcie religii i Boga z przestrzeni publicznej, wyprowadzenie człowieka z „zaczarowanego” kosmosu i ograniczenie do wymiaru świeckiego (ss. 247-259). Człowiek i społeczność uniezależnili się wprawdzie od bytu wobec nich ontycznie zewnętrznego, ale nie od różnych form religii osobistej. Sekularyzacja ta nie ma w sobie jednak nic złego. Człowiek może podejmować autonomiczne decyzje. Religia jednak stanowi nadal ważny element świata ludzkiego. Zajmuje jednak w nim inne miejsce. Z jednej strony stanowi ona o tożsamo-

ści osobistej i społecznej jednostek, z drugiej natomiast jest jednym z fundamentów wspólnoty politycznej rozumianej jako grupa realizująca boski plan ujawniający się w kosmosie, państwie i życiu osobistym.

Podsumowując, Taylor podkreśla raz jeszcze, że nowoczesność przybiera wiele różnych form (ss. 261-262). Nie jest ona jakimś jednolitym procesem prowadzącym do ściśle określonego celu. Jej kształt zależy od określonej cywilizacji. Z tej racji Europa nie może być jej najdoskonalszym modelem, ponieważ wzorzec europejski jest jedynie jednym z wielu.

Współczesne imaginaria społeczne to niezwykle interesująca książka Charlesa Taylora. Jej główną zaletą jest artykulacja pewnych idei leżących u podstaw społeczności nowożytnej oraz ukazanie konkretnych ich przejawów na forum życia społeczno-politycznego. Istotną kwestią jest ukazanie także ich historycznego aspektu i różnych dróg dojścia do nich uzależnionych od lokalnych uwarunkowań dziejowo-geograficznych.

Pod względem formalnym wartość książki Taylora polega na wysokim poziomie analiz. Ich autor, pomimo odwoływania się koncepcji różnych filozofów i socjologów, wykazuje się niezwyklej samodzielnością i spójnością wywodu. Dokonuje tego w bardzo komunikatywnym języku ocierającym się niekiedy wręcz o publicystykę. Godne uwagi jest odwoływanie się przez kanadyjskiego filozofa do przykładów zaczerpniętych z historii różnych społeczności (głównie Stanów Zjednoczonych, Anglii, Francji) w celu lepszego wyjaśnienia niektórych twier-

dzeń. Niekiedy wręcz wywód historyczny zdaje się dominować nad refleksją filozoficzną. W wyniku tego może pojawić się u czytelnika wrażenie realizmu i aktualności prezentowanych zagadnień. Wydaje się, że jest to zgodne z podejściem samego Taylora, który rezygnuje z suchej spekulacji i abstrakcyjnych problemów na rzecz badania konkretnych przejawów skomplikowanej egzystencji społecznej.

Wyrazy uznania należą się polskiemu wydawcy książki za przytaczanie w przypisach, naturalnie tam, gdzie to możliwe, polskich tłumaczeń cytowanych przez kanadyjskiego filozofa dzieł. Umożliwia to szybsze dotarcie do wspomnianych pozycji i lepszą konfrontację poszczególnych twierdzeń. Swoistym brakiem jest natomiast nieobecność bibliografii.

Zrozumieć nowożytną społeczność polityczną i siebie jako jej członka – to chyba zasadniczy cel, który postawił sobie Ch. Taylor w zaprezentowanej wyżej publikacji. Odwołał się on przy tym do pewnych wyobrażeń, które przez pewien czas kształtowały sposób myślenia i życia ludzi, a następnie zostały ujęte w ramach teorii. Artykulacja sprzyja zawsze lepszemu rozumieniu danej kwestii. Dotyczy to również życia społecznego, zwłaszcza tak zmagmatwanego, jak to nowożytne. Taylor pokonuje jednak dzielnie liczne trudności i kreśli przed nami obraz państwa nowożytnego jako bezosobowego systemu politycznego znaczonego indywidualizmem jednostek, opartego na ich umowie, posiadającego rozbudowaną sferą publiczną i gospodarczo-ekonomiczną, podmiotowe i przedmiotowe struktury, odartego z religii i metafizy-

ki. Podkreśla jego zalety, wskazuje na braki i zagrożenia, ale wydaje się, że zachęca też do zaangażowania na jego rzecz i odpowiedzialnego kształtowania.

KAROL JASIŃSKI

Tadeusz Buksiński, *Etyka ewangeliczna*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 2011, ss. 245.

Książek, rozpraw i artykułów poświęconych nauce moralnej Nowego Testamentu, Ewangelii czy etosowi głoszonemu przez Jezusa nie brakuje, aczkolwiek problem etosu, moralności jest w nich umieszczany w szerokim kontekście teologicznym, rozsadzającym ramy nawet szeroko pojętej etyki filozoficznej. Warto w tym kontekście wspomnieć klasyczne już dziś książki Rudolfa Schneckenburga, Karla H. Schelkle czy Joachima Gnilki. Autorzy wspomnianych opracowań i monografii unikają terminu etyka, zastępując go „etosem”, „nauką moralną” etc., co ma swoje racje, do których przyjdzie nam jeszcze wkrótce powrócić. Uwagi powyższe odnoszą się nie tylko do piśmiennictwa języka niemieckiego, francuskiego czy angielskiego, ale i naszego rodzimego rynku wydawniczego (przykładem książka Michała Wojciechowskiego pt. *Etyka Biblii*, Kraków 2009). Opracowania o etosie ewangelicznym pisane przez biblistów, egzegetów, moralistów, teologów, filozofów i etyków, przez chrześcijan i agnostyków, wątpiących i głęboko wierzących, ateistów, wyznawców innych religii etc. wydobywają różne

wątki etyczne, naświetlają moralność ewangeliczną różnymi światłami i z różnych punktów odniesienia, z różnego *Sitz im Leben*, żeby posłużyć się znanyim określeniem z zakresu krytyki biblijnej. Książka Tadeusza Buksińskiego, poznańskiego filozofa, wpisuje się zatem w wyjątkowo bogatą już literaturę przedmiotu, spośród której wiele pozycji zasługuje na szacowne, ale i zasłużone określenie jako klasyczne. Autor opiniowanej pozycji świadomie jednak rezygnuje – w przytłaczającej części swego opracowania – z wykorzystania choćby cząstki tego dorobku i pisząc swą książkę, pozostaje niejako sam na sam z tekstem Ewangelii, abstrahując generalnie od kwestii soterycznych, dogmatycznych czy kerygmatycznych, choć dopuszcza je momentami do głosu, szczególnie w końcowych partiach swej książki. Pozwala mu to spojrzeć na badane kwestie niejako świeżym okiem, nieuzbrojonym w kakofoniczny czasem głos teorii i cudzych interpretacji i przefiltrować je wyłącznie poprzez pryzmat własnych przedzałożeń i własnej świadomości nie tylko moralnej, ale i etycznej, filozoficznej czy metodologicznej. Podejście takie daje duże pole wolności badawczej i analitycznej, ale niesie ze sobą także duże ryzyko, rodzi dość niepokojące w swym zasadnym radykalizmie pytania o jego dopuszczalność i sensowność oraz stawia przed autorem duże wymagania warsztatowe. Odwaga Tadeusza Buksińskiego w tym zakresie zasługuje na wstępny podziw czytelnika, tym bardziej, że – antycypując dalszy ciąg niniejszej recenzji – przedstawione w książce analizy ukazują sensowność wybranej strategii badawczej i *eo ipso* dokonują jej

przekonywającego usprawiedliwienia. Książka jest dojrzałym i interesującym opracowaniem etyki ewangelicznej, będąc owocem spotkania jej autora z tekstem Ewangelii.

Autor recenzowanej książki, abstrahując od kwestii egzegetycznych, biblijnych, dogmatycznych czy – w szerokim tego słowa znaczeniu – historycznych, niejako programowo zostawia całkowicie poza obszarem swego zainteresowania takie doniosłe kwestie, jak problem Jezusa historycznego i Chrystusa wiary, teologicznego charakteru czterech Ewangelii i ich specyfikacji, problemy interpretacji tekstu i hermeneutyki biblijnej, zagadnienie *ipsissima verba Iesu* etc. Czyż jednak takie branie w nawias wiedzy biblijnej, egzegetycznej jest zasadne, w jakikolwiek sposób twórcze? „Ucho igielne” w takiej perspektywie, dla przykładu, będzie rozumiane literalnie, a nie w sensie zrozumiałym dla ówczesnych Żydów, czyli jako jedna z bardzo wąskich bram, prowadzących do Jerozolimy, co dość radykalnie zmienia interpretację wspomnianej perykopy. Autor najwyraźniej jednak wierzy, że można całą tę wiedzę wypracowywaną przez wieki wziąć w generalny nawias i analizując bez wyposażenia warsztatowego teksty Ewangelii, wydobyć kształt etyki, nauki moralnej w nich zawartej. Zakłada też, że można przesłanie moralne Jezusa analizować w kategoriach metaetycznych i z wykorzystaniem instrumentarium z zakresu etyki filozoficznej i normatywnej. Autor, zgodnie zresztą z deklaracją wyrażoną we wstępie do swej książki, stara się nie przywoływać poglądów filozofów nawiązujących wprost lub nie wprost do etyki

głoszonej przez Jezusa czy klasycznych teorii etycznych. Robi pewne wyjątki, dla przykładu dla Arystotelesa czy Kanta i kilku współczesnych myślicieli (np. Jürgena Habermasa) oraz pewnych koncepcji z zakresu etyki czy filozofii społecznej i politycznej. Generalnie jednak stara się – przynajmniej w pierwszych partiach opracowania – wyłączyć wszystko, co nie ma bezpośredniej legitymizacji w tekście Ewangelii. W tym sensie postępuje niczym wytrawny fenomenolog, posługujący się husserlowską procedurą *epoché*. To dość ryzykowne w punkcie wyjścia zamierzenie, ryzykowne głównie w kontekście podjętej problematyki, przynosi jednak interesujący owoc w postaci omawianej książki, która zawiera zwartą, koherentną koncepcję, zawierającą agatyczne odczytanie nauczania i misji Jezusa.

Książka składa się z pięciu rozdziałów, wstępu oraz podsumowującego, syntetycznego zakończenia. We wstępie zostały naświetlone generalne rudymenty metodologiczne książki. Czytelnik przystępuje zatem do lektury ze wstępnym uświadomieniem sobie podejścia autora do omawianych spraw, z jasnością co do wewnętrznej teleologii książki oraz ze świadomością blasków i cieni warsztatowych założeń oraz eksplanacyjnych i poznawczych strategii. Autor sam ma tę świadomość i dzieli się z nią z czytelnikiem. Rozdział pierwszy („Sprawiedliwość ewangeliczna”) jest próbą nakreślenia rudymentów etyki (także metaetyki) Jezusowej i znalezienia klucza do jej rozumienia. Znajdujemy w nim ciekawą globalną interpretację etyki Jezusowej jako etyki dobra i sprawiedliwości (a nie miłości czy miłosierdzia, jak naj-

częściej jest przedstawiana w literaturze przedmiotu), tworzącej normy sprawiedliwego życia. Nauczanie moralne Jezusa, jak stwierdza autor, wykraczało poza czystą normatywność, sięgając metafizycznych (dodać warto: i eschatycznych) podstaw obowiązywalności norm i reguł etycznych. Rozdział drugi („Jezus wobec polityki”) zawiera interpretację stosunku Jezusa do sfery politycznej, co jest interesujące tak z powodów historycznych (mesjańskich wyobrażeń Żydów), jak i współczesnych (nieprzemijającego problemu: chrześcijanie a polityka). Otwierają go interesujące uwagi autora, dotyczące roli politycznej Kościołów. Tezy o stosunku Jezusa do polityki jako takiej, do sfery i zjawiska polityczności są postawione chyba zbyt radykalnie, a tezy dotyczące partycypacji chrześcijan w sferze politycznej poprzez swą migotliwość tracą jasność i określoność. Za bardzo interesujące należy uznać analizy polityka-antypolityka (choć wydaje się, że w odniesieniu do wielu omawianych tu kwestii można by użyć pojęcia metapolityka). W rozdziale trzecim („Dobra amoralne i moralne”) dokonano analizy różnych typów i rodzajów dobra i zła, moralnego charakteru dóbr naturalnych i społecznych etc. Rozdział czwarty („Moralne wybory i ich uwarunkowania”) analizuje problemy wolności, przede wszystkim wewnętrznej, jej uwarunkowań oraz zakresu podmiotowego funkcjonowania. Autor dopuszcza tu do głosu m.in. św. Augustyna czy św. Tomasza z Akwinu, dyskutując problemy aretologii i agatologii w kontekście etyki ewangelicznej. Podkreśla, a trudno się z tym nie zgodzić, że Jezus walczył nie o zmianę tej czy innej

normy moralnej, lecz o nową świadomość etyczną, o radykalną zmianę całej perspektywy moralnej. Rozdział piąty („Dobro dobra”) zawiera bardzo interesujące analizy relacji dobro-zło, transcendentnych uwarunkowań opcji człowieka za dobrem i złem, problemu wolności człowieka w kontekście istnienia i działania mocy nadnaturalnych, zagadnienia wielopoziomowości sensu ludzkich wyborów i działań, paradoksalności dobra moralnego etc. Tu pojawia się oryginalna – choć bardzo dyskusyjna i teologicznie ryzykowna – teza, że śmierć Chrystusa zmasała grzechy popełnione przez ludzi mimowolnie, nieświadomie, w stanie poważnego ograniczenia ich wolności. Generalnie w odniesieniu do całości książki należy stwierdzić, że zastosowana strategia badawcza umożliwiła wypracowanie i postawienie wielu interesujących i oryginalnych tez i wniosków oraz zbudowanie ciekawej i inspirującej całości za pomocą metodologicznie „ubogich środków”.

Część tez ogólnych i szczegółowych budzi wątpliwości, sprzeciw, część zachęca do pogłębionych przemyśleń i szerokich dyskusji. Te ostatnie pomijamy, jako że nie jest zadaniem tej krótkiej recenzji przeprowadzanie szczegółowych dyskusji rozlicznych zagadnień, a odnotowanie faktu, że prowokuje ona do takich dyskusji, jest uznaniem pozytywnej strony omawianej publikacji. Postawmy jednak kilka pytań powstałych na gruncie wątpliwości czy sprzeciwów. Czy rzeczywiście uprawnione jest stwierdzenie, że Jezus nie przestrzegał prawa Mojżeszowego? Ten skrót myślowy wymaga choćby krótkiego doprecyzowania (o stosunku Je-

zusa do Tory, por. np. J. Gnilka, *Jezus z Nazaretu*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005, s. 279-296; tam też bibliografia problemu). Zresztą dalej autor sam łagodzi powyższe stwierdzenie. Czy teza o charakterze prawa w Starym Testamencie nie jest zbyt śmiała? Czyż nie należałoby jego drobiazgowych unormowań traktować jako klasycznego tabu z wszystkimi tego konsekwencjami? Czy dobro i sprawiedliwość jest rzeczywiście lepszym kluczem do zrozumienia etyki ewangelicznej niż tradycyjna interpretacja oparta na miłości-agape? Teza o relatywizmie etyki Jezusowej domaga się precyzacji, kontekst zbyt słabo to określa, a termin „relatywizm” jest w etyce i aksjologii bardzo rozmyty i silnie nacechowany ocennie. Określenie deontologizmu etycznego przez autora budzi pewne wątpliwości. Z jednej strony mówi on o „geniuszach etycznych”, stanowiących normy i będących – jak należy domniemywać – legitymizatorami tych norm, a z drugiej czytamy, że ich nauczanie jest zakotwiczone w obiektywnym świecie norm (czyli zastanym przez geniuszy etycznych). Gdzie zatem tkwi źródło moralności? W akcie stanowienia czy odczytania obiektywnego porządku moralnego przez geniusza etycznego? Tworzy to napięcie i powoduje niespójność deontologizmu jako historycznie dość dobrze określonego kierunku etycznego i stanowiska w sprawie *norma moralitatis*. Przedstawiona w książce ogólna tendencja etyki żydowskiej jest dość karykaturalna i zgodna raczej z pewnymi jej nurtami, a nie całością jako taką (por. opracowania Byrona L. Sherwina czy Abrahama Joshuy Heschela). Nauczanie proroków

biblijnych wszak wprowadza doń wątki radykalnie inne niż przedstawione przez autora opiniowanej książki. Trzeba wszak pamiętać, że religijne prawo miłości Boga i bliźniego istniało w judaizmie biblijnym mniej więcej tysiąc lat przed Jezusem, a zatem nie jest ono przykazaniem nowym, oryginalnie chrześcijańskim. Oryginalność zaczyna się wraz z jego absolutyzacją przez Jezusa, z rozszerzeniem na wrogów, nieprzyjaciół. Warto zresztą zadać pytanie, czy nerwem nauczania Jezusa była etyka, normatywność moralna? Czy istotą Jego misji była chęć zmiany etosu rozumianego jako system panujących i przyjmowanych norm, wartości, ideałów moralnych? Czy Jego głoszenie królowania Boga nie stawia wręcz etyki w radykalnie nowym – w odniesieniu do tradycji starotestamentalnej z jednej strony, a filozoficznej z drugiej – świetle? Autor w jakimś stopniu się z tym zgadza, pisząc o nowej etyce Jezusa, z drugiej przyjmuje jednak, że mieści się ona w paradygmacie etyki jako takiej i że nauka moralna Jezusa daje się analizować w kategoriach etycznych. Czy Jezus rzeczywiście głosił zapowiedź szczęścia wiecznego jako „zapłaty” za zasługi moralne człowieka, wprowadzając zasadę symetrii: zasługi-nagroda/kara? To tylko część pytań, które w trakcie lektury recenzowanej książki niepokoją, budzą czasem sprzeciw, a czasem niedosyt u czytelnika. Zresztą trzeba podkreślić, że autor ma świadomość kontrowersyjności wielu swych tez, jest też świadomy wybiórczości swych analiz w kontekście całościowego nauczania Jezusa. Trzeba podkreślić, że zaproponował on interesujące i oryginalne – bo nie teologicz-

ne, egzegetyczne czy historyczne – odczytanie moralnego przesłania Jezusa z Nazaretu. Etyka ewangeliczna została przedstawiona w omawianej książce uniwersalistycznie, jako nauka moralności adresowana do ludzi dobrej woli, a nie tylko wierzących chrześcijan. To ważna zaleta książki.

W konkluzji należy stwierdzić, że czytelnik otrzymał interesujące opracowanie, zawierające ciekawe i oryginalne przemyślenia, pobudzające do dyskusji, namysłów, refleksji – tak na zasadzie zgodnego współmyślenia, jak i często silnego sprzeciwu. Autorowi udało się osiągnąć zamierzony cel, a świadomie wybrana opcja „ubogiego” warsztatu naukowego przyniosła interesujące owoce. Wzbogaciła ona piśmiennictwo dotyczące etosu, który kształtował moralne oblicze Europy i wpływa na nie do dnia dzisiejszego – tak na zasadzie afirmacji, jak i radykalnego czasem sprzeciwu. Również ten ostatni jest wszak warunkowany kategoriami wypracowanymi w ramach etyki ewangelicznej.

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Kłamstwo w życiu publicznym, red. Władysław Zuziak, Joanna Mysona Byrska, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2009, ss. 296.

Omawiana książka jest drugim tomem serii *Etyka i życie publiczne* zainicjowanej i realizowanej w Katedrze Etyki na Wydziale Filozoficznym Uni-

wersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Problem kłamstwa w życiu publicznym to temat istotny i bardzo aktualny. Na gruncie polskim zagadnieniem tym wszechstronnie zajmował się w wielu swoich publikacjach nieżyjący już filozof lubelski, Wojciech Chudy. W swej fundamentalnej pracy *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw* (Warszawa 2003) podkreślał, że kłamstwo stanowi wielkie i chyba najbardziej fundamentalne zagrożenie dla życia duchowego człowieka i dla kultury stanowiącej jego życiowy *ethos*. Hannah Arendt, a w Polsce Tadeusz Czeżowski stawiali swego czasu pytanie, czy współczesność sprzyja kłamstwu. Z różnych wszak perspektyw, tak teoretycznych, jak i doświadczenia życiowego, udzielili na to pytanie odpowiedzi zdecydowanie pozytywnej. Stąd waga problemów podniesionych w omawianym tomie.

Recenzowany tu tom składa się z 21 tekstów i jest podzielony na pięć zasadniczych części tematycznych oraz zapis dyskusji panelowej. Wprowadzeniem w całość jest tekst redaktorki tomu, Joanny Mysony Byrskiej, wskazujący na przedmiot i cel przedsięwzięcia oraz zawierający krótkie omówienie tematyki poszczególnych artykułów.

Część pierwszą zatytułowaną „O naturze kłamstwa” otwiera tekst Kazimierza Sosenko o nieco przewrotnym tytule *Usprawiedliwienie kłamstwa*. Autor interesująco pokazuje, że wszelkie próby usprawiedliwienia kłamstwa w obrębie etyki deontologicznej (rozumianej jako etyka norm) powodują przejście na poziom konsekwencjalizmu etycznego. Ważne jest też rozgraniczenie pomię-

dzy usprawiedliwieniem kłamstwa w wypadkach działania dla uchronienia jakiejś wyższej wartości, tzw. działania w dobrej wierze czy kłamstwa obronnego (można odnieść wrażenie, że autor bezdowodowo zakłada, że istnieją wartości wyższe niż prawda), a stwierdzeniem, że kłamstwo bywa dobrem. Autor artykułu nie popada jednak w pułapki uproszczeń i banalizacji. Robert Piechowicz w tekście pt. *Kłamstwo, prawda i...*, konfrontując stanowisko wobec kłamstwa św. Tomasza i św. Augustyna, szuka definicji w paradygmacie semantyki prototypów i wypracowuje interesującą propozycję definicji kłamstwa. To interesujący i oryginalny tekst. Ryszard Moń w studium *Czy Kant dopuściłby pewne dzisiejsze formy kłamstwa?* próbuje konfrontować sztywny formalizm etyczny Kanta ze współczesnymi formami kłamstwa. Tytuł w kontekście etyki Kantowskiej i jego stanowiska wobec kłamstwa wyrażonego choćby w tekście *O domniemanym prawie do kłamstwa z pobudek miłości ludzkiej* (dlaczego autor nie wykorzystuje tego tekstu?) jest swoistą prowokacją intelektualną. Moń przywołuje stanowisko Kanta z jego *Antropologii w ujęciu pragmatycznym*, gdzie królewiecki myśliciel wskazuje na aktorski wymiar życia będący nienagannym oszukiwaniem samego siebie. Dziś te wymiary aktorstwa w różnych przestrzeniach życia społecznego nadmiernie się rozrosły, o czym Kant nie mógł wiedzieć. Które z tych form byłyby dla niego do zaakceptowania? Gdzie kończy się gra, a zaczyna handel moralnością? Odpowiedź na tytułowe pytanie artykułu nie pada, a wiele kwestii się rozmywa.

Niemniej jednak oryginalne podejście do problemu sprawia, że jego lektura może być owocna. Ostatni artykuł części pierwszej autorstwa Piotra Domeckiego (*Deontologia kłamstwa: czego możemy nauczyć się od MacIntyre'a*) podejmuje problem fałszomówstwa i prawdomówności w kontekście filozofii moralnej MacIntyre'a. Wydaje się, że użycie słowa „ambiwalencja prawdomówności” czy „ambiwalencja tkwiąca w prawdomówności” są w artykule Domeckiego za mocne i nieuzasadnione w przeprowadzonych analizach. Czy rzeczywiście prawdomówność jako taka jest naznaczona moralną ambiwalencją? Czy autor zdaje sobie do końca sprawę z takiego postawienia sprawy?

Część druga zatytułowana „Potęga kłamstwa” zawiera trzy teksty. Ewa Podrez (*Czy kompromis polityczny skazany jest na kłamstwo publiczne?*) pyta o aksjologiczne znaczenie kompromisów w warunkach demokracji oraz o źródła i konsekwencje kłamstwa w życiu publicznym. Widzi w kłamstwie wskaźnik rozpadu wszystkich aksjologicznie istotnych więzi społecznych i wspólnotowych. Anna Marek-Bieniasz w tekście o dość mylącym tytule *Kłamstwo w nauce* omawia wybrane nadużycia interpretacyjne dokonywane przez naukowców (głównie Richarda Dawkinsa). Tekst jest dość interesujący, ale niestety generalnie nie na temat!

„Kłamstwo w biznesie i w mediach” to trzecia część recenzowanej książki. Janina Filek w interesującym tekście *Kłamstwo w sferze gospodarczej jako jeden z czynników osłabiających mechanizm wolnorynkowy* omawia pro-

blem tzw. kłamstwa biznesowego i pokazuje jego negatywne skutki gospodarcze takie, jak: osłabienie mechanizmów konkurencji, instytucji umowy, wzrost kosztów transakcyjnych i społecznych oraz ograniczenie wolności. Anna Markiewicz (*Manipulacja i blefowanie czyli skuteczność kłamstwa w biznesie*) analizuje zjawisko blefowania jako elementu gry biznesowej oraz zasady tzw. etyki pokerowej. Autorka wskazuje na potrzebę, a poniekąd i konieczność aksjologii i etyki w ekonomii, przestrzegając przed niebezpieczeństwem tak moralizmu w gospodarce, jak i ekonomizmu. Maria Klobuśicka w artykule w języku słowackim (warto było zadbać o tłumaczenie, polskojęzyczny tytuł i zakończenie dziwnie wyglądają w kontekście słowackiej całości) przedstawia możliwości manipulacji w mass mediach. Autorka analizuje samo pojęcie manipulacji oraz skupia się na omówieniu wielu metod manipulacji we współczesnych mediach. Karolina Woldan-Kośniewska w tekście *Etyka na rynku newsa* dokonuje adekwatnego, jak się wydaje, opisu schematów manipulacji dziennikarskiej. Wskazuje też na brak przygotowania etycznego dziennikarzy. Omawianą część zamyka interesujący tekst Mariusza Makowskiego (*Jeden obraz za kilka słów; pośród nich kilka kłamstw...*), który omawia możliwości manipulowania i kłamania w dziennikarstwie za pomocą obrazu, zdjęć. Obraz kłamie inaczej niż słowo. Autor stara się wskazać na tę osobliwość i ją opisać.

Część czwarta tomu – „Kłamstwo w polityce” – zawiera cztery teksty. Sławomir Drelich (*Usprawiedliwienie*

kłamstwa w realizmie politycznym) dokonuje krytycznej analizy poglądu na kłamstwo realizmu politycznego i wskazuje na niebezpieczeństwa takiego podejścia do problemu relacji etyka-polityka. Antonina Sebesta (*Czy kłamstwo jest nieodłączne od kampanii wyborczej?*) rozpatruje problem kłamstwa w polityce od strony prowadzenia kampanii wyborczej. Tomasz Homa SI (*Zagadnienie kłamstwa w sferze politycznej życia publicznego. Między starożytnością a współczesnością – szkice filozoficzne*) podejmuje problem kłamstwa w polityce, próbując ukazać jego wielowiekowy kontekst. Zadanie wyraźnie postulowane przez tytuł jest niewykonalne w krótkim artykule, ale autorowi udało się – nie bez uproszczeń i karkołomnych skrótów (średniowiecze wypadło z analiz) – nakreślić wspólne mianowniki dla starożytnego i nowożytnego myślenia o tym problemie. Krzysztof Byrski (*Kłamstwo immanentną cechą polityki Omnis homo mendax*) dokonuje krytycznej analizy stanowiska Machiavellego – myślicie-la, którego wpływu na nowożytne rozumienie i praktykowanie polityki nie da się przecenić. Czy maksyma *humanum est mentiri* w polityce staje się prawdą bezwzględną? Autor artykułu widzi w kłamstwie niejako immanentną cechę polityki, uważa bowiem, że żaden z wielkich władców w historii nie był zawsze prawdomówny, a kłamstwo jawi się jako warunek skuteczności. Byrski dowodzi jednak, że współcześni politycy nie biorą pod uwagę celu polityki według Machiavellego – prowadzenia społeczeństw do chwały i wspólnego dobra. Między idealnym księciem a współczesnym systemem partyjnym

zachodzą rozliczne różnice – natomiast oba systemy władzy upodabnia kłamstwo. Szkoda, że autor nie wykorzystał prac wspomnianego na wstępie Wojciecha Chudego – ustrzegłyby go one przed niejednym uproszczeniem problematyki.

Część piątą pt. „Kłamstwo w życiu publicznym” otwiera tekst Krzysztofa Przybyszewskiego poświęcony omówieniu procesu kształtowania się opinii publicznej na temat funkcjonowania kłamstwa użytecznego w życiu publicznym. Tekst sprawnie napisany, natomiast tezy zostały słabo zarysowane, a ujęcie tematu jawi się jako niezbyt oryginalne. Piotr Bartula (*Dyskretny urok tolerancji*) w bardzo uproszczony sposób referuje problem tolerancji, w zasadzie widząc w ideach Locke’a jej jedynie słuszną wykładnię. Ironia właściwa publicystyce mało skutecznie zastąpiła brak solidnej analizy oraz uzasadnień dla karkołomnych czasem tez (np. tej, że tolerancja odnosi się wyłącznie do „grzesznika mającego poczucie winy”). Marta Trębaczewska w tekście zatytułowanym *Tradycja, której nie było* analizuje problem tzw. wymyślenia tradycji tudzież jej modyfikowania ze względu na jakieś doraźne potrzeby. Czy jednak rzecz dotyczy problemu kłamstwa? Autorka, niestety, nie stara się tego pokazać. Jakub Synowiec (*Zakłamanie sfery publicznej w ujęciu Petera Singera*) analizuje postulaty etyki Singera, dotyczące pomocy biednym oraz rezygnacji z antropocentryzmu jako zasadne warunki odkłamywania przestrzeni publicznej. Tekst Justyny Piskorskiej *Prawda i kłamstwo w polityce w ujęciu Hannah Arendt* analizuje w tytułowej kwestii stanowi-

sko jednej z najwybitniejszych reprezentantek współczesnej filozofii polityki, uczeni Heideggera, autorki książki, która do dziś prowokuje do dyskusji, zatytułowanej *Eichmann w Jerozolimie*. Ochrona sfery publicznej przed kłamstwem jawi się w myśli Arendt jako swoisty imperatyw moralny, *conditio sine qua non* istnienia działań politycznych. Zapis dyskusji panelowej zatytułowanej *Obecność kłamstwa w życiu publicznym* jest interesującym zamknięciem omawianego tomu.

Koncepcja książki oraz zamieszczone w nim teksty prezentują się jako interesujący wielogłos w sprawie kłamstwa w życiu publicznym. Zabrakło mi jednak tekstu wprowadzającego, który podjąłby próbę nakreślenia jakiejś „ejdetyki” prawdy. W trakcie lektury miałem też wrażenie, że porządek normatywny dość często miesza się z opisowym, bez zaznaczenia owych przejść. Napięcie wynikające ze stanowiska z jednej strony realizmu etycznego, a z drugiej swoistego regulatywizmu, to pochodna tego problemu. Jednak w tak rozbudowanej pozycji z ponad dwudziestoma autorami trudno tego uniknąć. Redaktorzy skonstruowali bardzo interesującą książkę. Jej naturalnym adresatem są filozofowie i etycy, ale też psychologowie, pedagodzy, socjologowie oraz wszyscy zainteresowani tytułowym problemem – wszak jest on egzystencjalnie ważny dla wszystkich.

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Oblicza natury ludzkiej. Studia i rozprawy, red. Piotr Duchliński, Grzegorz Hołub, Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” i Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, ss. 506.

Natura człowieka jest od wieków przedmiotem namysłu filozofów oraz od ponad 100 lat przedmiotem intensywnych badań w ramach nauk empirycznych. Wypracowane stanowiska krańcowo różnie i często sprzecznie ujmują fundamentalne problemy związane z naturą ludzką. Od twierdzenia o istnieniu „twardej” natury w człowieku, w pełni poznawalnej na drodze spekulacji metafizycznych lub badań empirycznych, po negację istnienia natury (np. u Sartre’a w jego słynnym hasle pierwotności egzystencji względem esencji) lub głoszenie agnostycyzmu w tej materii. Problem ten, mimo wielokrotnych prób unieważnienia go, nieustannie w dziejach myśli ludzkiej powraca i sama ta „nawrotowość” wskazuje na jego wagę teoretyczną i praktyczną. Wszak odpowiedź na pytanie o istnienie i esencję natury człowieka ma ogromną doniosłość dla etyki, przede wszystkim w jej kształtach praktycznych. Potrzeba etyki generowana współcześnie choćby przez rozwój biotechnologii ożywia pytania o naturę człowieka, czyniąc je istotnymi dla wielu rozstrzygnięć normatywnych.

Recenzowany tom rozpraw i studiów zatytułowany *Oblicza natury ludzkiej* wpisuje się w wyżej zarysowaną przestrzeń problemową, próbując zarysować fundamentalne szlaki współczesnej refleksji filozoficznej, i to nie

tylko nad naturą ludzką. Książka zawiera 25 tekstów zgrupowanych w trzech częściach. Całość poprzedza odredakcyjny wstęp Piotra Duchlińskiego, który syntetycznie i interesująco wprowadza w problematykę książki. Część pierwsza („Natura ludzka w wybranych koncepcjach filozoficznych”) zawiera omówienia koncepcji natury człowieka w myśli F. Suareza (S. Ziemiański SI), Mistra Eckharta (P. Augustyniak), w doktrynie wczesnochrześcijańskiej (T. Obolevitsch), w myśli J.J. Rousseau (A. Gielarowski), R. Ingardena (P. Duchliński), K. Wojtyły (I. Mizdrak), M. Rhonheimera (R. Kiełtyka), R. Rorty’ego (A. Markiewicz), P. Ricoeura (R. Grzywacz), F. Fukuyamy (B. Wójcik) i P. Singera (J. Synowiec). Część pierwsza książki prezentuje szereg koncepcji, głównie współczesnych, natury człowieka w sposób – oczywiście stopniowalnie – kompetentny, choć z wielu względów budzi niedosyt w czytelniku. Brakuje tu niewątpliwie tekstu syntetycznego, który byłby próbą systematyzacji rozmaitych doktryn i dałby jakąś „mapę” i przewodnik po całości problematyki związanej z naturą człowieka. Brakuje też rozpraw-omówień szeregu koncepcji newralgicznych dla tematu, jak choćby negacji natury ludzkiej u J.-P. Sartre’a, myślenia o naturze M. Heideggera, E. Levinasa i wielu innych, dużo bardziej doniosłych dla części historycznej aniżeli dla przykładu – zreferowana w części drugiej – koncepcja Kępińskiego, której dość ryzykowną i niezawierającą głębszego uzasadnienia „reklamę” zrobił przed laty Józef Tischner. Jednak oczywiście powyższy zarzut w stosunku do takiej pracy, jak recenzowana, zawsze można postawić.

Część druga („Natura ludzka w naukach szczegółowych”) zawiera teksty omawiające problem natury człowieka w wybranych naukach: pedagogice (A. Salamucha), psychologii (D. Ługowska), socjologii (M. Gruchoła), ewolucjonizmie (A. Świeżyński); prezentację antropologii chrześcijańskiej w kontekście nauk przyrodniczych (M. Słomka) oraz omówienie jednej koncepcji autorskiej: Antoniego Kępińskiego (B. Kolek). Umieszczenie tych ostatnich artykułów w tej części książki budzi pewne wątpliwości – czy rzeczywiście myślenie chrześcijańskie o naturze człowieka ma organiczny związek z naukami szczegółowymi? Ta sama wątpliwość dotyczy koncepcji Kępińskiego – czy lokuje się ona w ramach nauk szczegółowych? Czy samo ustosunkowywanie się do wizji przyrodniczych tudzież myślenie z głębi tych nauk automatycznie czyni je rozważaniami z zakresu nauk szczegółowych? Takie postawienie sprawy jawi się jako efekt dość oczywistego błędu metodologicznego. Rodzi się zatem pytanie, czy nie są to koncepcje filozoficzne właściwe strukturalnie części pierwszej? Brakuje natomiast w tej części omówienia badań nad naturą ludzką podjętych w ramach etologii Konrada Lorenza i humanologii jego uczniów, choćby znanych w Polsce: I. Eibl-Eibesfeldta czy W. Wiclera.

Część trzecia („Natura ludzka w szczegółowych dziedzinach ludzkiej aktywności”) zawiera studia nad naturą człowieka w kontekście konkretnych zjawisk, jak państwowość (J. Mysona Byrska, P. Tarasiewicz), religia (P. Moskal), ciało (A. Karłowska), etyka medyczna i bioetyka (G. Hołub, J. Wol-

ski), etyka środowiskowa (H. Niemiec) oraz technika (J. Brusilo). Zgrupowane w tej części studia i rozprawy są ciekawym dopełnieniem całości tomu i składają do rozlicznych namysłów.

Do tekstów słabych, w sposób niepełny lub śladowo realizujących cele uwyrażnione choćby w tytułach, zaliczyć trzeba artykuły Bogusława Wójcika (*Natura gatunku homo sapiens a koniec człowieczeństwa w ujęciu F. Fukuyamy*) i Agnieszki Salamuchy (*Pojęcie natury ludzkiej w pedagogice*), natomiast za teksty pisane w dość dyskusyjnej poetyce i stawiające tezy słabo uzasadnione tudzież o zawartości różnej, niż sugeruje to tytuł, uznaje rozprawę Danuty Ługowskiej. Tekst Wójcika jest zbyt skrótowy i słabo uzasadnia mocno polemiczne wobec Fukuyamy tezy. Optymizm autora względem „doskonalenia” natury ludzkiej jest nieco naiwny, a lęki Fukuyamy potraktowane zostały wręcz jak neurotyczne objawy niechęci amerykańskiego uczonego do biotechnologii. To zbyt łatwe i naiwne podejście do skomplikowanej materii problemu. Tekst Salamuchy wymagałby rozszerzenia i sprecyzowania licznych pojęć, by można go uznać za zadowalające opracowanie problemu natury człowieka w pedagogice. Autorka dokonuje syntezy zbyt skrótowej i miejscami niedbałej. Warto by dokonać omówienia tematu na podstawie szerokiego spektrum nurtów we współczesnej pedagogice, i to przy odwołaniu do szerszej literatury przedmiotu. Teza o „niekryterialności” natury w pedagogice jest bardzo słabo uzasadniona i autorka zbyt szybko ją stawia, nie do końca chyba zdając sobie sprawę z takiego posunięcia. Tekst

Danuty Ługowskiej (*Natura człowieka a psychologia*) wymagałby podtytułu zawężającego nieco pole rozważań faktycznie przedstawionych w tekście. Ługowska referuje temat dość kompetentnie, jednak wątpliwości budzi choćby typologia natury w filozofii (co to np. znaczy pojęcie natury pochodzące z antropologii filozoficznej?). Zamiast referować, wątpliwą w dodatku, typologię według kierunków filozoficznych, lepiej byłoby przedstawić typologię „merytoryczną” dokonaną ze względu na różne znaczenia „natury człowieka” w filozofii (np. metafizyczne, biologiczne, przyrodnicze, sapiencjalne, integralne etc.). Łatwiej wtedy byłoby pokazać ich funkcjonowanie w psychologii w rozmaitych jej kierunkach i odcieniach badawczych. Niemniej jednak tekst jest interesujący i wskazuje na ciekawe przestrzenie funkcjonowania „natury człowieka” we współczesnej psychologii.

Podsumowując, należy podkreślić, że redaktorzy książki przygotowali tom bardzo interesujący, gęsty problemowo, skłaniający do stawiania pytań oraz intelektualnych poszukiwań. Większość tekstów napisanych jest językiem komunikatywnym, co czyni książkę lekturą pożyteczną dla szerokich kręgów czytelników. Dobrze, że redaktorzy zapowiadają kolejne tomy oscylujące wokół tej problematyki. To książka ważna nie tylko dla filozofów, ale także dla przedstawicieli empirycznych nauk o człowieku, a także wszystkich, dla których pytania o człowieka są – a ze względów oczywistych są chyba dla wszystkich – ważne i znaczące.

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Robert Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenia nowożytności*, tłum. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, ss. 339.

Prace niemieckiego filozofa, Roberta Spaemanna, ucznia Joachima Rittera, ostatnimi laty cieszą się w Polsce pewną popularnością. Obok wydanego w 1996 roku, kluczowego dla myśli Spaemanna, zbioru esejów *Szczęście a życzliwość* w następnych latach pojawiły się kolejne polskie tłumaczenia¹. Ostatnia w tym gronie jest *Odwieczna pogłoska*, której oryginał powstał w 2007 roku². We wstępie do przełożonej przez siebie książki Jarosław Merecki przedstawia ją jako próbę odpowiedzi na pytanie o istotę religii, wiary czy też adekwatność dowodów istnienia Boga. Można książkę tak odczytywać i zapewne jest to zgodne z intencją samego Spaemanna. Praca składa się z 11 rozdziałów, choć lepiej byłoby powiedzieć z 11 osobnych rozważań. Tematami są zarówno tytułowa pogłoska o istnieniu Boga związana z możliwością dowodzenia Jego istnienia, jak

¹ *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1996; *Podstawowe pojęcia moralne*, tłum. J. Merecki, P. Mikulska, Lublin 2000; *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, tłum. J. Merecki SDS, seria: Terminus, Warszawa 2001; *Granice*, tłum. J. Merecki SDS, seria: Terminus, Warszawa 2006; R. Spaemann, R. Löwe, *Cele naturalne. Dzieje i ponowne odkrycie myślenia teleologicznego*, tłum. A. Półtawski, seria: Terminus, Warszawa 2008.

² R. Spaemann, *Das unsterbliche Gerücht. Die Fragen nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007.

i: problem funkcjonalnego traktowania religii, grzech pierworodny, tożsamość religijna, stosunek religii i prawdy faktycznej, chrześcijańskie spojrzenie na cierpienie, problem relacji religii uniwersalistycznych do swoich misji czy wreszcie uwagi o obecnym stanie chrześcijaństwa. Tematyka jest więc rozległa. Jednakże traktowana z perspektywy filozoficznej w głównym rdzeniu dotyka problemu napięcia i konsekwencji różnych sposobów rozumienia tego, co przygodne, i tego, co konieczne. Temat ten pojawia się w pracy Spaemanna w różnych odsłonach. Autor ujawnia go na przykład w napięciu między naukami humanistycznymi a empirycznymi, kiedy wspomina podjętą przez Leibniza próbę wyjaśnienia możliwości ruchu. Pokazuje go też we współczesnej debacie na temat inteligentnego projektu. Dualizm przygodne-konieczne widać przede wszystkim w rozbiciu obrazu świata na dwie perspektywy: nauk humanistycznych i przyrodniczych. Zdaniem Spaemanna, nie da się owego dualizmu przezwyciężyć ani przez zredukowanie jednej perspektywy do drugiej, ani przez pominięcie którejś z nich. Na przykład ukazanie biologicznej genezy procesów mentalnych nie oznacza ich całkowitego wyjaśnienia. Zauważenie, że nietoperz odczuwa głód, nie jest tym samym, co odczucie głodu przez nietoperza³. Spaemann proponuje raczej widzieć rzeczywistość w sposób zintegrowany, nienegujący żadnej z perspektyw.

³ R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska. Pytanie o Boga i złudzenia nowożytności*, tłum. J. Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2009, s. 65nn.

Główny nurt rozważań, między koniecznością a przygodnością, staje się w książce Spaemanna na tyle istotny, że określa nawet naturę filozofii. Otóż, nie jest ona nauką humanistyczną ani też empiryczną. Zdaniem Spaemanna, próbuje ona zrozumieć podstawy owego dualizmu, rozdarcia między koniecznością a przygodnością.

W tym kontekście autor omawia też takie zagadnienia, jak relacje między nauką chrześcijańską a filozofią nowożytną czy funkcjonalne uzasadnienie religii. Filozofia średniowieczna starała się poruszać wokół tego, co konieczne, możliwe i niemożliwe. Omijała jednak przygodność życia ludzkiego. Na przykład raczej nie interesowała się sposobami na szczęśliwe życie. Sytuację zmienia wygrana nominalizmu w sporze o uniwersalia. Z czasem przygodność wypiera konieczność nawet z filozofii. Zamiast mówić o prawdzie religii jako czymś koniecznym i niezależnym, filozofia zastępuje ją geograficznym uwarunkowaniem wyznawania religii⁴. Jedną z ciekawszych myśli, co częste w omawianej pracy, idąca wbrew obiegowym opiniom filozoficznym stwierdza, że filozofia średniowieczna broniła się przed zbytnim mariażem z chrześcijaństwem. Dopiero nowożytna filozofia wchłania problematykę chrześcijańską⁵. Spaemann zauważa, że jest to pewne uproszczenie, ale nawet jako takie brzmi ciekawie.

Krytykując łączenie teologii i religii z ideą przygodności, autor *Odwiecznej pogłoski* przestrzega przed funkcjonalistycznym pojmowaniem religii. Funk-

cjonalizm jest konsekwencją współczesnego traktowania religii jako odpowiedzi na przygodność ludzkiej egzystencji. Tymczasem funkcjonalne tłumaczenie religii jest wynikiem nieporozumienia. Przygodność jako idea wykorzystywana w opisie świata pojawia się według Spaemanna dopiero dzięki filozofii religii monoteistycznych. Stworzenie świata jako akt woli boskiej nie jest czynem koniecznym, ale niezdeteminowanym, wolnym, a zatem przygodnym. Dlatego, zdaniem Spaemanna, traktowanie religii jako tylko antidotum na przygodność, na przykład na śmierć czy cierpienie, jest o tyle chybione, że religie monoteistyczne ową przygodność zakładają jako coś oczywistego⁶.

Przygodność różnicuje też naukę i religię. „Religię – jak stwierdza autor – charakteryzuje dążenie do detrywializacji, naukę dążenie do trywializacji. Nauka odnosi przygodne fakty do praw i warunków wyjściowych, które ze swej strony są również przygodne; w tym sensie naukowa trywializacja nigdy się nie kończy – nigdy nie dochodzi do punktu, w którym faktyczny świat wprowadzony jest tylko z praw”⁷. Tymczasem religie, na przykład buddyzm i chrześcijaństwo, owej przygodności nie odsuwają, ale wzmacniają i wystawiają człowieka zarówno na zdziwienie, jak i skargę.

W tym szerszym kontekście autor rozważa różne zagadnienia szczegółowe, m.in. ujęcia grzechu pierwotnego. Trudności z pojmowaniem istoty pojęcia *peccatum originale* widzi Spa-

⁴ Tamże, 89-90.

⁵ Tamże, 87-88.

⁶ Tamże, s. 23, 113nn.

⁷ Tamże, s. 208.

emann w dominujących obecnie w kulturze empiryzmie i naturalizmie. Temu ostatniemu myśl chrześcijańska musi się przeciwstawić, gdyż inaczej zgubi istotne elementy swojej treści. Jednym z poruszanych wątków jest związek koncepcji grzechu pierwotnego z ludzką wolnością. Przywołana zostaje tutaj myśl Tomasza z Akwinu, zgodnie z którą moralność człowieka w raju nie wynikała z nakazów, lecz była wyrazem jego natury. Natomiast zakaz spożywania z drzewa poznania dobra i zła był po to, „aby człowiek w jednej jedynej sytuacji czynił coś tylko dlatego, że tak nakazał Bóg”⁸. Miał on pokazywać wolę Boga, Jego charakter osobowy, że liczą się nie tylko prawa logiki i rozumność praw natury, które Stwórca sam szanować musi, ale liczy się też to, co jest wynikiem jedynie Bożej woli. Uszanowanie tejże miało równocześnie zagwarantować człowiekowi możliwość zrobienia czegoś, co jest poza racjonalnością, co ją przekracza, co pozwala doświadczyć wolności nie w łamaniu, ale w zachowaniu zakazu. W kontraście do poglądu Akwinaty stoi, jako jedno ze stadiów przekształcenia idei grzechu pierwotnego, myśl J.J. Rousseau. Zgodnie z nią grzech pierwotny, jako wynik porzucenia stanu natury i wejścia w relacje społeczne, jest nieuniknionym etapem zdobywania wolności i stawania się człowiekiem⁹. Również w tych analizach Spaemann próbuje wyzwolić myśl teologiczną z jej współczesnego flirtu z przygodnością. Zdaniem Spaemanna, *peccatum originale* nie można nie tyl-

ko dowieść, ale również nie da się jemu „przyporządkować adekwatnego doświadczenia”¹⁰. Nauka ta jest tajemnicą w najgłębszym tego słowa znaczeniu. Gdyby grzech pierwotny sprowadzić do jakiejś formy przygodności, stałby się podatny na ujęcie funkcjonalne. Pogląd ten wydaje się interesujący z punktu widzenia oddzielenia teologii od ujęć empirycznych czy funkcjonalnych. Z drugiej jednak strony oddzielenie nauki o grzechu pierwotnym od doświadczanej kondycji ludzkiej staje się nieco abstrakcyjne i podatne na odrzucenie jako teoria niepoparta doświadczeniem. Spaemann stwierdza, co prawda, że bezpośrednio doświadczamy skutków ludzkiej winy, ale „nie doświadczamy tak absolutnego wymiaru naszych przewinień, a co za tym idzie, również absolutnego wymiaru przebaczenia”¹¹. Do przyjęcia idei grzechu pierwotnego potrzebna jest wiara. Tę z kolei autor *Odwiecznej pogłoski* traktuje jako odpowiedź na stały brak doświadczenia w czasie ziemskiej pielgrzymki. Wiara w dodatku nie znosi owego braku¹². Spaemann jednoznacznie krytykuje modne obecnie próby łączenia wiary religijnej z doświadczeniem jako nieuprawnione łączenie wiary z przygodnością.

Podobnie szczegółowym zagadnieniem jest problem kryterium moralnej oceny czynu. Zdaniem Spaemanna, niektóre chrześcijańskie autorytety i uczeni moralisci zbyt łatwo przyjmują, że kryterium oceny czynu są konsekwencje owych czynów. Skutki jednak są elementem zmiennym, przygodnym.

⁸ Tamże, s. 249.

⁹ Tamże, s. 247nn.

¹⁰ Tamże, s. 232.

¹¹ Tamże, s. 233.

¹² Tamże.

Kryterium powinno być niezależne od elementów zmiennych i osadzone na wierności przykazaniom pojmowanym jako stałe punkty odniesienia¹³.

Innym ciekawym wątkiem jest interpretacja brzytwy Ockhama, o której wypowiada się Spaemann w części zatytułowanej „Pochodzenie i inteligent design”. Stwierdza, że zgodnie z brzytwą Ockhama wyjaśnienie przyrody przez zdarzenia przypadkowe może okazać się mniej zrozumiałe niż za pomocą idei celowości¹⁴.

Pośród wielu cennych i inspirujących fragmentów rozważań znaleźć można próbę łączenia zagadnień filozoficznych z religijnymi w jedną całość. Przykładem jest choćby przywołanie wczesnochrześcijańskiego pojmowania miłości Boga jako radości z powodu Jego istnienia. Pogląd ten jest bliski słowom Bernarda z Clairvaux. Zapytany, dlaczego kocha, miał odpowiedzieć: „*Amo quia amo, Amo ut amem*” (Kocham, bo kocham – kocham, by kochać)¹⁵. Nie chodzi tu o pojmowanie wiary i miłości funkcjonalnie jako przyjmowanych przez ludzi postaw, które mają zapewnić szczęśliwe życie. Chodzi raczej o coś z gruntu przeciwnego. Przyjmuje się je dlatego, że są czymś bezwarunkowym, że po prostu są możliwe. Tak rozumiana miłość okazuje się według Spaemanna istotnym elementem radzenia sobie z przygodnością, której doświadczamy i o której mówi filozofia. Jak pisze: „Najwyższą formą potrzeby radzenia sobie z przy-

godnością jest potrzeba okazania wdzięczności. Ateizm nie ma tu nic do zaproponowania, gdyż likwidacja przygodności jest tu równoznaczna z likwidacją szczęścia, które polega na tym, że można komuś dziękować”¹⁶.

Można jednak odnieść wrażenie, że pewne tradycjonalistyczne przekonania autora *Odwiecznej pogłoski* skłaniają go ku dosyć kontrowersyjnym twierdzeniom. Tak jest w wypadku traktowania pary rajskich rodziców jako faktycznie, historycznie jednej pary. Profesor Spaemann w tym kontekście wzmiankuje badania genetyczne, mające raczej potwierdzać powyższe twierdzenia¹⁷. Trudno się z takimi poglądami jednoznacznie zgodzić, biorąc pod uwagę argumentacje przemawiające za traktowaniem opisu stworzenia i raju raczej jako pewnej konwencji literackiej, a nie jako wydarzenia, którego literacki zapis jest zgodny ze stanem faktycznym, nie tylko z naturą duchową czy moralną, ale i wręcz empiryczną.

Trudno też do końca zrozumieć, co znaczy postulowane oddzielenie wiary religijnej od doświadczenia. Czy ma to być zawieszenie orzekania o prawdziwości własnych doświadczeń wewnętrznych związanych z praktykami religijnymi? Czy może ograniczenie przywoływania doświadczenia jako argumentu w dyspucie z naturalizmem czy empiryzmem? Jest to o tyle trudne, że to, do czego odwołuje się myśl chrześcijańska, czyli Pismo Święte,

¹³ Tamże, s. 32.

¹⁴ Tamże, s. 72-73.

¹⁵ M. Zięba, M. Ziolo, *Lekarstwo życia*, W drodze, Poznań 2002, s. 16.

¹⁶ R. Spaemann, *Odwieczna pogłoska*, s. 27-28.

¹⁷ Tamże, s. 239-241.

opowiada przede wszystkim o doświadczeniu Boga. Z tej perspektywy zresztą większość wierzących cierpi faktycznie raczej na brak takowego doświadczenia niż na jego nadmiar.

W wypadku rozważań na temat przygodności w nauce i religii trudno też wyraźnie wskazać uzasadnienie, dlaczego religijna odpowiedź na przygodność jest lepsza od naukowej. Bez uzasadnienia, że trywializować można jedynie coś, co nie jest tylko *le sentiment de l'absurde* i że oprócz przygodności jest ludziom dostępna też konieczność, uwagi Spaemanna sprawiają wrażenie nie do końca przekonujących.

Z paroma wątkami myśli Spaemanna można, jak widać, polemizować. Nie zmienia to jednak faktu, że książka ta warta jest polecenia. Lektura jest wymagająca, gdyż wiele fragmentów zawiera spore zagęszczenie myśli, których tropienie i zrozumienie okazuje się jednak bardzo owocne.

Lekturę ułatwiają indeksy nazwisk i rzeczowy. Doskonałym pomysłem okazał się też słowniczek terminologiczny. Lekturę utrudnia natomiast brak tłumaczeń cytatów obcojęzycznych, zwłaszcza łacińskich.

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

*Osoba i jej relacje***TOM 1, 2004****MAREK JĘDRASZEWSKI**

Jak należy rozumieć pojęcie „filozofia chrześcijańska”

ANTONI SIEMIANOWSKI

W stronę ontologii osoby

JAN GRZESZCZAK*Ens minimum, scilicet relatio*. Relacja i jej miejsce w metafizyce
św. Tomasza z Akwinu**KATARZYNA DZIKOWSKA**

Osobotwórczy wymiar relacji w filozofii Martina Bubera

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Człowiek w odniesieniach. Wokół koncepcji Martina Heideggera

ANDRZEJ LATOŃ

Osoba jako byt relacyjny w ujęciu Gabriela Marcela

WALDEMAR KMIECIKOWSKI

Ingardenowska koncepcja osoby

RAFAL SERGIUSZ NIZIŃSKI

Zagadnienie osoby w procesualnej filozofii Charlesa Hartshorne'a

MAREK JĘDRASZEWSKI

Emmanuel Levinas: osoba jako monada i jej relacje

ANDRZEJ LATOŃ

Relacyjność osoby w ujęciu Paula Ricoeura

RAFAL RYBACKIOsoba ludzka – jej bytowa podmiotowość i uczestnictwo
w antropologii kardynała Karola Wojtyły**ZBIGNIEW NIKODEM BRZÓZY**

Osoba i więzi rodzicielskie w problematyce sztucznej prokreacji

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Osoba i czas

TOM 2, 2005

ANTONI SIEMIANOWSKI

Istota człowieka jako osoby. Próba syntezy

KATARZYNA DZIKOWSKA

Być i stawać się. Osoba ludzka według zasady dialogicznej Martina Bubera

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Być osobą – być osobowością.

Uwagi na marginesie koncepcji Dietricha von Hildebranda

WALDEMAR KMIECIKOWSKI

Ingardenowska koncepcja czasu i osoby drogą do nieobecnego Boga

TADEUSZ F. JANKA

Zagadnienie osoby w ujęciu Viktora Emila Frankla

MAREK JĘDRASZEWSKI

Początek istnienia osoby według Emmanuela Lévinasa

ANDRZEJ LATOŃ

Osoba i pragnienie uznania według Paula Ricoeura i Axela Honnetha

RAFAL GRABOWSKI

Człowiek wobec czasowych uwarunkowań życia w filozofii Juliána Marías

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

Osoba jako nietykalność metafizyczna.

Józefa Tischnera religijna metafizyka dramatu

MAREK SZULAKIEWICZ

Osoba i chrześcijaństwo w okresie dehellenizacji współczesnej kultury

RAFAL SERGIUSZ NIZIŃSKI

Zjednoczenie z Bogiem jako moment pełnego narodzenia osoby ludzkiej

ZBIGNIEW NIKODEM BRZOZY

Osoba – symbole, czas i przestrzeń

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Transcendencja i odpowiedzialność.
W stulecie urodzin Emmanuela Levinasa (1906-1995)
TOM 3, 2006

MAREK JĘDRASZEWSKI

Jak można filozofować po Auschwitz

JAN GRZESZCZAK

Emmanuel Levinas (1906-1995)

KATARZYNA DZIKOWSKA

O spotkaniach Emmanuela Levinasa i Karola Wojtyły

MAREK JĘDRASZEWSKI

W stronę prehistorii Ja.

Korespondencja między Emmanuelem Levinasem a Simonem Decloux

ANTONI SIEMIANOWSKI

W sprawie poszukiwania nowej metafizyki

ANDRZEJ LATOŃ

Levinas i fenomenologia francuska

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Emmanuela Levinasa koncepcja etyki jako filozofii pierwszej

MAREK JĘDRASZEWSKI

Interior intimo meo.

Św. Augustyn i Emmanuel Levinas o Bogu i o człowieku

ANDRZEJ LATOŃ

Świadectwo jako kategoria filozoficzna u Heideggera i Levinasa

KATARZYNA DZIKOWSKA

Znak dany bliźniemu. Emmanuel Levinas czyta Paula Celana

ZBIGNIEW NIKODEM BRZÓZY

Filozofia Emmanuela Levinasa i kilka wątków bioetycznych

JAN GRZESZCZAK

Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa
i opracowań poświęconych jego filozofii

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Wobec Transcendencji

TOM 4, 2007

URSZULA JANUSZEWSKA

Nikołaja Bierdiajewa koncepcja Boga

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Martina Heideggera mówienie o Bogu

KATARZYNA DZIKOWSKA

Wyrazić transcendencję. Emmanuel Levinas
o znaczeniu słowa poetyckiego

TADEUSZ JANKA

Miłość i odpowiedzialność wyrazem transcendencji osoby ludzkiej
w ujęciu Karola Wojtyły

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Johna Hicka hipoteza pluralizmu religijnego jako próba określenia tego,
co transcendentne

WALDEMAR SZCZERBIŃSKI

Rozumienie transcendencji w myśli żydowskiej

RAFAL SERGIUSZ NIZIŃSKI

Ludzkie potrzeby psychiczne a otwartość na wartości

JAN GRZESZCZAK, JACEK MIGASIŃSKI

Polska bibliografia tłumaczeń pism Emmanuela Levinasa
i opracowań poświęconych jego filozofii

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Osoba i ciało
TOM 5, 2008

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Osoba i ciało – wprowadzenie

ANTONI SIEMIANOWSKI

Człowiek i jego ciało w systemie religijno-filozoficznym Orygenesas

NIKODEM BRZOZY

Ciało, podmiotowość, świadomość i wychowanie – konteksty filozoficzne

RAFAŁ S. NIZIŃSKI

Ciało jako czynnik warunkujący poznanie Boga

JAROSŁAW KUPCZAK

Ludzkie ciało – widzialny znak tego, co niewidzialne

HANNA LEJBMAN

Miłość oblubieńcza i małżeńska w świetle dramatu Karola Wojtyły
Przed sklepem jubilera

ANDRZEJ LATOŃ

Ciało żyjące w świetle *prawdy bycia* i *prawdy życia*.
 Martin Heidegger i Michel Henry

WALDEMAR KMIECIKOWSKI

Znaczenie ciała w Stanisława Ignacego Witkiewicza koncepcji Istnienia

*

MAREK REMBIERZ

Religia i teologia jako kontekst uprawiania filozofii

KRZYSZTOF ŚNIEŻYŃSKI

Filozofia w teologii dziś: co z doktryny św. Tomasza?

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Teologia apofatyczna Pseudo-Dionizego Areopagity i apofatyzm hipotezy pluralizmu religijnego Johna Hicka

ZBIGNIEW JANUSZEWSKI

Ontologiczne uwarunkowania a wolność Boga w ujęciu Jean-Luc Mariona

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Osoba i racjonalność

TOM 6, 2009

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Kilka uwag o racjonalności. Wprowadzenie

MAREK JĘDRASZEWSKI

Oświecenie i konieczność nowej racjonalności

JAN GRZESZCZAK

Christus philosophicus jako aktualne przesłanie sztuki wczesnochrześcijańskiej

Uwagi na marginesie wykładu kard. Josepha Ratzingera

Wiara, filozofia, teologia

ZDZISŁAW KROPLEWSKI

Racjonalność procesu argumentacji teologicznej

KRZYSZTOF WIECZOREK

Racjonalność modlitwy

ADAM ADAMSKI

Michała Hellera koncepcja racjonalności jako wartości moralnej

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Krytyka koncepcji racjonalności bezdowodowego przeświadczenia teistycznego

Johna Hicka

*

KAROL JASIŃSKI

„Pępowina łącząca nas ze światem”

Buberowska filozofia odpowiedzialności

RYSZARD MOŃ

Czy po Heideggerze i Levinasie możliwa jest etyka
w tradycyjnym tego słowa znaczeniu?

MARCIN JARANOWSKI

Lęk przed ekspresją twarzy: refleksja „w ramach” filozofii
Emmanuela Levinasa

PIOTR DOMERACKI

Błahe horyzonty Vattimowskiej etyki interpretacji

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Osoba i dusza

TOM 7, 2010

ANTONI SIEMIANOWSKI

Problem duszy dzisiaj

JÓZEF BREMER

Pojęcie duszy w naukach kognitywnych

PRZEMYSŁAW STRZYŻYŃSKI

Problem „nietoperza Nagel’a” w argumentacji Johna Hicka
i Paula M. Churchlanda

JAN GRZESZCZAK

Awicenna wobec nieśmiertelności, preegzystencji i wędrówki dusz.
Analiza *De Anima*, V, 3-4

SERGIUSZ NIZIŃSKI

Duchowość duszy a osoba ludzka – propozycja mistyków karmelitańskich

MARIAN MACHINEK

Karla Rahnera koncepcja duszy ludzkiej.
Poglądy – kontrowersje – kontynuacje

*

MARCIN JIERS

Podstawa antropologiczna w koncepcji teologii Karla Rahnera

KAROL JASIŃSKI

Na drodze do wspólnoty. Filozofia społeczna Martina Bubera

FILOZOFIA CHRZEŚCIJAŃSKA

Osoba i wartości

TOM 8, 2011

OSOBA I WARTOŚCI

RYSZARD WIŚNIEWSKI

Interesy i wartości, użyteczność i godność – o potrzebie interwencji
w moralne gry językowe

ANTONI SIEMIANOWSKI

Wartościowanie a wypowiedzi o wartościach

TADEUSZ GADACZ

Aksjologia René Le Senne'a a aksjologia Józefa Tischnera

KRZYSZTOF STACHEWICZ

Józefa Tischnera myślenie według czy przeciw wartościom?

VARIA

MAREK JĘDRASZEWSKI

„To jest prawda”. Droga Edyty Stein do Boga w świetle teologii
Hansa Ursa von Balthasara

WALDEMAR KMIECIKOWSKI

Niepewność – zasadnicza kategoria etyczno-antropologiczna
w refleksji Zygmunta Baumana