

L U M E N
POLONIAE
Nr 2/2009

L U M E N
POLONIAE
Nr 2/2009

Warszawa 2009

Lumen Poloniae nr 2/2009

Rada naukowa:

Bp. Bronisław Dembowski – Honorowy Przewodniczący Rady Naukowej
Leon Gumański – Honorowy Przewodniczący Rady Naukowej
Stanisław Jedynak – Przewodniczący Rady Naukowej
Henryk Piliś – Zastępca Przewodniczącego Rady Naukowej

Artur Andrzejuk, Bronisław Bulikowski, Roman Darowski SJ, Mieczysław Lubański
Miroslaw A. Michalski, Stefan Konstańczak, Janusz Kuczyński, Ryszard Palacz,
Lucyna Wiśniewska-Rutkowska, Wojciech Słomski, Ewa Starzyńska-Kościuszko, Barbara
Szotek, Eulalia Sajdak-Michnowska, Bogumiła Truchlińska, Iwo Zieliński, Jan Zubelewicz

Zespół redakcyjny:

Bronisław Bulikowski – Redaktor Naczelny
Wojciech Słomski – Zastępca Redaktora Naczelnego
Marcin Staniewski – Sekretarz Redakcji

Opracowanie graficzne, skład i łamanie:

Adam Polkowski
apolkowski@vp.pl

Printed in Poland

© Copyright by Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie

Żaden fragment tej publikacji nie może być reprodukowany, umieszczany w systemach przechowywania informacji lub przekazywany w jakiegokolwiek formie – elektronicznej, mechanicznej, fotokopii czy innych reprodukcji – bez zgody posiadacza praw autorskich

Wydawnictwo:

Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie,
Warszawa 2009

www.lumenpoloniae.vizja.pl; lumenpoloniae@vizja.pl

ISSN 1897- 9742

Spis treści

Spis treści	5
Ireneusz Świtała	7
Kategoria doskonałości w twórczości filozoficznej Władysława Tatarkiewicza	
The category of perfection in the philosophic works of Władysław Tatarkiewicz	
Wojciech Słomski.....	13
Polish philosophy during the transition period of the 1989 – 2002	
Dariusz Pater	27
Maciej Kazimierz Sarbiewski (Casimire) – his poetic intertextuality	
Grażyna Stojek.....	35
Determinizm i odpowiedzialność moralna w etyce Aleksandra Świętochowskiego	
Determinism and moral responsibility in the ethic of Aleksander Świętochowski	
Tomasz Turowski	41
Stanisław Brzozowski jako prekursor hermeneutyki	
Stanisław Brzozowski as a precursor of hermeneutics	
Henryk Piliś	53
Osoba i natura w filozofii Karola Wojtyły – Jana Pawła II	
Karol Wojtyła's (John Paul II's) considerations over human dignity	
Remigiusz Król.....	75
Pojęcie <i>integracji</i> w ujęciu somatycznym według Karola Wojtyły	
The essence of personal consciousness as presented by Karol Wojtyła	
Michał Markiewicz.....	89
Człowiek w filozofii społecznej i historiozofii Kazimierza Wyki	
The man in social philosophy and philosophy of history of Kazimierz Wyka	

Joanna Zegzuła-Nowak	103
Tomasz Sahaj, <i>Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich (Elzenberg • Kotarbiński• Ślipko• Witkiewicz)</i>, wyd. Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu, Poznań 2005, 222 s.	
Jan Zubelewicz	111
<i>Filozofia słowiańska na przełomie wieków</i>, dz. zb. pod red. Wojciecha Słomskiego, Wydawnictwo: Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2008, 592 s.	

Ireneusz Świtala

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Kategoria doskonałości w twórczości filozoficznej Władysława Tatarkiewicza

The category of perfection in the philosophic works of Władysław Tatarkiewicz

Key words: philosophy, philosophy of Poland, the national philosophy, culture

Doskonałość jest wyrazem, którego znaczenie jest od dawna względnie ustalone.

W. Tatarkiewicz

Rozpoczynając nasze rozważania na temat doskonałości winniśmy dążyć przede wszystkim do ustaleń etymologicznych wskazanego pojęcia. Naprzeciw naszym oczekiwaniom wychodzi publikacja Władysława Tatarkiewicza *O doskonałości*, w której autor dokonuje dogłębnej analizy semantycznej ww. terminu.

Zatem, podążając śladem autora winniśmy doskonałość (z łac. *perfectio*) interpretować jako *coś*, do czego zmierza człowiek poszukując doskonałego modelu. Doskonałość należy pojmować w kategoriach imperatywu dla ogólnego wizerunku człowieka, wyznaczającego pewien kanon poziomu doskonałości. Innymi słowy to jakim człowiekiem powinien być, jakim chciałby być, wreszcie – jakim może być w życiu.

Zakładając, iż każdy człowiek w swej naturze dąży do doskonałości nie sposób pominąć tak istotnej kwestii, jaką jest stałe poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące realnych możliwości osiągnięcia tego stanu. Pojawiają się wątpliwości dotyczące np. zagadnień czy doskonałość jest poznawalna?, czy jest potrzebna?, czy w ogóle jest możliwa do osiągnięcia?, czy człowiek powinien o nią zabiegać? czy też – jak ją właściwie pojmować?

Wydaje się, iż rozwiązań możemy szukać czy to w metafizyce, etyce czy estetyce. Arystoteles na przykład upatruje doskonałości w działaniu człowieka, a działanie to

należy ze wszech miar pojmować jako dobro właściwe, czyli takie, które [...] *iść będzie w parze przede wszystkim z doskonałym, a więc «cnotliwym» wykonywaniem swoistej jego aktywności, jaką jest aktywność rozumu, po wtóre zaś z harmonijnym wykonywaniem innych funkcji, związanych ze złożoną i skomplikowaną jego naturą [...] – kontynuując – okazuje się, że dobro człowieka polega na zgodnej z cnotą działalnością duszy, jeśli zaś jest więcej cnot niż jedna, to na zgodności z cnotą najlepszą i najbardziej pełną*¹.

Zatem, konstatując, tylko taka aktywność człowieka może bowiem zmierzać ku doskonałości. Należy zgodzić się ze stanowiskiem Tatarakiewicza, zdaniem którego doskonałość posiada przede wszystkim wymiar etyczny i moralny. Na podkreślenie wagi tych słów pisze bowiem: [...] *Etyczne zagadnienie doskonałości nie pyta, czy człowiek jest doskonały, lecz czy powinien nim być, czyli czy dobrze jest gdy jest doskonały i czy przeto powinien o swą doskonałość zabiegać. To samo dotyczy doskonałości innych ludzi, o ile się ma nią wpływ*².

Dalsze rozważania pozwalają na odkrycie jednej i niezaprzeczalnej prawdy o tym, iż doskonałość winna być wzorem dla całej ludzkości. Widzimy to szczególnie na przestrzeni ewolucji i rozwoju człowieka. Każde społeczeństwo, w określonym czasie historycznym, niewątpliwie dąży do bycia doskonałym poprzez swoją moralność, a nade wszystko – pracę. Społeczeństwo formuje człowieka poprzez jego uczestnictwo w poznawaniu adekwatnych ideałów, kształceniu i wychowaniu. Ta wzmoczona aktywność człowieka pozwala mu na intensywną i efektywną pracę nad samym sobą, nad własnym światopoglądem, moralnością i edukacją. Kreuje w człowieku pozytywne cechy i rozbudza w nim ciekawość życia.

Już pobieżna lektura dostarcza nam refleksji, że jednak nie wszyscy ludzie pragną osiągnąć stan doskonałości. Dla każdego człowieka może ona być czymś innym, przybierać zupełnie odmienny kształt i wymiar. Taka różnorodność myślenia i pojmowania tej kategorii z pewnością jest zależna od uwarunkowań kulturowych, obyczajowych, a także od sposobu pojmowania świata przez jednostkę.

Pojęcie doskonałości zajmowało jak dotąd umysły wielu teologów, filozofów, psychologów, socjologów, moralistów i ogólnie myślicieli, a każdy z nich starał się pokazać i wypracować drogę, wzór do naśladowania. Wielu z nich sądziła też, że jest blisko tego, by zdobyć *złoty środek* umożliwiający upowszechnienie sposobu i metody na swobodne dojście do prawdziwych ideałów, pomocnych w osiągnięciu doskonałości. Zdaniem na przykład Arystotelesa, takim sprawdzianem doskonałości oraz rękojmą

¹ Por. na ten temat: B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, t. I: *Filozofia starożytna i średniowieczna*, Warszawa 1966, s. 215.

² Szerzej na ten temat por.: W. Tatarakiewicz, *O doskonałości*, Warszawa 1976, s. 29.

szczęścia, które podąża w ślad za doskonałością człowieka, jest stopień, w jakim wykonujemy nasze działania. Uwagę tę należy rozważnie pojmować, jako że [...] *Czyny nasze są cnotliwe* [czyt. doskonale – wtrąc. I.Ś.], *gdy je wykonujemy z umiarem, nie zaś z nadmiarem albo niedomiarem. Zarówno przesadne folgowanie sobie, jak i przesadny powściąg są ujemne moralnie. Słuszne postępowanie to należna miara danej funkcji, niesłuszne zaś to jej miara zbyt mała albo zbyt wielka*³. Tak w istocie można interpretować i dziś arystotelesowską koncepcję cnoty (tj. doskonałości) jako *złotego środka*.

Także Tatarkiewicz w swych rozważaniach podkreśla, że [...] *dla wielu myślicieli to zagadnienie doskonałości ludzkiej, doskonałości moralnej było i jest kardynalnym zagadnieniem doskonałości*⁴.

Czyż nie jest tak, że prawie każdy z nas pragnie prowadzić życie pełne harmonii, doskonałości, zgodne z samym sobą, z drugim człowiekiem, z własną religią, z własnym intelektem. Czyż nie jest tak, że tęsknimy za stanem, w którym ten „[...] *kto to [doskonałość – wtrąc. I.Ś] osiągnie, tego życie będzie doskonale; posiadzie bowiem wszystko to, co jest naprawdę cenne i naprawdę potrzebne*⁵.

Należy podkreślić, że i dla wielu z nas istotna jest religijność i zachowanie się w stosunku do drugiego człowieka, potrzeba i chęć pomocy, oddanie się dla sprawy innych.

Także na te aspekty w wymiarze aksjologicznego myślenia człowieka zwraca uwagę Tatarkiewicz, ukazując czytelnikowi jak ważna dla ludzkości jest [...] *chrześcijańska nauka o doskonałości*, [która – wtrąc. I.Ś] *opiera się na Ewangeli*⁶.

Człowiek – można powiedzieć – w całym swym człowieczeństwie poszukuje wciąż doskonałości, wiedząc jednakże, że droga ku temu nie jest łatwa. Dlatego też, w swej słabości i zawierzeniu, wychodzi świadomie i dobrowolnie ku Bogu, bo pragnie czerpać z Jego dobrodziejstw doskonałości. Człowiek wierzący pragnie być doskonały i upodobnić się do Boga. Czytamy bowiem: *Zresztą, bracia, radujcie się, dążcie do doskonałości [...]*⁷.

Tatarkiewicz analizuje pojęcie doskonałości i twierdzi, że jest ono [...] *jednym z wielu wyrażeń dla tej samej rzeczy*; [zatem – wtrąc. I.Ś.] *jej synonimami są: «bez skazy», «bez zmaży», «bez zarzutu», «święci», «sprawiedliwi», «nieskalani», «dobrzy». Wszystko znaczy tyleż co «doskonałość»*⁸.

Wydaje się oczywiste, iż dla człowieka na ziemi pełna doskonałość nie jest w pełni osiągalna. *Jednakże Pismo Św. razem z ideą doskonałości przekazało wątpliwość, czy*

³ Por. na ten temat: B.A.G. Fuller, *Historia filozofii*, op. cit., s. 216.

⁴ Ibidem, s. 29.

⁵ Ibidem, s. 30.

⁶ Ibidem, s. 30.

⁷ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Poznań 2000, 2 Kor. 13,11, s. 1512.

⁸ W. Tatarkiewicz, *O doskonałości*, op. cit., s. 31.

jest ona dla człowieka osiągalna⁹. Święty Mateusz pisał, *Dlaczego Mnie pytasz o dobro? Jeden tylko jest Dobry*¹⁰. Tylko Bóg jest dobry. On jeden jest Dobrem bezwzględny i jest pełnią dobra. Głównym więc celem człowieka jest dążenie do doskonałości wobec Boga i wieczności. Winniśmy codziennie systematycznie realizować nasze powołanie, aby wejść do królestwa Bożego. Znamy wartość Boga dlatego człowiek dąży ku Bogu za wszelką cenę. Jest to Łaska jaką otrzymaliśmy od Niego, jesteśmy zobowiązani odpowiedzieć na nią naszą doskonałością. Życie każdego chrześcijanina zobowiązuje nas do bycia doskonałym. Jak naucza św. Tomasz z Akwinu w *Wykładzie Listu do Rzymian: Bądźcie więc doskonali, jak doskonały jest Ojciec wasz niebieski* (Mt. 5, 48), kontynuując: *Kroc przed moim obliczem i bądź doskonały* (Rodz. 17,1)¹¹.

Naturalne i powszechne jest przekonanie, iż człowiek pragnie doskonałości. Jednak wydaje się niemożliwe, aby bez pomocy Boga mógł osiągnąć ten szczyt dla siebie. Bóg jest ostateczną i jedyną drogą do doskonałości i – jak podaje Tatariewicz, [...] *każdy może i powinien możliwie najwięcej zbliżyć się do doskonałości na miarę ludzką, do świętości*¹².

Uwarunkowania historyczne pojęcia doskonałość wskazywały na istnienie wielu określeń i różnic interpretacyjnych na jego znaczenie, ewolucji podlegał także całkowicie jego charakter. Czytamy: *Potem wytworzyło się inne rozumienie doskonałości*¹³; jak twierdzi Tatariewicz, zainteresowanie doskonałością przeszło wiele faz, począwszy do wieku XIV, aż po wiek XX. Zainteresowania te nie dotyczyły bynajmniej tylko i wyłącznie moralności, ontologii czy estetyki. Należałoby raczej rozumieć je jako pragnienie doskonałości człowieka, które zawsze było uzależnione od łaski Boga. Był to także czas przeciwreformacji, Soboru Trydenckiego, reformy katolickiej, nurtu nauki o predestynacji i przewyciężaniu natury ludzkiej.

Wówczas to, wraz z pojawieniem się nowej wiary, rodzi się nowa teza głosząca, że tylko człowiek pierwotny może osiągnąć doskonałość – a więc: [...] *najdoskonalszy jest człowiek pierwotny, bo najbliższy jest przyrody*¹⁴. W tym duchu należy rozumieć dalsze stwierdzenia Tatariewicza zawarte w tzw. pierwszej koncepcji na temat oczywistości, iż to cywilizacja oddala nas od momentu osiągnięcia doskonałości. Z kolei druga koncepcja autora – można by sądzić o naturze przeciwstawnej – uczy nas, iż cywilizacja udoskonala człowieka w jego działaniu. Mimo że już [...] *od wieku XVIII religijne koncepcje doskonałości, zarówno kościelne, jak i innowiercze, zeszyły na daleki plan, to –*

⁹ Ibidem, s. 32.

¹⁰ Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, Mt. 19, 17, s. 1311.

¹¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Wykład Listu do Rzymian*, Poznań 1987, s.189.

¹² W. Tatariewicz, *O doskonałości*, op. cit., s. 33.

¹³ Ibidem, s. 35.

¹⁴ Ibidem, s. 37.

kontynuuje Tatarkiewicz – *Idea doskonałości utrzymała się, ale stała się świecka*¹⁵. Myśl o doskonałości transcendentnej przestała się w ogóle liczyć. To co się liczyło i było ważne to doskonałość ziemską, czyli ta doczesna. Innymi słowy, [...] *jak w średniowieczu miarą doskonałości był Bóg, to teraz stał się nią sam człowiek [...]*¹⁶.

Mając jednakże na uwadze rozumienie doskonałości w duchu chrześcijańskim, należy zauważyć, że to człowiek kieruje się ku Bogu, ku doskonałości. Swoistym kodeksem moralności dla człowieka staje się Chrystusowe wezwanie do doskonałości: wezwanie do świętości. To właśnie w Ewangelii dążenie do doskonałości, znajdzie swój wyraźny punkt odniesienia, kiedy czytamy: *I Jezus mówi: «Jeśli chcesz być doskonały, idź, sprzedaj wszystko, co posiadasz i rozdaj ubogim, a będziesz miał skarb w niebie. Potem przyjdź i chodź za Mną!»* (Mt 19, 21)

Człowiek wierzący winien wymagać sam od siebie i oczekiwać, aby być w dobrych relacjach z Bogiem i ubogacać siebie. Relacje Bóg – człowiek to udoskonalanie wewnętrznych relacji, które dokonują się na różnych płaszczyznach i w różnych społeczeństwach. Człowiek dąży do doskonałości, do tego, do czego został powołany, do życia w świecie. Dążenie człowieka do doskonałości winno być oparte na miłości, poszanowaniu drugiego człowieka, mierzone nie w aspekcie wyższości, ukazywaniu siebie jako lepszego, mądrzejszego, silniejszego, pewnego siebie. Do tej konstatacji skłania nas refleksja autora, skupiająca naszą uwagę na tym, iż [...] *często dążenie to jest egocentryczne i daje gorsze wyniki moralne i społeczne, niż postępowanie ekstrawersyjne oparte nie na doskonałości własnej, lecz na życzliwości i dobroci dla innych*¹⁷.

Reasumując, należy podkreślić, iż pojęcie doskonałości uległo naszej interpretacji na potrzeby ukazania, a przede wszystkim uwrażliwienia Czytelnika na tak niezwykle istotny i aktualny problem w dzisiejszym świecie. Problem istnienia doskonałości. Problem dążenia do doskonałości. Problem stawania się doskonałością. Wreszcie – problem potrzeby doskonałości. Z pewnością zawarte tu rozważania nie zaspokoją wszystkich oczekiwań, nie dopełnią i uformują wszystkich ustaleń definicyjnych w tej materii. Jednakże, należy ufać, że jeżeli Czytelnik poczuje niedosyt z tego powodu, to wyraźny sygnał i zachęta do dalszych pogłębionych badań, aktywności, pracy i działania.

Summary

The paper presents considerations concerning the concept of perfection. It arises the question about the way in which the etymology of the term should be defined. The book

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem, s. 38.

¹⁷ Ibidem, s. 41.

of Władysław Tatarkiewicz *On Perfection*, in which the author presents a thorough semantic analysis of the concept of perfection, occurs to be very helpful in this task.

Perfection should be perceived as an imperative for the overall picture of a human, determining a certain canon of the level of perfection. In other words, what kind of man he should be, would like to be, and finally – what kind of man - he can be in his life.

In this situation numerous doubts appear and questions start to be asked - whether perfection is intelligible?, is it necessary?, is it attainable?, should a human strive after it?- or – how to comprehend this concept?

Further considerations allow us to discover the only and undisputed truth that perfection should be the paragon for the whole humankind. This idea can be intelligibly visible over the span of evolution and development. Each society, in a certain historical period, undoubtedly strives to become perfect through its morality and most of all – its work. Each society forms its members through their participation in acquainting with appropriate paragons and models, through their own improvement and education. Such increased activeness of a human allows individuals to intensify their self-development, to improve their outlook, their morality and education. This activeness creates and develops positive character features and arouses the curiosity of the world.

The concept of perfection has been in the centre of attention of numerous theologians, philosophers, psychologists, sociologists, moralists and thinkers, and each of them wanted to develop and show a model, a paragon to be followed.

It should be stressed that for many of us religiousness, manners, the way we treat others, the need and willingness to help others, our commitment for others, are truly essential features.

A man – it can be said – in his humanity strives for perfection, but he is aware that this is not an easy task. Therefore in his weakness and trust a man intentionally and voluntarily starts to seek for God wishing to derive from the benefits His ultimate perfection. A religious man desires to be perfect and thanks to that to become similar to God.

However considering perfection as a Christian concept, it should be noticed that this is a man who turns to God, to perfection.

Concluding it should be stressed that the concept of perfection has been interpreted to show and sensitise the reader to that so crucial and current a problem in our contemporary world.

Wojciech Słomski

Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie

Polish philosophy during the transition period of the 1989 – 2002

Key words: philosophy, philosophy of Poland, the national philosophy, culture

Discussing the situation of Polish philosophy in the transformation period we may act in two ways. First of all, we may regard his philosophy as a measured whole, which is characterized by a certain number of achievements in the form of publications, carried out congresses, the number of recognized scientific degrees, awards, a number of students regarding philosophy as their speciality, etc. As a result of such actions we would receive certain statistical data, then we may compare these data to the in information concerning the previous stages of the development of Polish philosophy and philosophy of other countries, and finally, using these data, we may try to specify the situation in Polish philosophy in 1989 – 2002. Such undertaking seems quite possible; the only difficulty may be the collection of data. The disputable issue is whether such research should be carried out by a philosopher. Such task should be more proper to a sociologist or historian, because philosophy as a part of Polish science is undoubtedly an integral part of social life – the research of *the consistence* of Polish philosophy will be sooner or later carried out.

However, if such research were carried out nowadays, its result from the point of view of the problems interesting for the philosophers would be far away from satisfactory – ultimately not the quantity, nut quality determines the level of the development of philosophy. In spite of this, it seems that the glance At Polish philosophy through the prism of what can be measured and counted may turn out to be interesting, as even the most approximate specification of the methods of such research would demonstrate some features peculiar only to Polish philosophy, due to which Polish philosophy of 1989 – 2002 significantly differs from philosophy of other countries.

First of all 1989 – 2002 is a distinct period in Polish philosophy: from the decline of communism till the present days. 1989 does not manifest an acute censure win the coun-

tries, which were independent from the communist block; it probably manifests no censure at all, as it seems doubtful that the fall of the USSR led to the essential changes in the mentality of the philosophers of that period. Thus, the attempts to compare Polish after-war philosophy (before 1989) to German, French, British, American, Italian philosophy are as senseless as the attempts to compare Polish philosophy to philosophies of Western countries in the period from 1989 till the present time.

It would be more sensible to compare Polish philosophy to philosophies practiced in other communist countries. One should draw his attention to the difference between these countries, caused by a different status of the Catholic Church, which was relatively the strongest in Poland; and owing to this the existence of independent Christian philosophy in Poland was possible. The situation of Christian philosophy during both these periods (before and after 1989) is somewhat paradoxical, as in spite of all that was expected during the period of PRL a sudden and unique development of Christian philosophy in Poland, which came to an end in 1989. Here I mean particularly philosophy practiced in Lublin Catholic University, represented by M. Krąpiec, S. Swieżawski, J. Kalinowski and S. Kamiński and was a form of the developed Thomism, initiated by E. Gilson and E. Maritain. Although the achievements of Lublin philosophical center were famous not only in Poland, but also abroad, to it seems to belong (as well as the best period of the activity of LCU) to the past. Paradoxically, material and institutional difficulties turned to be the factor, which forced Catholic intellectual community to make an effort and to form the elite (although not numerous, but original and productive), the existence of which seemed to outweigh the inconvenience and obstacles caused by the ideological environment. As soon as his unfavorable environment ceased to exist, the need for the *quantitative* development of the University overweighed the care for the high level of research works, which was illustrated by the annual „rankings”, in which LCU went down from the leading places to those between 30th and 40th, and, what is the most painful, by the level of LCU's philosophy. Besides, the only PRL spot of a relative independence and practically the only sphere, where it is possible to practice philosophy without the endless references to the classicists of Marxism was Christian philosophy nowadays this situation seriously changed; at least it is regarded in his way by scientific community in Poland.

The situation of Polish culture was different from the situation of culture in other post-communist countries, due to the existence of relatively strong emigration in the West (sometimes called *Polish Diaspora*). Practicing Polish philosophy on the professional level was impossible in the emigration, but it was possible to practice Polish literature, which was published in Polish emigration journals, literature, which, like literature published in Poland, was to a hardly purely *literary* as its *literary nature* was

replaced by its *philosophical nature*. Owing to this, such literature was able to fulfill the functions, which in the 19-th century German literature were fulfilled by *strictly* philosophical literature. It seems that relatively strong presence of non-professional philosophy is a characteristic feature of philosophy during the transformation period.

The situation in philosophy in 1989 – 2002 is largely affected by the past of philosophy in Poland, and this past means the years 1945 – 1989. It seems that there is a tendency, not only among philosophers, to underestimate the influence of Marxism on the way of thinking, ideals, values, etc. The ideology in the period of PRL is not regarded as something humiliating, as conformist attitude and the tendency to the adaptation to the existing conditions were prevailing. According to the survey, carried out in 1987 by the editor's office of *Znak*¹, none of the philosophers, who replied to the survey, confessed practicing Marxist philosophy. Although maximal age of the philosophers, which responded to the survey was 45 (the aim was to specify the perspectives of Polish philosophy in the nearest future), anyway it does not look surprising that these philosophers generated and educated in the atmosphere, where Marxist philosophy was omnipresent and it was encouraged, for example, ideologically justify the presence of polish-soviet military union and the condemnation of American imperialism. These philosophers regarded themselves as the supporters of the majority of the most important contemporary streams of philosophy, except for Marxism.

On the other hand, it is possible in Polish philosophical environment it is possible to notice a certain feeling of guilt or shame, particularly obvious when from time to time some representative of the youngest generation of philosophers attempts courageously to blame his older colleagues for their philosophical past. The most frequent reaction on such pranks is the indignation due to the *serious indelicacy*, which in the opinion of some politicians, have a form of quotations from their far-off and meaningless scientific past, or in the form of reactions similar to indignation, expressed in the form of the attempts to prove that philosophy in the People's Republic of Poland is a period of its highest development (such proofs would imply that one should regret the decline of PRL; as this decline caused the lowering of a high level of Polish philosophy, it was a negative phenomenon).

Such conduct demonstrates the presence of a certain responsibility for the period of PRL, but this is not individual responsibility, not responsibility for something which was or was not done, but the responsibility for the whole period of PRL, and although philosophers took part in the events during this period not on their own will, but this period was a big part in the life of the older generation, including the middle-aged gen-

¹ Comp. *Znak*, February 1990

eration of philosophers. At the same time, as L. Kořakowski pointed out, responsibility is a sensible only when, it concerns an individual, not groups of individuals. Therefore we may regard more or less hidden feeling of responsibility or even blame for the period of PRL as one more characteristic feature of Polish philosophy, and, at the same time, a lack of responsibility for the individual deeds².

It seems that if the situation in Polish philosophy is a reflection of the situation in the whole society, and the sores of the philosophers are regarded as the sores caused by the acute social problems, such dependence touches upon just some aspects of philosophizing, which are not at all the most important. Such phenomena as shortage in financing, low social level of Polish science as a whole, overloading of specialists with an excessive number of work hours, work in two or more shifts are the objective factors, peculiar to numerous spheres of social life not just philosophy itself. We may also point out the spheres of social life of *transformation period*, in which difficulties caused by the lack of financial resources, the feeling of isolation and the aspiration for the great life may appear, but somehow do not appear. Polish poetry, which, in the opinion of publishers is largely disregarded by the readers, belongs to the most original and valued all over the world³ - the situation with the Polish theater and journalism is similar. If, however, we are able to have an original and valued poetry why aren't we able to have and original and valued philosophy?

No doubt that Polish philosophy is almost unknown in the world. As S. Jedynak noticed, *the knowledge about Slavic philosophy (except for the old Russian philosophy) is rather feeble*. This author adds that *wonderful well-remembered encyclopedias and vocabularies carelessly make mistakes, omissions, and often they demonstrate plain ignorance*⁴. The author also thinks that the situation concerning the popularity of philosophy of Central and East-European countries is similar. S. Jedynak provides an example of philosophical encyclopedia Publisher in Moscow in 1994⁵, in which A. Schaff and L. Kořakowski, as the representatives of Polish after-war philosophy, were listed as the analytical philosophers. Finally, the author proposes the publication of the vocabulary of the philosophers of Slavic countries in the English language and in the certain Slavic languages, which would promote philosophy of Central-European and East-European countries⁶.

It is also possible to detect some parallels between Polish philosophy of the period of ten-fifteen years after World War II and after 1989. Both before that and up to that mo-

² A. Schaff, *Pora na spowiedź*, Warsaw 1993

³ It is not, however, the merit of poets only, but also of the interpreters, translating the poetry into English.

⁴ S. Jedynak, *Destruam et aedificabo. Studia z filozofii i myřli społecznej Zachodu*, Lublin 1998, p. 282

⁵ *Kratkaja filozofskaja encyklopedia*, Moscow 1994

⁶ S. Jedynak, *Destruam*, op. cit., p. 283

ment we dealt with the transition period, which like any other transition period is characterized by certain regularities typical to a certain situation, when the previous paradigm of thinking is overthrown and the necessity to work out a new paradigm becomes acute. The specification of the regularities determining the development of philosophy in various *transformation periods* would undoubtedly require a separate research, however, it seems that such research would demonstrate that for the typical feature of such periods is the disregarding of the most important philosophical problems and a feeling of backwardness concerning the tasks, which the present time puts in front of philosophy. One more typical feature is a feeling of the opening of new and great opportunities. For example, S. Ossowski in 1948 appealed for the clearing of Polish Marxism from the far-off backwardness, and at the same time he believed that *in today's Poland, where various intellectual streams intercross, the formation of particularly favorable conditions for the development of ideas is highly possible, and Poland in the contemporary world may claim for the role of Holland of the times of Descarte and Spinoza*⁷.

One of the most important issues, which deserves to become the subject of philosophical reflection, is to what extent the crisis of culture (in the widest possible meaning of the word *culture*), which we undoubtedly face in Poland, is identified with the crisis in the Western culture?; to what extent it differs from that and whether it has its own sources- on one hand- in the passed epoch of the ideologization of culture, and on the other and- in the structural transformation⁸. Besides, nevertheless what kind of answer we would give to his question, as soon as we find out that philosophy and culture in move to the situation, which culture and philosophy face in the West, we may logically formulate the thesis that the way out of the crisis, which philosophy, at least its most important streams faced in the period of PRL, to the status, which philosophy and culture have in the West and which may be, in the opinion of numerous philosophers called the period of the permanent crisis, is nothing but the transition from the crisis of one kind to the crisis of another kind. Considering the fact that the transition period is, by its definition, a form of crisis, the statement that Polish philosophy is transforming from one crisis to another through the third crisis, different from the both, seems to be correct.

The first thing we cannot understand is the thesis about the *a priori* identification of the crisis, which we nowadays face in Poland with the crisis of culture in Western countries. It seems that in Poland, as a post-communist country, which for about 50 years depended on the Soviet Union, faced so important and deep-rooted events, that the opin-

⁷ S. Ossowski, *Teoretyczne zadania marksizmu. Szkic programu*, in: *Mysł Współczesna* 1/1948, p. 18

⁸ The separate issue, which would be worth being researched as a part of a reflection over culture in Poland, is a problem whether and to what extent the system transformation should be regarded as a certain independent feature.

ion about Polish culture and the position of a human within this culture as a mere extension of Western culture, should at least be properly justified if not entirely denied. Several years ago this kind of opinion could not even be formulated not just because of the fear of repressions, but just because the difference between what was going on in Poland and in Polish culture, from what was going on in the West, was too serious. Nowadays, speaking about the obligations of philosophy in relation to culture and to people, who regard philosophy as the *supremo of life*, it goes without saying that these obligations are identical to those, which philosophy in the West has to fulfill.

Although, this opinion concerns mainly philosophers we may take a risk and say that it more or less concerns the whole society, particularly just after the entry of Poland to the European Union, however, the ubiquity does not witness its truthfulness. In practice of *philosophical life* it is confirmed by the number of publications translated from Western languages and making up philosophical or quasi- philosophical attempts to answer the most fundamental, existential questions; it is also confirmed by the articles published by Polish philosophical journals, in which the authors seem to look for their inspiration to their own philosophizing mainly in the Western literary sources. The external reflections of his opinion are a means that strengthens the cogency of his opinion, and his strengthened cogency influence, according to the rule of the back pressure, on human behavior. We may take a risk to formulate a thesis that that the feeling of the evidence of certain facts, the *evidence* of which is not at all evident and due to this it is difficult to regard them as the truth, is one more characteristic feature of the transition period in Poland- both in philosophy and outside it.

Reading various critical remarks about Polish philosophy I cannot help having an impression that in his critical remarks there is a voice disregard or disappointment – not in relation to Polish philosophy is it is, i.e. the activity practices by a narrow group of specialists, but to its Polish nature, which is regarded as a main cause of all the misfortunes and difficulties, which philosophy in Poland is facing. Often we fitness a situation, when criticism of Polish philosophy turns out to be the criticism against the Poles as the nation, which has particularly numerous drawbacks, and philosophers are criticized not as philosophers but as the Poles. Such critical remarks about Polish philosophy may be attached to the whole society and to any sphere of life and they will always seem to be (depending on the individual needs of the readers) similarly correct or similarly incorrect. Criticism of Polish philosophy for its being Polish seems to be such a strong temptation, that the authors, which were able to produce more or less justified remarks about Polish philosophy, cannot resist it, and if they still resist it they do it with great pleasure. The example could be the statement of J. Lipiec, who formulated the following hypothesis: *in Poland there is as much philosophy as in the world, and the*

*Poles as an open nation love a large-scale, not isolated life*⁹. J. Mizińska has a similar opinion. The author blames Polish philosophy for its *erudition parades*, the lack of courage *to use the intellectual freedom* and for its interest in *the adaptation of up-to-date western novelties, which have a short term life cycle*, forgetting or being not aware of the fact that these drawbacks are characteristic to philosophies of other countries, including West-European countries¹⁰.

From the above mentioned opinions it would be wrong to draw a conclusion that the phenomenon of national philosophies does not exist and that in the works of individual national philosophers it is impossible to specify the difference caused by features peculiar to a certain nation. Otherwise it would be difficult to justify the fact that empiricism dominated in England, idealism dominated in Germany, and the Poles at the same time were attempting to develop messianic ideas. The research concerning the connection between the peculiar features of philosophy and peculiar features of the nation are surely not considered to be up-to-date nowadays, partially due to the fears of being accused of nationalism or Slavism, in the past there were works related to this issue, sometimes they were written by prominent philosophers (for example, Wundt *Die Nationen und ihre Philosophie*, 1918)¹¹.

Speaking about Polish philosophy, we finally face some difficulties related not to its peculiarity, but rather to the problem of national philosophies as a whole. If Western philosophy claims to be the universal reflection (it is hard to deny that (with a few exceptions) it is really so), we may ask a justified question, whether language is a feature differentiating various philosophies, or these philosophies are different for some other reason, which cannot be reduced solely to language.

The way of using the terms *Polish philosophy* and *national philosophy* evokes doubts. Generally, the term *national philosophy* means philosophy practiced in the individual countries and these philosophies are different from each other similarly as these countries differ from each other. It seems, however, that, it would be right to specify whether *national* (emphasizing a close connection to the nation and belonging to it) is really correct term with regard to philosophy. It is often spoken about national pride¹², national traditions and even about national sports and food in the same way as about national science (Polish physics, Polish biology, etc.), national mathematics and, finally, national philosophy.

⁹ J. Lipiec, *Wczoraj i dziś polskie filozofii*, in: *Edukacja Filozoficzna* 17/1994, p. 97

¹⁰ J. Mizińska, *Filozofować bez alibi*, in: *Dylematy filozofii*, edited by. D. Probućka, Kraków 1999, p. 20, etc.

¹¹ It does not prove that there is a strong relationship between philosophy practiced in a certain country and the features of its inhabitants; I will expand more over this issue later in this book.

¹² Which K. R. Popper regarded as a *sign of stupidity*.

At the same time it seems that, for example, in German philosophy, which ideologically is different from other philosophies (sometimes the difference is extremely ideological) the approach towards philosophical problems is not necessarily connected with the specific features of Germany and Germans as a nation unlike German national pride or German traditions, which may be the privilege only for well-to-do Germans, German philosophy as a philosophy practiced in a certain language, accepting a certain ideology and interested in certain philosophical problems may be practiced both by Germans and the philosophers from other countries. The situation with philosophies practiced in various scientific center of the same country is similar. Philosophy practiced in Lublin is different from philosophy practiced during the prewar period in Lvov and Warsaw; as a result of this we may find the term *Lublin philosophy* (or *Lublin school*), in philosophical literary sources, as well as *Lvov-Warsaw philosophy* (more often called *Lvov-Warsaw school*). In spite of this no serious attempts are made to prove that the difference in philosophy practiced in various scientific centers in Poland is caused by the mentality of people leaving next door to these centers or by a common local historical heritage. The definition *Lublin philosophy* refers to philosophy practiced in Lublin, which is totally different from philosophical reflections practiced in any other places, both in and outside the country, which means, that if Lublin philosophy were characterized by extreme empiricism, the definition of it as *Lublin philosophy* would be less frequently used.

The situation of Polish philosophy is similar. Polish language would not be Polish language, if it were not the way it is here and now, and, similarly, Polish philosophy practiced in Polish language would be Polish philosophy anyway, in spite of all the streams, which actually dominated in it. The condition Polish philosophy has to fulfill in order to be reasonably called *Polish* is its intellectual independence. Philosophy is concerned with the essential research of philosophical ideas which were formed in the West, will never be Polish philosophy – it will be just an uninteresting episode in the history of Western philosophy and soon will be inevitably forgotten. For this reason it seems that the question about the stream, which will be dominating in Polish philosophy in the nearest future, would be annulated due to serious controversies regarding the existence of Polish philosophy itself, i.e. philosophy, which cannot be regarded as a commentary to more or less up-to-date Western philosophical streams. First of all, Polish philosophy as to be independent philosophy in spite of any of its dominating streams: empiricism or idealism, activism or passivism are, postmodernism or post-traditionalism; in spite of whether all existing philosophical streams in it will be presented by equally big and independent philosophical schools.

If it is true (his thesis is shared by numerous authors pondering over the situation in the contemporary Polish philosophy), that last years are the period of overtaking the Real or imaginary distance between *backward* Polish philosophy and *leading* and *up-to-date* Western philosophy and that his overtaking is not manifested by the numerous translations of foreign authors combined with the intense production of theses and critical works about the achievements of foreign authors, or by comparing of the achievements of foreign authors with the achievements of other foreign authors, then it would be correct to regard this period as a fruitful one and progressive for Polish philosophical environment (professional and concerned solely with philosophy) and almost lost from the point of view of the real practicing of philosophy. In other words, if the specific character of Polish philosophy were determined by the fact that it is practiced in the Polish language, then the period of 1989 – 2002 would be the period, during which philosophy is not practiced in the Polish language at all because it was presented almost solely by the translations of philosophy practiced in other languages, mainly Western ones. As individual national philosophies are supposed to differ or are different due to the fact that they are practiced in different languages, and philosophy in the Polish language is not practiced and is substituted by the translation from foreign languages into the Polish language, then it is next to impossible to speak about Polish philosophy. It looks like the profession of philosopher turned into the profession of the translator, biologist or commentator, and even if from time to time we are lucky to find a publication looking like a Polish philosophical work, as soon as we look closer at the bibliography, we will see that this *work* is based solely on Western literature, and is just a commentary, polemical essay or an attempt to compare various Western philosophical ideas.

In Germany numerous valuable books are published and in these books there are no quotations from outside German cultural environment. If such books do not appear in Poland, the statement that the reason for the humble achievements of Polish philosophers and for the fact that there is nothing to take inspiration from, would seem unjustified. Even if we agree that a philosopher in Poland has no right to be unacquainted with the achievements of world philosophy, watching the quoted literature in Polish philosophical works, we may have an impression, that Polish philosophers mainly quote Western philosophers, and in their opinion, it would be unjust not to write a book or article deprived of any reference to the achievements of Wittgenstein, Derrida, Lévinas, etc. The publication, in which there are no quotations referring to Polish philosophers, is harmless. If now we imagine what kind of impression was made on Polish philosophers by works of their German colleagues, containing no quotations outside German philosophical literature and, instead of them, full of references and quotations from works

by Ajdukiewicz, Kołakowski, Ingarden, Twardowski, Dąbska, Styczen, etc. we would realize what the situation in Polish philosophy really is from the point of view of a German, Frenchman or American.

One might be afraid that such interest in Western philosophy and concentration upon problems, which his philosophy considers to be important, will cause (if it has not caused already) the phenomenon sometimes called deviation to the other side, consisting in the assumption that the reason for a bad condition of philosophy in Poland is the influence of foreign philosophical ideas and the lack of its own ones. One cannot resist the similarity with the period of twenty years between the World Wars in Poland, when Christhood, which was regarded as the highest manifestation of Slavic philosophy, was one of the most popular streams in the humanitarian literature.

So far the transition period in Poland (which is also a transition period for philosophy) is not a closed chapter in history of Polish philosophy and its overall and thorough analysis will be possible only in its relation to the following period in its history—whether and to what extent it was a fruitful period (for example, as a period of the creation of the basis for the rebirth of Polish philosophy, which would be good to wish to Polish philosophers).

It would be worth pondering over the problem what kind of philosophy would be desirable for Poland in some years. First of all we have to consider the fact that in the answers to the questions about the kind of philosophy, which would be the most necessary in Poland, there are some hidden views about both peculiarity of Polish philosophy and the place of Poland in contemporary European culture. If we admit that the Poles need the same philosophy as the Czechs, Russians, French, etc., we will at the same time admit the similarity of needs and expectations related to philosophy in various countries and the fundamental similarity of philosophical ideas to which the division into national philosophies is entirely insignificant in relation to tasks, faced by philosophy as a certain form of human activity. The solution, according to which philosophy has to fulfill similar tasks everywhere (not considering the way how these tasks will be formulated) has an arbitral character; nevertheless, there may be some arguments supporting such solution, for example, the argument that an individual is primarily a human and irrespective of the epoch and culture, in which he lives, he strives to find the certainty in philosophy. It seems, though, that, this argument has the signs of the arbitral decision about what an individual needs most of all and what he expects from philosophy, the decision taken by philosophers on the way of philosophical speculation and functioning rather as a stereotype and philosophical superstition, than the unquestionable truth.¹³

¹³ It would be worth drawing attention to the question about what people, who are not professional philosophers look for in philosophy, is of empirical nature, i.e. it may be solved as a result of appropriate survey

In the question about philosophy, which Poland needs now, there is a certain confidence that philosophy has to fulfill the tasks in relation to the whole society and cannot be limited to a narrow circle of specialists practicing it, and avoid any penetration into beyond-philosophical problems. The postulate about the active engagement of philosophy and philosophers in the solution of current problems remains only a postulate, and owing to the fact that it remains only a postulate, its acceptance or denial is a sort of moral decision, which bands it with the problem of the philosopher's responsibility for his own activity. This problem seems to be too complicated, to be discussed, but it would be worth noticing nevertheless what kind of choice a philosopher makes, this choice will be a difficult one, as it will force the philosopher to be determined. Certainly, there is always a chance for a Machiavellian kind of choice, according to which the philosopher is supposed to philosophize in the way, which will prove to be the most beneficial to him; however, I suppose that such choice would be rejected at once by the absolute majority of Polish philosophers.

Some disputable statements about the peculiarity of Polish philosophy and tasks originating from this peculiarity, which Polish philosophers are supposed to partake in the nearest future, were proposed by S. Symotiuk. In the opinion of this author, Polish philosophy differs from other national philosophies, such as Spanish philosophy or German philosophy (Ortega y Gasset, Heidegger) primarily due to its activism, which was formed from nominalism, taught in XIV-th century in Jagellonian University, and in other educational institutions and influenced on philosophy up to the end of the period of PRL. The consequence of this situation was the extreme development of ethics and various theories of action, together with philosophy of *good work* by T. Kotarbiński- the pique of the long-term development of Polish activism. From these statements (which are, like any interpretations of this kind, far-reaching simplification and inducing the polemics) S. Symotiuk draws the conclusion that Polish philosophy is supposed to become the activist philosophy, as such philosophy *is necessary to the Poles 'today, so that they could overtake the civilization gap, for a greater culture, for a greater resistance to the powers of Germany and Russia*. The need for the activist philosophy has an objective character, i.e. such philosophy does not have to be the subject of someone's voluntary *wish*¹⁴.

research. Though his research is not a task for philosophers, but obstinate defending of the statement that in philosophy people look for a „steady base”, a certainty in knowledge about the nature of the world (considering the absence of any such research), seems incomprehensible. Numerous students, beginning the studying of philosophy, would reply that they look for the sense of life in philosophy, but from that we cannot draw a conclusion, that *sense of life* means the same as *certainty*. As O. Marquardt noticed, *sense of life* means primarily *happiness*, thus, *looking for a sense of life* is *looking for happiness*. Surely, happiness is not the same as *certainty*.

¹⁴ S. Symotiuk, *Polacy potrzebują filozofii aktywistycznej*, in: *Edukacja Filozoficzna* 17/1994, p. 153.

The viewpoint of S. Symotiuk does not seem to be worth accepting not because the author endows the philosophy in Poland with the task of the civilization jump-up, the task of the promotion of Polish culture and, finally, the mission of the ruling the foreign policy of Poland in its relation to its big neighbors, which is an overmuch optimistic view upon any philosophy. This viewpoint does not seem to be acceptable chiefly because S. Symotiuk makes a serious logical mistake, demonstrating no sufficient difference between activism and activity. Even if we agree that beginning from XIX-th century in Poland philosophical activism was a dominating stream, we would have to admit that his activism influenced on the various spheres of life, and contributed to the various civilization jump-ups of Rzecz Pospolita in the past centuries and strengthened the irradiation of Polish culture. Only the demonstration of a close ties between Polish philosophy (activist philosophy) and other spheres of life on the other hand and the demonstration of difference between Polish philosophy and philosophies of other countries, the difference, which caused difference in other spheres of the functioning of the countries on the other hand, would entitle us to formulate the conclusion, that Poland needs philosophy of activism. Even if these ties were discovered, one would have to specify, co what is the reason and the consequence, but this problem seems to be insoluble¹⁵. Besides, we have to notice that the crisis of such philosophy of activism¹⁶ does not necessary lead to the crisis of activity and vice-versa: philosophy reflecting over the best ways of building socialism practiced in PRL was surely a kind of activism, but the statement that such philosophy was accompanied by the development of other forms of activity would seem to be too risky.

Philosophy never delivered the certainty to the majority of the searchers, only to its small part, for the majority of people religion was and is still the source of certainty. Speaking about foreign societies in Poland one usually means the societies of the West-European countries, the richest and the greatest countries, such as France, Germany, Great Britain and Italy, and forget that, for example in the society of the United States of America religion still plays an important part, and the desire to find certainty is directed primarily at religion, not at philosophy. Thus, any kind of generalization with the help of which the attempts are made to specify the tasks of philosophy related to the recipients expecting to find in it the truth, which is important to them, turn to be too risky for them. Therefore, it seems that Polish philosophy of the transition period has to be engaged in itself, concentrating on the problems, which are not necessarily important

¹⁵ Although S. Symotiuk supported the statement that philosophy practiced in a certain country determines the *national character*, and *national character* does not determine the philosophy, practiced in this country on the largest scale.

¹⁶ In spite of what is understood by the term *activism*, S. Symotiuk does not provide a clear explanation of it, and the way he uses this term, gives birth to some interpretation discrepancies.

from the point of view of the need, which non-philosophers would require, but those which philosophers themselves would find important. However, the situation, in which the translation and interpretation of what was created in the West in the past years seems to be the main problem of Polish philosophers overtaking of the gaps and the leveling out of Polish complex of backwardness, would be hard to accept for too long period of time.

Dariusz Pater

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego

Maciej Kazimierz Sarbiewski (Casimire) – his poetic intertextuality

Key words: philosophy, philosophy of Poland, the national philosophy, culture

The term *intertextualité* has been used for the first time by Julia Kristeva, an eminent scholar of Bulgarian origin. In her book *Semiotike: Recherches pour une semanalyse*, she was trying to prove that reading and analysing texts was not as simple a process as it might have seemed. To put it in plain words, intertextuality means referring one text to another. Thus, for instance, one work may contain expressions, symbols or warnings which may reappear in another. To a certain extent, it is a kind of imitation which, nowadays, has acquired a pejorative connotation¹. However, its implications are much deeper, as it requires considerable skill and knowledge on the part of the author. While borrowing a certain element from a text, the author alters its *milieu* and may endow it with a totally different function. Besides, it should be added that he is fully conscious of what he is doing and does it intentionally. Otherwise, we would not talk about intertextuality but about a mere coincidence². The reader should be aware of the fact that the author uses here and there somebody else's words and should be able to draw appropriate conclusions. As I will try to point out later on, it reminds one of playing the game hare and hounds. The author uses those words like pointers suggesting a path we should take to finally reach the desired goal³.

Imitation was particularly *trendy* in the Renaissance, when the ideals of the Antiquity were being restored. References to ancient writers were almost mandatory and constituted an indispensable element of poetics. Later on, that is in the Baroque, it was hailed, in particular, by one of the most eminent theoreticians of poetry – Maciej Kazimierz

¹ E. Sarnowska-Temierusz, *Świat mitów i świat znaczeń: Maciej Kazimierz Sarbiewski i problemy wiedzy o starożytności*, Wrocław 1969.

² A. Li Vigni, *Poeta quasi creator: estetica e poesia in Mathias Casimir Sarbiewski*, Palermo 2005.

³ P. Urbanski, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae*, Szczecin 2000.

Sarbiewski⁴. Frequently called a Christian Horace, Sarbiewski did not hide the fact that through imitation he created something new and equally vital. In his ample work, *De perfecta poesi* [On Perfect Poetry], he wrote: *in a totally different manner, the poet deals with objects which he imitates. For he does not imitate them as they are, but as they might be or should be and thus endows them with a new existence, as if creating them anew (...)*⁵.

As is widely known, and his cognomen given to him by his contemporaries seems to suggest it, Sarbiewski drew his inspiration from the Roman era. His works emanate a profound knowledge of Ancient poetry. He chose Horace as his mentor and he imitated and transformed Horace's works. It is on these works that I would like to focus my discussion, since they seem to reveal most adequately the mechanisms of intertextuality. As the first example, let us take Horace's song *Carmen I 13* and Sarbiewski's *Ode III 2*:

Horace:

*When you, oh Lydia, Teleph's neck
praise for its rosy hue, and Teleph's arms for their
wax-like touch – oh, woe on me!
my liver boils and swells and full of bile am I.*

*My thought deserts me then,
my face bereft of any hue and on my cheeks a tear
flows down betraying a clear proof
that a relentless passion burns me through.*

*I am in flames, my mind conjures
rude quarrels that with wine destroy the alabaster
of your arms; or in a fit of passion
that villain base did leave its tooth-mark on your lips.*

*If you would turn your ear to me,
you would not trust him any more; your sweetest lips
with blood were brutally defiled,
though Venus poured a fifth of all her honey there.*

*Oh, three times happier are all those
already tethered with a knot that none can break.*

⁴ E. Buszewicz, *Sarmacki Horacy i jego liryka*, Kraków 2006.

⁵ M.K. Sarbiewski, *O poezji doskonałej czyli Wergiliusz i Homer*, Wrocław 1954, p.2.

*This love will not end up in strife,
and nothing will dissolve it , as long as time may last.*

Sarbiewski:

*When you have seen, oh Magdalene,
that Christ has temples blue and powerless his arms,
oh, woe on you, for in your breast
your love for which there is no end is boiling now.*

*You are no longer what you've been,
your thought has left you all alone, as if half dead,
the charm of snowy forehead gone
and graceful charm of rosy cheeks no longer yours.*

*Rich hues are missing from your face,
the marble of your skin bears prints of coming death
Your slender neck – your soul's own duct
is silent, hardly gasps for air midst broken breaths.*

*Yet when you listen to what I say
You will not weep so long for what you've lost, for when
the third long day will bring its dawn
the gift of joyous change will be returned, and though*

*The Sun was hidden for two days
the third will shine for us with the light of two”.*

At the very first glance, one can see how similar the two poems are. The ode To Magdalene is definitely more gentle, delicate in the choice of words, but, at the same time, it is as touching as Horace's song which is permeated with eroticism. As I have already mentioned above, the mechanism of intertextuality resembles a game of hare and hounds. Evidently, Sarbiewski drives us toward Horace by his imitation of words, rhythm, layout of verses and stanzas. Written in the same language that Horace used centuries before, Sarbiewski's poetry turns, as some claim, into a *parody* of the master's

style⁶. Lydia, Teleph's lover is substituted by Sarbiewski with Magdalene who loves Christ. Erotic love, stained with jealousy, draining bile from the lover's liver, changes with the Christian Horace into pure love whose physicality is not the source of pleasure, but suffering. In spite of a nearly direct reversal of meanings which the Baroque poet administers, like a plastic surgeon, to Horace's poem, strangely enough he manages to achieve an effect of harmony⁷.

Only by juxtaposing the poems of the two thinkers, one can attain a kind of a mystic vision of love. The following questions come to one's mind: can love exist without corporality, can pain become bliss, can death become liberation, does not jealousy kill love or does not love lead to death?⁸

Sarbiewski's intertextual stratagems intensify the erotic and corporeal character of Horace's work and, vice versa, in juxtaposition to the pagan lyricism of the Roman poet, the sacred character of Sarbiewski's message is greatly enhanced. Intertextuality seems to underline or highlight what is essential for this Christian monk. By imitating the pagan poet, the Jesuit – Sarbiewski Christianizes, to a certain extent, Horace's licentious, though undoubtedly great poetry. He does not deride the ancient master – he converts him, so to speak. Using an intertextual trick, Sarbiewski enwraps with saving grace the genius of Horace's poetry tarnished with corporality. I absolutely refuse to define Sarbiewski's *device* as a parody, as some might want to call it. On the one hand, it is rather a tribute to the masterpiece of antiquity and, on the other, an attempt to renovate it⁹.

Convinced of the shortage of literary resources, Sarbiewski consoles his contemporaries by claiming with enthusiasm: *there is so much Greece in all of us!*. In spite of that, however, he tries to make his innovative contribution, which is so characteristic of the evolution of human mind¹⁰.

A true intertextualist, Sarbiewski confesses: *There is nothing new, I do not have any [new] blocks, because they have already been discovered, invented, and all that I can do is to play around by arranging them in various configurations*. It is not the blocks themselves that are to give satisfaction to the reader, but rather what is to be built with them, for what purpose and how they are to be used¹¹.

It seems that the choice of intertextuality as a literary strategy helps Sarbiewski to find himself in the chaos of the Baroque. After all, he lived in the times when people,

⁶ M. Szawiel, *Watki filozoficzne w twórczości poetyckiej M. K. Sarbiewskiego*, in: Parerga 2/2007.

⁷ Z. Grochal, *Chrześcijański Horacy - Maciej Kazimierz Sarbiewski TJ i jego estetyka*, Niepokalanów 1994.

⁸ J. Starnawski, *Le Baroque littéraire dans la littérature polonaise; Quelques remarques concernant Mathias Casimirus Sarbiewski*, Wrocław 1990.

⁹ A.W. Mikołajczak, *Antyk w poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego*, Poznań 1992.

¹⁰ P. Urbanski, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbievianae*, Szczecin 2000.

¹¹ A.W. Mikołajczak, *Studia Sarbieviana*, Gniezno 1998.

having been tired with the Renaissance cult of the antiquity, chose to flee from perfection toward the bizarre, disharmony, sumptuousness, toward one immense cultural cacophony and tried to find in it, to build from it, something novel. His admiration for Horace who was, after all, considered to be the greatest achievement of the Augustan era is interwoven with a strand of criticism¹². As if, on one hand, he envied Horace his talent, desired to experience it, or at least to rub shoulders with his greatness and, on the other, his sense of dignity, the times, his social status prevented him from disclosing, admitting to his own petty lust; that is why Sarbiewski chose, so to speak, a path to enrich his master with a moral dimension. He cannot correct Horace, but he can improve him through a change of the subject of his poetry¹³.

A similar approach can be seen in the Ode IV 28 (*To Divine Wisdom*), which refers to Kochanowski's epigram *On human life*:

*“Eternal Thought! You, who are earlier than the time
If You are moved by what moves oft a man
I do believe that quite a feast You have
observing all that happens in this world”.*

A reflection evoked by this epigram is basically free of religious connotations; The Eternal Thought as if dissociates itself from the doings of mankind. As a deeply religious man brought up in the Jesuit tradition, Sarbiewski opposes such an approach. He paraphrases Kochanowski's thought and endows it with a deeper, Christocentric meaning:

*Eternal Thought amidst the ebb and flow. Master of fate,
is beauty of your laws more dear to us,
or just the opposite – do you
enjoy the farce of our life?
Out of a whim Your hand provides us with some goods.
We fight to grab them quick making our silly quarrels
Just like a pack of boys,
Fighting for a handful of nuts*

¹² P. Urbanski, *Theologia fabulosa. Commentationes Sarbivianae*, Szczecin 2000.

¹³ M. Szawiel, *Watki filozoficzne w twórczości poetyckiej M. K. Sarbiewskiego*, in: *Parerga* 2/2007.

*One tries to grab a crown; the crown gets crushed, the rest
try hard to get its crumbs. In turmoil is the world
when mighty rulers try in turn
to snatch it from their greedy hands
The fate is slashing all. The shreds are flung away
To people. Humbly just one thing I beg for me:
When greedy people quarrel hard
Your laughter I would like to share.*

Thus, it seems that it is through imitation that Sarbiewski fits so perfectly into the idea of the Baroque poet. On the one hand, he tries to cut himself off from the Renaissance and its poetics and seems to be reluctant, on the other. On the one hand he is fascinated by the ancient world, on the other hand, he disagrees with its pagan perfection.

Sarbiewski's intertextuality is a manifestation of Baroque sensitivity – the post-Renaissance existential anxiety of man. After all, can one exist without creating, discovering, without demonstrating one's uniqueness to the world?¹⁴

Moreover, taking into account the fact that Sarbiewski was a clergyman, one can interpret his intertextuality as a kind of screen hiding the priest in the poet. The screen conceals his admiration for the ancient pagan world, it conceals the hooded figure of the admiring monk behind the mask of a Christian thinker. And it is hard to say, who is hidden behind the screen – a Jesuit trying hard to perform a cultural synthesis, or a poet trying to imitate a perfect world in which, however, Christ was missing¹⁵.

In 1863 in *Tygodnik Ilustrowany*, Wojciech Grochowski, a well known professor of literature, said: *Only those odes are valuable in which the poet does not express his feelings but his thoughts – about the world, the man, his life and duties, about virtue – in a word, contemplative odes reminiscent of contemplative songs of Kochanowski. The great difference between the two poets lies in the fact that while Kochanowski, a secular man, did not despise this world, did not shun a merry company, did not long for a better life, Sarbiewski – a priest and a monk – treated earthly life as vanity, avoided mundane pleasures and looked for solitude to be able to devote himself freely to pious contemplation, longing for a better eternal life: in this respect he resembled Szarzyński*¹⁶.

The Christian Horace interpreted the poetry of his Roman master in the spirit of Christian morality. He wrote about anxieties of a man, about his great yearning and desire to be united with his Creator, about sin, penance and the Last Judgement.

¹⁴ Z. Grochal, *Chrześcijański Horacy - Maciej Kazimierz Sarbiewski TJ i jego estetyka*, Niepokalanów 1994.

¹⁵ *Z poezji Macieja Kazimierza Sarbiewskiego SJ*, dz. zb. pod red. J. Bolewski, J. Z. Lichanski, P. Urbanski, Warszawa 1995.

¹⁶ M.K. Sarbiewski, *O poezji doskonalej czyli Wergiliusz i Homer*, Wrocław 1954, p.

To conclude I would like to quote a fragment from *The Odes of Casimire* which, in my opinion, is the best illustration of my point:

*Of lyrical talent both were masters great
For the Muses chose them, all of us would say
On the twin-peak of Muses they together rest
And with pleasant notes our ears caress.
In a courtly manner Apollo lowers down
And hangs between them a golden crown.
Compete they may, but in a friendly mode;
So their dispute now harmoniously flows.
Let us come together and turn our ears
To the lyre of Horace and Casimire¹⁷.*

¹⁷ *O ikonografii świeckiej doby humanizmu. Tematy – symbole – problemy*, Warszawa 1977, s 314.

Grażyna Strojek
Uniwersytet Zielonogórski

Determinizm i odpowiedzialność moralna w etyce Aleksandra Świątochowskiego

Determinism and moral responsibility in the ethic of Aleksander Świątochowski

Key words: philosophy, philosophy of Poland, the national philosophy, culture

Podjmując problem odpowiedzialności moralnej, należałoby rozpocząć od pewnych uściśleń definicyjnych tego zjawiska. Jedną z nich niech będzie słownikowe określenie: *Odpowiedzialność - wypływająca z poczytalności i nieskrępowania w działaniu oraz domniemania, że wartość moralna spełniana w czynie staje się składową moralnej treści - osobowości sprawcy, właściwość ludzkiego postępowania polegająca na możliwości lub gotowości do ponoszenia konsekwencji, wzięcia na siebie dobrych i złych skutków własnych poczynań.*¹

Można zauważyć, że jest to definicja dość ogólna, nieuwzględniająca wszystkich możliwych aspektów dotyczących istoty omawianej kwestii. Szerszą jest definicja odpowiedzialności moralnej według Łobockiego, dla którego jest to: *świadome i dobrowolne podejmowanie czynów, zgodnych z zasadami i normami moralnymi, przy czym niespełnienie tych czynów pociąga za sobą sankcje moralne w postaci wyrzutów sumienia, poczucia winy, wstydu, przeżywania wobec siebie głębokiego rozżalenia i rozgoryczenia.*²

Obie definicje podkreślają przede wszystkim dwa warunki moralnej odpowiedzialności; warunek poczytalności, czyli zdrowego rozsądku, świadomości czynu oraz warunek istnienia wolnej woli, czyli nieskrępowania w działaniu i dobrowolnego podejmowania decyzji. Można by powiedzieć, że tam gdzie świadomość i dobrowolność jest pełna, tam pełna będzie również odpowiedzialność danego człowieka za jego czyn.

¹ Słownik etyczny, pod red. S. Jedynaka, Lublin 1990, s. 175.

² M. Łobocki, *Teoria wychowania w zarysie*, Kraków 2006, s. 114.

Tezę tę starał się podważyć Aleksander Świętochowski w swoim artykule *O moralnej odpowiedzialności*. Dokonał w nim teoretycznej analizy w duchu pozytywistycznym tegoż zagadnienia. Jego myślą przewodnią, fundamentem, na którym oparł swoje przemyślenia, mogą być słowa zawarte w książce *Dumania pesymisty: We wszechświecie działają tylko przyrodnicze prawa sił niezmiennej konieczności*.³ Swoje badania oparł na przykładach z praktyki, ponieważ jak stwierdził: *Najpożądanszą i najrozumialszą jest teoria wtedy, gdy praktyka dostarcza jej świeżych i wymownych przykładów*.⁴

Autor artykułu starał się odpowiedzieć na pytanie: Na ile człowiek jest odpowiedzialny za swoje czyny? Rozpoczyna od próby obalenia tezy, iż wolność woli jest koniecznym warunkiem moralnej odpowiedzialności i dokonuje analizy poszukującej owego warunku.

Biorąc pod uwagę teorie moralnej odpowiedzialności, które akcentują istnienie w każdym człowieku wolnej woli, można by powiedzieć, że granicą odpowiedzialności za czyn człowieka będzie jedynie poziom jego zdrowia psychicznego. Inaczej więc będziemy osądzać zbrodniarza, kiedy jest osobą zdrową na umyśle, a inaczej tego, który jest obłąkany. Świętochowski przypomina jednocześnie, iż: *Filozofia więc, nie przecząc, że wolna wola winna być odpowiedzialną za czyny, zapytała, czy owa wola jest zależną tylko w stanach duchowego niezdrovia*.⁵ Odpowiedzi na to pytanie doszukiwać się możemy w teorii determinizmu, który zmienił całkowicie pogląd na odpowiedzialność moralną. Według tej koncepcji we wszechświecie działają przyrodnicze prawa niezmiennej konieczności i każde działanie człowieka jest zdeterminowane przez określone czynniki, czyli każdy objaw jest skutkiem jakiejś przyczyny. Człowiek tak naprawdę nie ma wpływu na to co czyni, ponieważ jego działanie będzie konsekwencją ciągu występujących po sobie koniecznych zdarzeń. Wydawać by się mogło więc, że w takim układzie człowiek nie może odpowiadać za to co robi, bo w rzeczywistości nie ma na to wpływu.

Zwolennicy determinizmu nie negują głównego postulatu obrońców wolnej woli, że człowiek może zrobić, co chce. Jednakże podkreślają subtelną różnicę, iż wprawdzie może robić co chce, ale niestety może chcieć tylko to, co chce. Świętochowski podaje przykład Szymona, który ukradł, a przecież mógł nie ukraść (miał taką alternatywę), ale co ważne (wg determinizmu) nie mógł nie chcieć ukraść, bo działał z wewnętrznej konieczności. W takim razie zarówno człowiek zdrowy na umyśle jak i chory działają pod wpływem tych samych konieczności wpisanych w strukturę świata.

³ A. Świętochowski, *Dumania pesymisty*, Warszawa 2002, s. 57.

⁴ A. Świętochowski, *O moralnej odpowiedzialności*, in: *Przegląd Tygodniowy* 8/1878, s. 74.

⁵ Ibidem, s. 75.

Autor artykułu *O moralnej odpowiedzialności* przedstawia argumenty na to, iż tak naprawdę granica dzieląca umysły zdrowe od chorych jest iluzją, ponieważ można znaleźć przykłady wskazujące na trudności ze zdefiniowaniem owej różnicy. Jeżeli na przykład Aleksander zabija swego pracodawcę za niewypłaconą mu niewielką kwotę, to należałoby mniemać, że przynajmniej w momencie morderstwa musiał on ulec jakiejś umysłowej dewiacji. Przy zdrowych zmysłach nie zdecydowałby się na taki krok, chociażby z racji logiki zysku i strat. Z reguły większość ludzi nie zabija innych, dlatego możemy stwierdzić, że Aleksander musi być od nich duchowo różny, nawet obłąkany. Jednak w momencie dokładnego zbadania okazuje się, że w swej organizacji umysłowej jest on podobny do innych tzw. normalnych ludzi. Jeżeli *wola ludzka, bez względu na stan jej zdrowia, podlega prawu przyczynowości, jej więc czyny zależne są w każdym razie i z teoretycznego stanowiska zarówno odpowiedzialne*.⁶ Jeżeli więc, zarówno postępowanie zdrowego na umyśle jak i chorego są jednakowo zdeterminowane wewnętrzną koniecznością, to ich poczytalność w momencie czynu może być uważana za tożsamą. Z tej teoretycznej możliwości korzystają często adwokaci w obronie swoich klientów. Także kiedy zakładamy, że wola człowieka zdrowego jest wolną, a chorego ograniczoną, to możemy osądzić tego pierwszego surowiej, a drugiego łagodniej. Ale gdy przyznamy, że wola jest zawsze koniecznym skutkiem ciągu wywołujących ją przyczyn, to musimy przyznać taki sam poziom poczytalności zarówno obłąkanemu jak i umyślowo najzdrowszemu: *obu bowiem wola jest zależną, w każdym objawie zdeterminowaną*.⁷

Zgodnie z tym deterministycznym rozumowaniem, moglibyśmy powiedzieć, iż żadna odpowiedzialność za czyny nie istnieje. Nie oznacza to jednak, że zwolennicy tego kierunku uważają, iż nie należy karać złych uczynków. Świętochowski podkreśla jedynie, że nie oskarża się człowieka na podstawie psychicznych praw ludzkiej natury, które według niego nie są wytyczną wartości wywołanych przez nie objawów.

Co w takim razie warunkuje to, iż posiadamy ową słuszność i konieczność karania złych zachowań i przywoływania ludzi do odpowiedzialności, skąd wypływa ta słuszność? Świętochowski przedstawia na to oczywiście argumentację deterministyczną. Tak jak ludzie muszą zabezpieczać się przeciw szkodliwym zjawiskom przyrody, budując np. odgromniki na domach, czy tamy na rzekach, tak też chroniąc dobro do istnienia swojego niezbędne, ustalają również prawa, które okiełznują złe instynkty i popędy ludzkie. *Zadaniem ustaw jest utrzymanie porządku i zachowanie praw każdego; ich celem zapobieganie wykroczeniom, które by organizmowi społecznemu zaszkodzić mo-*

⁶ A. Świętochowski, *O moralnej odpowiedzialności*, in: *Przegląd Tygodniowy* 8/1878, s. 75.

⁷ *Ibidem*, s. 76.

gły.⁸ W związku z tym, że człowieka do działania popychają określone pobudki, *należy więc stworzyć w ustawach tak silne pobudki, aby człowieka na mocy praw konieczności odwracały od zła i kierowały do powszechnego dobra.*⁹

Prawa będą w takim ujęciu odpowiednią ilością motywów kierujących w pewien sposób ludzkimi działaniami. Tak więc, człowiek za swoje myśli i czyny jest przed społeczeństwem w pewien sposób odpowiedzialny, ponieważ w swej woli ulega motywom, niezależnie od tego czy posiada wolną wolę, czy też nie.

Należałoby jednak także wspomnieć jakby na marginesie, że odpowiedzialność moralna zależna jest od kryteriów uznawanych przez społeczeństwo lub jednostkę i może być różna w stosunku do tego samego zachowania. Jest zróżnicowana w zależności od czasu lub przestrzeni geograficznej.

W stosunku do zwolenników wolnej woli, Świętochowski zauważa jeszcze inną nieścisłość i pytał: *jeżeli odpowiedzialność za czyny opiera się na wolnej woli, a kara - na odpowiedzialności, za co karzemy te stworzenia, które wolnej woli nie posiadają, a tem samem odpowiedzialni nie są?*¹⁰

Bijemy zwierzęta, aby uzyskać ich posłuszeństwo, ale również obcinamy gałęzie, które nam przeszkadzają, wykopujemy kamienie, które blokują drogę. Tak więc, karze podlegają również rzeczy, które według naszego przekonania żadną umysłowością nie są obdarzone i wolnej woli nie posiadają. Również takie wypadki mogą być - według autora artykułu - świadectwem na to, iż wolna wola nie jest koniecznym warunkiem odpowiedzialności. Wynikałoby z tego, że zarówno w teorii, jak i w praktyce u deterministów, jak i u ich przeciwników, potwierdza się teoria obalająca tezę, iż wolność woli jest koniecznym warunkiem odpowiedzialności moralnej – tak stwierdza czołowy pozytywista polski. Jej podstaw należy więc szukać w racjach interesu społecznego.

Krytyką wolnej woli zajmował się Świętochowski również między innymi w swoim dramacie *Niewinni*, który powstał w Lipsku, gdzie studiował etykę, i jak sam powiedział, był wówczas pod silnym wpływem determinizmu woli.¹¹ Samuel Sandler, autor wyboru opowiadań i nowel Świętochowskiego, podkreślał, że: *Odrzucenie teorii „wolności woli” szło u Świętochowskiego w parze z ogłoszeniem absolutnej „niewinności”, ostatecznie mówiąc- teoretycznej nieodpowiedzialności człowieka za naruszenie obowiązujących norm moralnych.*¹²

Poseł Prawdy w swoim artykule *O moralnej odpowiedzialności* stwierdza, iż w praktyce nie znaczy to, że odpuszczamy winy złoczyńcom. Moglibyśmy powiedzieć, że

⁸ Ibidem, s. 87.

⁹ S. Jedynek, *Etyka teoretyczna Aleksandra Świętochowskiego*, in: *Studia Filozoficzne* 11-12/1972, s. 71.

¹⁰ A. Świętochowski, *O moralnej odpowiedzialności*, in: *Przegląd Tygodniowy* 8/1878, s. 87.

¹¹ Wspomina o tym Samuel Sandler w: *Ze studiów nad Świętochowskim*, Warszawa 1957, s. 119.

¹² S. Sandler, *Ze studiów nad Świętochowskim*, Warszawa 1957, s. 148.

widoczny jest tu wyraźny rozdźwięk między teoretycznym, a praktycznym rozumowaniem. Dlatego Sandler zwraca uwagę na bardzo kruche podstawy teoretyczne *determinizmu* Świętochowskiego. Ukazuje jego bezradność w odgraniczeniu pojęcia determinizmu od podstawy fatalistycznej. Także Henryk Struve zauważa, że nasz czołowy pozytywista próbował swoją bezradność uzasadnienia teoretycznego ukryć trochę pod *mgiełką sofistyki*.¹³

Sandler w swojej książce wspomina także, że niejaki Ludwik Niemojowski, warszawski korespondent piotrkowskiego *Tygodnika*, *wysnuł najskrajniejsze konsekwencje, że dotarł do krańca poglądu, który mieniąc się determinizmem woli - w istocie był poglądem fatalistycznym*.¹⁴ Autor *Studiów nad Świętochowskim* poniekąd broni warszawskiego pozytywistę i przypomina, iż nie uważał się on nigdy za głosiciela fatalizmu, lecz jedynie za deterministę. Mniema przy tym, że może *w zasadzki fatalizmu woli ludzkiej wpadł w walce z fideizmem, z indeterminizmem, który najbardziej zagorzałych rzeczników miał w Polsce w obozie katolicko – konserwatywnym*.¹⁵

Świętochowski walczył o prawdę i nawoływał innych, aby bronili swoich stanowisk. Mówił, iż *gdyby 9 999 999 ludzi powzięło jakąś jednomyślną uchwałę, która by sprzeciwiała się tylko jednemu mojemu przekonaniu, nie narzucając go nikomu nie wahałbym się we własnym imieniu przeciwko niej zaprotestować*.¹⁶ Jak to wskazała Maria Brykalska: *Domagał się więc wyrozumiałości i tolerancji wobec nie zawinionej odmienności drugiego człowieka*.¹⁷ Jednocześnie jak można zauważyć apelował o moralną odpowiedzialność jednostki, aby działała zgodnie z normami i zasadami panującymi w społeczeństwie, pod groźbą kary. A przecież takie osoby, które broniły swoich poglądów, o których sam wspomina np. Giordano Bruno, Spinoza czy chociażby Sokrates, również burzyły *uporządkowany* wcześniej ład społeczny. Czy one według niego nie podlegały warunkom odpowiedzialności moralnej?

Pytanie to może być jeszcze jednym potwierdzeniem wcześniej omawianej niezgodności teorii z praktyką, na którą Świętochowski tak często powoływał się, chcąc wyjaśnić swoje teoretyczne koncepcje.

Summary

The main idea of this publication is to analyse Aleksander Świętochowski's article *About moral responsibility*.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Ibidem, s. 146.

¹⁵ Ibidem, s. 150.

¹⁶ A. Świętochowski - Poseł Prawdy, *Liberum Veto*, in: *Prawda* 1/1881.

¹⁷ M. Brykalska, *Aleksander Świętochowski*, Warszawa 1987, s. 191.

We took into consideration the concept of the moral responsibility. In this article we analyse those definitions of moral responsibility concept which are exposing the consciousness of an act idea and the free will idea.

Aleksander Świętochowski is taking into consideration fundamental problem: *How can one human being be responsible for it's own acts?* He is looking for the answer to this question in determinism. As far as determinism concept is concerned every personal human act is determinant by specific elements. From determinists point of view there is no such a thing as personal responsibility for one person's acts.

Aleksander Świętochowski even though he was a determinist admit that there is a necessity to punish people for bad deeds. He polemise with proponents of free will by refuting their argument that the free will is a necessary condition of personal responsibility.

The conclusion of this publication is that Aleksander Świętochowski demanded individual moral responsibility in the society. He demanded that under penalty of punishment for public interest. Świętochowski emphasised that one person relents motives and it doesn't matter if he has or hasn't free will. There should be Acts which would liberate motives which would encourage people to do good deeds instead of bad.

At the and we observe that there is a kind of resonance, inconsequence between the theory and the practical use of it even though Świętochowski was so often using practical experience to explain his theoretical conceptions.

Tomasz Turowski
Uniwersytet Zielonogórski

Stanisław Brzozowski jako prekursor hermeneutyki

Stanisław Brzozowski as a precursor of hermeneutics

Key words: philosophy, philosophy of Poland, the national philosophy, culture

Problem, który chciałbym poruszyć dotyczyć będzie *miejsca* filozofii Stanisława Brzozowskiego w historii myśli ludzkiej. Być może brzmi to nadto patetycznie ale sądzę, że Brzozowskiemu należy oddać honory na które, co postaram się udowodnić, zasłużył. Sam Brzozowski w ciągu swojego krótkiego życia nie doczekał się uznania. Towarzyszyła mu raczej niechęć i krytyka ze strony różnych kół, czy to literackich, czy filozoficznych. Przedstawiciele Szkoły Lwowsko – Warszawskiej uważali go bardziej za literata niż filozofa, natomiast młodopolscy literaci i krytycy literaccy podkreślali jego *filozoficzność*¹. Co ciekawe i warte podkreślenia, wiele się pod tym względem nie zmieniło a myśl autora *Idei* wciąż czeka na dookreślenie i należne jej miejsce. Owszem liczba prac poświęcona Brzozowskiemu wzrasta a on sam zyskuje na popularności² ale ciągle nie ma swego *miejsca*. Nadal pozostaje krytykiem, filozofem, literatem etc. Problem pojawia się, kiedy ktoś zada pytanie o to *jaka jest ta filozofia Brzozowskiego?* Wówczas każdy badacz jego spuścizny podaje inną odpowiedź. Wielu podkreślać będzie jego prekursorstwo i indywidualizm twórczy, zaangażowanie w myśl społeczną i odkrycie na nowo *czystego marksizmu*³, jego doskonałe pióro i asystemowość filozoficznych rozwiązań. Ja natomiast (oczywiście świadom wszelkich ograniczeń i trudno-

¹ Więcej na ten temat w studium A. Walickiego pt. *Stanisław Brzozowski – drogi myśli*, Warszawa 1977, s. 6-7.

² Walicki w swym studium z 1977 roku podkreśla duży wzrost zainteresowania się spuścizną Brzozowskiego – zob. s. 5, jednakże po okresie popularności w latach 60 i 70 znów mamy ciszę. Prace zbiorowe Brzozowskiego ukazały się jeszcze na początku lat 90, jednak idzie mi o fakt braku nowych monografii na jego temat. Oprócz kilkunastu artykułów w ostatnim okresie ukazała się tylko jedna książka P. Pieniążka, *Brzozowski. Wokół kultury: inspiracje nietzscheańskie*, Warszawa:2004.

³ Warto zwrócić uwagę na to, że pewne tezy György Lukácsa zawarte w jego dziele *Historia i świadomość klasowa*, St. Brzozowski antycypował w swym studium pt. *Anty-Engels*.

ści, które nakładają się na krótki artykuł) postaram się pokazać, że filozofia autora *Legendy Młodej Polski* jest pierwszą polską filozofią hermeneutyczną.

Hermeneutyka sama nie jest tworem jednolitym. Niejasności oraz aporie jej dotyczące zaczynają się już w momencie eksplikacji jej nazwy. W tej dziedzinie mówić można o hermeneutyce, hermeneutyce filozoficznej i filozofii hermeneutycznej, czasem nie oddzielając tych pojęć⁴. Ponadto sama przestrzeń namysłu hermeneutycznego przyjęła współcześnie bardzo zróżnicowany charakter⁵. Jedno pozostaje wspólne, jest to co dla hermeneutyki najbardziej właściwe: ciągła aktywność rozumiejącej interpretacji⁶. Tak jak nie ma filozofii bez jej historii, tak nie można uchwycić fenomenu hermeneutyki bez jej dziejów. Biorąc pod uwagę interpretacyjną aktywność oraz funkcję rozumienia, można hermeneutykę podzielić na: hermeneutykę techniczną, hermeneutykę filozoficzną oraz filozofię hermeneutyczną.

Hermeneutyka techniczna: jej dzieje obejmują okres od powstania hermeneutyki do uzyskania przez nią własnej świadomości metodologicznej. Pierwsze pisma zawierające hermeneutykę w tytule⁷ nie dają jednak żadnych *praktycznych ćwiczeń interpretacji* a jedynie *teorie ze względu na praktykę interpretacyjną. Są to tzw. „teorie sztuki” (Kunstlehren), dające wskazówki i reguły postępowania w interpretowaniu*⁸. Teorie te pomagają w prawidłowej interpretacji, gdy coś stało się niezrozumiałe, pojawiała się zawsze chęć zrozumienia tego czegoś poprzez odniesienie się do pewnych reguł. Zwłaszcza wówczas, *gdy zmiany historii oddzielały przeszłość od teraźniejszości, gdy świat tekstu, który chciano zrozumieć, stawał się obcy dla świata słuchaczy i czytelników*⁹. Hermeneutyka techniczna uczy zatem interpretacji trudnych do rozumienia tekstów oraz pozajęzykowych form symbolicznych. Daje wskazówki ustawiające samo rozumienie i interpretację. Będzie to więc głównie hermeneutyka *przed-nowoczesna*, jak i romantyczna jej forma u Schleiermachera, ale także jej dojrzała postać *nowoczesna*, wypracowana przez Bettiego.

Hermeneutyka filozoficzna – to okres od metodycznego do antymetodycznego zwrotu hermeneutyki, czyli od Diltheya do Gadamera. W tak pojmowanej hermeneutycznej aktywności rozważa się rozumienie i interpretację oraz ich warunki ze względu na ugruntowanie i metodologię nauk humanistycznych. Dystynktywną cechą tego obszaru

⁴ G. Scholtz, *Czym jest i od kiedy istnieje „filozofia hermeneutyczna“?*, in: *Studia z filozofii niemieckiej*, t. 1. *Hermeneutyczna tożsamość filozofii*, pod red. St. Czerniaka i J. Rolewskiego Toruń 1994, s. 41.

⁵ N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, Poznań 1998, s. 9.

⁶ Ibidem

⁷ Chodzi o *Hermeneutica sacra sive methodus exponendum sacrarum literarum* autorstwa J. C. Dannhauera wydaną po raz pierwszy w Augsburgu w 1654 roku. Dane te podaję za cytowanym powyżej Scholtzem, zob. przypis 5.

⁸ G. Scholtz, *Czym jest*, op. cit., s. 43.

⁹ Ibidem.

hermeneutyki jest brak jakichkolwiek interpretacyjnych wskazań, ponieważ z założenia odcina się ona od normatywnego wymiaru interpretacji. Günter Scholtz stwierdza: *wiele zamieszania w dyskusji o hermeneutyce wynika stąd, że się nie rozróżnia między regulami interpretacji, a analizą warunków rozumienia, to znaczy między hermeneutyką techniczną, a filozoficzną*¹⁰.

Wyjątek stanowi w tym rozróżnieniu projekt Martina Heideggera, który pozwala obok wymienionych powyżej obszarów hermeneutycznej aktywności, mówić o jeszcze innym polu hermeneutycznej wrażliwości, mianowicie o filozofii hermeneutycznej.

Filozofia hermeneutyczna, lub *luźniej mówiąc: hermeneutyczne filozofowanie – samo jawnie zajmuje się rozumieniem i interpretowaniem*¹¹. Tutaj właśnie pojęcia rozumienia i interpretacji przyjmują znaczenie *tylko interpretacji*, w przeciwieństwie do ujmującej rzeczywistość i odtwarzającej *wiedzy*. Przekonania, które leżą u podstaw hermeneutycznego filozofowania, to:

- rozumienie poprzedza poznanie i jest konstytutywne dla człowieka;
- nie można postrzegać historii z ponadhistorycznego punktu widzenia;
- poznanie wspiera się na założeniach historycznych;
- filozofie historyczne i systematyczne są ze sobą nierozłączne¹².

Podstawowym rysem filozofii hermeneutycznej jest *świadomość* myśliciela który wie, że żyje w świecie już zinterpretowanym i rozumianym, i że świat ten może być różnie interpretowany i rozumiany. Tak pojmowaną hermeneutykę postulował w swym *Sein und Zeit* Heidegger, kiedy to dokonał krytycznego przeglądu Husserlowskiej fenomenologii w słynnym § 7, czytamy tam: *sensem opisu fenomenologicznego jest interpretacja.(...) Fenomenologia jestestwa jest hermeneutyką w pierwotnym tego słowa znaczeniu, wedle którego jest to interpretowanie. Ponieważ jednak przez odstąpienie sensu bycia i podstawowych struktur jestestwa w ogóle zostaje wyznaczony horyzont wszelkich dalszych badań ontologicznych nad bytem innym niż jestestwo, owa hermeneutyka staje się zarazem „hermeneutyką” w sensie opracowywania warunków możliwości wszelkiego badania ontologicznego*¹³. Postulat hermeneutycznego filozofowania dotyczący tego, aby zajmować się *tylko rozumieniem i interpretacją*, znalazł swe odzwierciedlenie w Gadamerowskiej *Prawdzie i metodzie* dziele pochodzącym z 1960 roku, gdzie autor zbiera historię i tradycję hermeneutycznej filozofii.

Podstawowym problemem, który postawiłem sobie w niniejszym artykule jest zbadać jaką hermeneutyką posługiwał się Stanisław Brzozowski i jaką w swej filozofii

¹⁰ Ibidem, s. 52.

¹¹ Ibidem, s. 55.

¹² N. Leśniewski, *O hermeneutyce radykalnej*, op. cit., s. 30-32.

¹³ M. Heidegger, *Bycie i czas*, Warszawa 1994, s. 53.

zapropował. Przy czym zakładam, że autor *Płomieni* był hermeneutą i choć sam nigdzie w swych pracach nie posługuje się tym terminem, to jednak pewne hermeneutyczne przekonanie stanowi o sile jego filozofii. W tekście tym chcę uczynić Brzozowskiego hermeneutą.

Powyżej podałem krótką historię samej hermeneutyki z wyróżnieniem podstawowych faz jej dziejowego rozwoju. Jeśli wziąć pod uwagę istotę konstytuującą hermeneutykę techniczną a istotą ową jest wskazywać jak prawidłowo rozumieć i interpretować, to taka hermeneutyka nie występuje w twórczości autora *Idei*. Brzozowski po prostu nigdzie nie daje czytelnikowi wskazań prawidłowego postępowania wobec tekstu, czy wobec symbolicznych pozajęzykowych form. Pozostają zatem dwa warianty, albo hermeneutyka filozoficzna, albo filozofia hermeneutyczna.

Brzozowski od początku program swej filozofii widział w jej nastawieniu antymetodycznym, tzn. nienormatywnym i antysystemowym. Filozofia Brzozowskiego oparta była na przekonaniu o ludzkim wysiłku i roli jednostki w tworzeniu, a to nie pozwala na redukcję żywej myśli do *zwartego* systemu. *Wszelkie określenia i schematy mają oczywiście wartość względną*¹⁴, względność ta nie wynika z nieuporządkowania myśli Brzozowskiego a jedynie z przekonania, że filozofii nie można *włożyć* w sztywne schematy jakiegokolwiek systemu, odpowiedniego dla jakiejś metodologii.

Trudności jakie napotyka czytelnik oraz badacz filozofii autora *Kultury i życia* w głównej mierze związane są z jej wewnętrzną dynamiką i twórczym napięciem Brzozowskiego. Autor *Idei* ciągle szukał nowych rozwiązań, afirmował i negował, badał i poruszał się w różnych dziedzinach myśli filozoficznej. *Pisma Brzozowskiego nie są łatwe i nie dają się jednoznacznie naukowo określić; myśl jego ciągle ewoluowała, środkiem wyrazu tez filozoficznych często była forma krytyki i twórczości literackiej, nierzadko aforystyczna i wielowątkowa w treści*¹⁵. Problem zatem polega na niejednorodności myśli Stanisława Brzozowskiego a to implikuje trudności recepcji filozofii autora *Legendy Młodej Polski*, co podkreślałem we wstępie do tego artykułu.

Jeśli artykuł poświęcam hermeneutyce Brzozowskiego z przekonaniem, że Brzozowski hermeneutą był, to jestem świadom ograniczeń, które przede mną stoją. Nie roszczę sobie absurdałnego prawa do ostatniego słowa w dziedzinie filozofii autora *Kultury i życia* ani też nie ufam zasadzie racji, która podpowiada aby za wszelką cenę pokazać hermeneutykę Brzozowskiego odwołując się do całokształtu jego twórczości. Wydaje mi się to nie tyle niemożliwe, ile po prostu niepotrzebne, ponieważ stawiam sobie tutaj o wiele skromniejsze zadanie. Otóż szukam fundamentów filozofii Brzozowskiego, tych jej wątków, które pozwolą spojrzeć na *filozofię pracy* w nowy i interesujący sposób, tj.

¹⁴ St. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski* Lwów, 1910, s. 18.

¹⁵ W. Mackiewicz, *Brzozowski*, in: *Myśli i ludzie* 1983, s. 8.

moim zdaniem od strony zawartej w niej treści hermeneutycznej. Dzięki temu chciałbym pokazać aktywność filozofii hermeneutycznej Stanisława Brzozowskiego.

Projekt filozofii Brzozowskiego można ukazać jako reakcję na kryzys poznania wynikający z ograniczeń tradycyjnego rozumienia prawdy i nauki, tzn. właśnie w sposób hermeneutyczny, *jako wyraz scjentyistycznie, bezradnego lub może właśnie hermeneutycznie uczciwego przyznania, że pomiędzy świat i naukę wślizgują się interpretacje, co oznacza po prostu, że nauka jest już w nich najczęściej zapośredniczona*¹⁶. Tak w moim mniemaniu filozofował Stanisław Brzozowski. Warto już tu zwrócić uwagę, że powyższe założenia są *sensu stricto* wymogami filozofii hermeneutycznej i idąc tym tropem chciałbym udowodnić, że filozofię Brzozowskiego można traktować jako wersję filozofii hermeneutycznej a jego samego jako prekursora tejże.

Bardzo ważną cechą filozofii hermeneutycznej jest przekonanie o *sile historii* tzn. o tym, że nie można postrzegać historii z ponadhistorycznego punktu widzenia a samo poznanie wspiera się na założeniach historycznych w ten sposób, że filozofie historyczne i systematyczne są ze sobą nierozłączne. Brzozowski od początku swego filozoficznego rozwoju przekonany był o tym, że od historii uciec nie można, że wszystkie stany ludzkiego ducha i każdy wysiłek myślowy są od historii zawsze zależne. *Gdy usiłujemy wyzwolić się od historii, padamy ofiarą historii niezrozumianej. I historią niezrozumianą, mitologią, jest zawsze każda metafizyka, wszelka ponad czy pozahistoryczna koncepcja życia*¹⁷. Historia dla autora *Kultury i życia* nie jest czymś obiektywnym, nie składa się z obiektywnych faktów, ale zawsze już ze zdarzeń zinterpretowanych. Człowiek jest zawsze przede wszystkim uczestnikiem historycznych zdarzeń, tworzy je oraz konstruuje. Historia to interpretacja faktów - zdarzeń tworzona przez historyka, pamięć ludzi a dopiero później znajduje swe zobiektywizowanie w postaci różnorodnych wytworów. Co z tego wynika? Przede wszystkim to, że nie ma *czystej* historii, ponieważ z jej faktów to znaczy z jej wytworów niewiele dowiadujemy się o tym, co było, o przeszłości ale za to bardzo wiele o jej autorach, czyli twórcach wytworów. To przede wszystkim człowiek jest twórcą historii i dopiero potem tworzy ona człowieka w takiej a nie innej postaci.

*Nie człowiek jest momentem z historii rzeczy, lecz rzeczy są momentem z historii człowieka. (...) Przyszłości się nie poznaje, lecz się ją tworzy*¹⁸.

Nie ma zatem czegoś takiego jak prawda historii, jeśli przez prawdę rozumieć adekwatność do zdarzeń *byłych*, stąd zdaniem Brzozowskiego *prawda historyczna nie*

¹⁶ N. Leśniewski *O hermeneutyce radykalnej*, op. cit., s. 32.

¹⁷ St. Brzozowski, *Legenda*, op. cit., s. 11.

¹⁸ St. Brzozowski, *Aforyzmy*, Warszawa 1979, s. 79-78.

brzmi (...) „tak było”, a „wydaje nam się, że tak było”¹⁹. Jak sam podkreśla: *Gotowych faktów nie ma*²⁰.

Jakie z tego powstają wnioski dla koncepcji hermeneutyki *filozofii pracy* Stanisława Brzozowskiego? Otóż zdaniem Brzozowskiego również filozofia nie jest obiektywnym tworem a jedynie interpretacją pewnych ludzkich aktywności.

*Nie ma prawd trzymających się własną mocą, niezależnych od nas, zabezpieczonych: aby istnieć, muszą one być stwarzane, rodzone w nas i z nas przez nasze własne działanie*²¹.

Filozofia nie jest *nauką*, która opisuje i eksplikuje świat idealny, która uchwytuje to, co *jest* przy pomocy adekwatności. Zawsze według Brzozowskiego jest tak, że filozof wyjaśnia to, co tkwi w jego wnętrzu. Tak więc tradycyjna, Arystotelejska opozycja na *praktykę* i *teorię*, zostaje przez Brzozowskiego poddana krytyce. Filozofia, która swym zasięgiem obejmowała teorię i stanowiła o eksplanacyjnej, dyskursywnej sile metody w wydaniu autora *Idei* osiągnęła taki moment swego rozwoju, w którym koniecznością stała się refleksja nad jej filozoficznymi założeniami teoretycznymi a w konsekwencji nad własną tradycją. Taki sposób podejścia do problematyki filozoficznej jest sposobem hermeneutycznym *par excellence*. Choć w żadnej pracy Brzozowskiego nie pada słowo *hermeneutyka*, to moim zdaniem dzięki swemu nowatorskiemu podejściu do praktyki oraz filozoficznej tradycji, autor *Płomieni* jest pierwszym polskim hermeneutą.

Filozofia w swym wydaniu tradycyjnym przede wszystkim dążyła do uchwycenia prawdy. Dzięki temu stała się ona możliwą jako nauka. Tymczasem zadanie jakie stawia przed sobą Stanisław Brzozowski, to odkrycie w filozofii ludzkich aktywności – interpretacji, które ukryte były pod filozoficznymi pojęciami.

*Myszę jak gdyby odwrotną stroną pojęć, jak gdyby tymi obrzeżami mroku, które rozpoczynają się poza krawędzią ich poznanej treści*²².

Interpretacja i rozumienie są konieczne, aby zrozumieć jakikolwiek ludzki stosunek do poznania. Rozumienie zawsze wyprzedza wszelkie pojęcie a każdy filozof powinien być przygotowany do zajmowania się *tylko interpretacją*:

*Chcą oni wciąż rozstrzygać na drogach poznania to, co jedynie na drodze życia związane być może. Filozofia nie jest postacią poznania, jest czymś głębszym o wiele, jest formą życia, formą stającego się czynu*²³.

Filozofia pracy jest dla Brzozowskiego twórczą aktywnością interpretacyjną, zależną od twórczych możliwości człowieka.

¹⁹ W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, Warszawa 1996, s. 72.

²⁰ St. Brzozowski, *Aforyzmy*, op. cit., s. 102.

²¹ Ibidem, s. 42.

²² Ibidem s. 16.

²³ St. Brzozowski, *Idee*, op. cit., s. 126-127.

*Chcemy, aby istniał człowiek, aby z siebie czerpał swój świat i tworzył go, aby tworzył absolutnie ten swój ludzki sens świata*²⁴.

Praca dla istniejącego człowieka jest źródłem wartości, ideałów, wszelkiego poznania i bytu. Jest sensem ludzkiego istnienia w ten sposób, że dzięki niej człowiek tworzy swój byt, a zatem dzięki pracy człowiek staje się tym, kim jest. Skoro trzeba filozofować historycznie, to należy sobie uświadomić, że nasza *obecność*, owe nasze *ja* nie jest czymś po prostu danym, nie jest czymś autonomicznym i raz na zawsze ustalonym, tylko czymś powstałym w wyniku złożonych procesów historyczno-kulturowych. Dlatego Brzozowski pisał, że

*Ja narodziło się z ciemnego trudu*²⁵.

Człowiek – jednostka, dzięki swej własnej pracy, czyli przekształcaniu świata, samotnie po swojemu interpretuje rzeczywistość, wkłada w nią znaczenie.

W ten sposób Brzozowski polemizuje z Kartezjańską tradycją, która każe uznawać świadome *ja* jako raz na zawsze pewne i ustalone. Dla autora *Kultury i życia* nie ma żadnego *ego cogito* istniejącego jako absolutna podstawa, jako punkt wyjścia wszelkiej refleksji o rzeczywistości.

*Ja nasze jest zawsze wynikiem, produktem: wytwarza się ono poza naszymi plecami, wytworzone zostało w przeważnej części przed naszym na świat przyjściem. Gdy teraz usiłujemy na gruncie tego naszego ja pracować tak, jak gdyby stwarzało ono aktami swojej woli samo siebie z nicości, gdy usiłujemy żyć, opierając się na niem, jak na opalonej przez nas podstawie, wpadamy w cały szereg sprzeczności i powikłań*²⁶.

Nikt z nas nie jest bytem poza - historycznym, jesteśmy immanentną częścią historii. Jeśli tak, to powstaje pytanie czy praca jest w ścisłym związku z historią i jej uwarunkowaniami, czy może jako jedyny twór jest od historycznej determinacji wolna i jako taka absolutna? Brzozowski *implicite* odpowiada w ten sposób:

Pracą nazywamy takie zużycie przez nas pewnego momentu naszego życia, które zapewnia dla dalszego naszego życia pewne warunki.

*Tylko takie zużycie naszego przemijania, które czyni zadość temu określeniu, jest pracą*²⁷.

Widać tu zatem, że i praca zależna jest od historii, podkreślmy praca zależna jest od dziejów naszego życia. Inaczej byłaby albo pustym pojęciem, albo kolejnym *niepraktycznym* przedmiotem filozoficznej refleksji. To nasze życie wymusza pewien ruch, pewną destabilizację, stawanie się oraz brak *trwałości*. Rzeczywistość która nas otacza

²⁴ Ibidem, s. 247.

²⁵ St. Brzozowski, *Aforyzmy*, op. cit., s. 30.

²⁶ St. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, op. cit., s. 9.

²⁷ St. Brzozowski, *Idee*, op. cit., s. 225.

również nie jest niczym stabilnym, jest wariabilnym polem możliwego rozumienia, zawsze nieskończonym i niepełnym.

*Rzeczywistość nie jest czymś skończonym, lecz stającym się, a więc niezupelnym i poszarpanym, gorączkowym i kalekim. Nasz świat ludzki nas przeraża, jest jedyną mocą rozumną w świecie, o ile chcemy przywiązywać jakiegokolwiek znaczenie do słów*²⁸.

Jeśli tak jest, to zdaniem autora *Legendy Młodej Polski* wszelka próba wypracowania stabilności w życiu i rzeczywistości jest porządkowaniem bytu, czyli tego, co *jest*. Owe *jest* nie jest czymś raz na zawsze ustalonym – danym i pewnym, tylko grą ludzkich słów i czynów. Byt nie stanowi tu treści życia jest tylko kategorią porządkującą, dlatego moim zdaniem nie można w filozofii Brzozowskiego powiedzieć, że *praca „jest”*, ponieważ ona ma polimorficzny, polisemiczny, perspektywiczny i stający się charakter. Do tej pory, twierdził Brzozowski, człowiek tylko poznawał rzeczywistość jako będącą, jako zastaną i trwałą a wyrazem tego było adekwatne uchwycenie *prawdy*. Tymczasem stanowiło to tylko o ludzkim braku samodzielności i braku pierwiastków twórczych. Jakiegokolwiek uznanie człowieka jako uzależnionego od absolutnych i obiektywnych *praw rozwoju – deprecjonuje indywidualny wymiar wartości i im zagraża. Bezosobowe i anonimowe czyny, bezosobowa odpowiedzialność, zagubienie w gąszczu obiektywnych relacji i układów konkretnego, indywidualnego człowieka z jego własnymi, niepowtarzalnymi sprawami i problemami, z jego sukcesami i osiągnięciami – to jest właśnie rezultat choćby raz zaakceptowanej zależności od tego, co zewnętrzne i konieczne*²⁹. Człowiek dla Brzozowskiego to przede wszystkim indywiduum i choć jest również zakorzeniony w określonej grupie społecznej, funkcjonuje w społeczności, to nigdy takowe uwarunkowania nie wyczerpują istoty ludzkiej i jej złożoności. Wbrew różnym odczytaniom myśli autora *Ideji* sędzę, że sam Brzozowski i jego postawa jest właśnie wzorem walki o indywidualność i wyjątkowość każdej jednostki.

*Aby dany typ mógł istnieć, musi on być zdolnym wytwarzać swobodnie to wszystko, co jest koniecznym do rozwinięcia nie mniejszej ilości poddanej ludzkiej woli energii, niż ta ilość, jaką wytwarzają dzisiejsze, opierające się na reglamentacji z góry społeczeństwa*³⁰.

Człowiek jako jednostka walczy o swoją indywidualność, oznacza to, że walcząc o swą indywidualność, równocześnie walczy o swoją wolność. W języku Brzozowskiego trzeba o owej walce powiedzieć, że człowiek pracuje nad przedmiotem swego trudu. Dopiero wtedy, kiedy jednostka wypracuje swoją tożsamość może *wejść* w społeczeństwo. Praca jest tworzeniem przez człowieka samego siebie i swego miejsca w świecie.

²⁸ Ibidem, s. 243.

²⁹ W. Mackiewicz, *Filozofia współczesna w zarysie*, op. cit., s. 74.

³⁰ St. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, op. cit., s. 19.

Bardzo dobrze u Brzozowskiego widać to na przykładzie ludzkiego *opanowywania przyrody*. Dla autora *Samego wśród ludzi* przyroda nie jest czymś co determinuje człowieka, ponieważ człowiek *jest* w przyrodzie i jako taki nadaje jej swoją treść, czyniąc tym samym z przyrody *materię swego obowiązku*³¹. Człowiek interpretuje w tym, co *jest* a tym samym pyta, co naprawdę znaczy być?

*Cóż jest przyrodą? To, wobec czego wiemy, jak się mamy zachowywać, wobec czego umiemy określać logikę własnych czynów*³².

Człowiek swą aktywnością – pracą czyni sobie przyrodę podległą, jednostka swą sprawczą aktywnością nadaje przyrodzie znaczenie. Jeśli rzeczywistość staje się poprzez człowieka, to tylko my sami, jako ludzie możemy uczynić ją taką, jaką chcemy aby była. Rzeczywistość, przyroda, świat to nasze możliwości, podkreślał Stanisław Brzozowski, a co za tym idzie wszystko wokół nas jest wynikiem naszych dążeń, naszej pracy. Zawsze czynimy świat takim, jakim chcemy aby był, świat jest tworzywem naszej pracy. Zatem w samej pracy dużo zależy od naszych wolicjonalnych, interpretacyjnych założeń.

Brzozowski na potrzeby swej koncepcji filozofii pracy stawia znak równości między człowiekiem a jego wytworami. Całość ludzkich wytworów jest konsekwencją ludzkiej pracy, twórczości człowieka a praca jest sensem wolności jednostki.

*Póki praca nie jest swobodną pracą, nie wiemy, czy my żyjemy, czy to coś się nami posługuje. Póki praca nie jest wyzwolona, nikt nie może ja powiedzieć o sobie w świecie. Metafizyczny problemat jaźni, samo istnienie tu się dopiero rozstrzygają. Póki praca nie jest swobodna, człowiek nie dlatego istnieje, że chce tego; staje się, a nie tworzy. Nie ma między jego dziś a jego jutrem rzetelnej tożsamości*³³.

Praca w tym wymiarze chroni człowieka, dając mu własną tożsamość, dzięki temu człowiek może jakby powrócić do samego siebie, to znaczy odzyskać to, co stracił kiedy nie pracował nad tworzeniem sensu własnego istnienia, niezależnie od tego, czy będą to wartości, ideały, czy cokolwiek innego. Praca ma dla jednostki wymiar *absolutny*. Sam Brzozowski praktykował takie przekonania na samym sobie i niejednokrotnie dawał wskazówki dotyczące tego, jak powinno się postępować – pracować, jego zdaniem trzeba:

Starać się, aby ani jeden dzień nie przechodził bez wzniesienia się myślą do zasadniczych celów i zadań. Nazbyt już wielką władzę ma nademną zasada »wyrównania«,

³¹ Jest to teza Fichtego, którym Brzozowski był zafascynowany. Zdaniem Fichtego przyroda nie jest nam znana dopóki nie włożymy w nią jakiejś treści. Zob. J. Gottlieb Fichte, *Teoria Wiedzy. Wybór pism*, Warszawa 1996.

³² St. Brzozowski, *Aforyzmy*, op. cit., s. 101.

³³ St. Brzozowski, *Idee*, op. cit., s. 248.

*nazbyt łatwo niweluje mnie powszedniość tj. miejsce przecięcia wszelkich punktów widzenia – punkt ich neutralizacji absolutnej*³⁴.

Wytwórcze siły, podstawa interpretowania ludzkiej działalności, same są rezultatem czynu, działalności, zatem wszelka praca, wszelkie działanie jest jednoczesnym przeobrażaniem wartości i ich ziszczaniem, ponieważ praca musi być świadoma swoich celów. Praca według Brzozowskiego wynika też z ludzkich uwarunkowań życiowych. Pod wpływem Henri Bergson'a doszedł do przekonania, że każdy czyn ma podłoże witalne, zatem praca wynika z życiowego impulsu organicznego, co więcej ten wewnętrzny impuls nakazuje człowiekowi tworzyć, choć nie każdy z nas sobie to uświadamia. Praca tutaj jest irracjonalnym (bo nie w pełni świadomym) przyczynkiem do tworzenia, do określania własnego istnienia. Na takim rodzaju pracy opierają się wszystkie rodzaje aktywności. Praca rozumiana jako *opanowywanie przyrody* stanowi już o konkretnej praktyce człowieka, zatem należy do sfery *praxis*³⁵. Filozofia pracy rozumiana jako *filozofia praxis* przeczy istnieniu świata jako czegoś gotowego, gdyby tak było tworzenie nie miałoby sensu. Gotowy świat *jest intelektualistycznym złudzeniem, służącym uniknięciu ludzkiej odpowiedzialności za los człowieka*³⁶. Wszelki kontakt człowieka ze światem jest kontaktem czynnym, jest zatem pracą, którą człowiek musi podjąć a ów wysiłek jest jednocześnie walką o człowieczeństwo człowieka. *Los ludzki nie jest więc ruchem ku żadnej satysfakcji ostatecznej, ku szczęściu czy ku egzystencji beztroskiej na lupach raz zagarniętych; jest nieustanną walką, której wynik jest niepewny w każdej chwili i nigdy pewny nie będzie. Przechowujemy w tych zmaganiach godność własną i na nic innego nie możemy liczyć. Nie jesteśmy powołani do niczego prócz tego, co sami swym powołaniem nazwiemy*³⁷.

Interpretacyjna aktywność człowieka jest dla Brzozowskiego nieograniczona. Każda wiedza jest wytworem ludzkiej pracy – interpretacji:

*Właściwa wiedza! Gdybyśmy to słowo zanalizowali, znaleźlibyśmy na jego dnie znowu starą zasadę pracy, ujrzelibyśmy, że różnica między tym bytem a wszystkim tym, czym on nie jest, jest różnicą między myślami nabywanymi w drodze pracy a dowolnymi myślami, jakie na innej drodze wyrósć by mogły*³⁸.

Interpretacja w filozofii pracy Stanisława Brzozowskiego nie jest adekwatna ale twórcza, jako nieograniczona jest atotalna.

Hermeneutyka Brzozowskiego, który przez całe swe życie za metodę filozoficznego działania uznawał krytykę zastanego porządku rzeczy, czy to kulturalnego, czy życio-

³⁴ St. Brzozowski, *Pamiętnik*, Lwów 1913, s. 4.

³⁵ W tym miejscu trzeba podkreślić, że termin *filozofia praxis*, Brzozowski zaczerpnął od Antonio Labrioli.

³⁶ L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, tom II, Poznań 2000, s. 273.

³⁷ *Ibidem*, s. 279.

³⁸ St. Brzozowski, *Kultura i życie*, op. cit., s. 451.

wego mam nadzieję, że pozwoli zadać nam współczesnym pytanie w jakiej kulturze żyjemy. Wydaje mi się, że filozofia pracy Stanisława Brzozowskiego jest nadal aktualną propozycją, dla jednostki lub dla narodu. Daje możliwości aby to, co z założenia praktyczne, faktycznie pozostało w sferze *praxis*, a ponieważ dziś my Polacy dopiero szukamy swych dróg na bezdrożach Europy być może powinniśmy popracować nad naszym podejściem do *narodu*, jako istoty tego, co dziś narodem tylko chce się nazywać. Zawsze, bowiem:

*Na piasku ruchomym chwil trzeba stawiać gmach wieczności*³⁹.

Wreszcie, co najważniejsze – mam nadzieję, że dostrzeżenie filozofii Brzozowskiego jako filozofii hermeneutycznej pozwoli ustalić miejsce myśli autora *Legendy* w historii ludzkiej refleksji filozoficznej i na nowo ożywi zainteresowanie tym genialnym, polskim myślicielem.

Summary

I'm talking about hermeneutic which in my text takes the shape of practical philosophy, or better philosophy of hermeneutic, which in a clear way could solve more and more apparent problem with status of understanding and interpretation. Probably Brzozowski is the best known as literature critique, but in my article I try to show his philosophy as a first proposition of polish hermeneutics. In this text I forges a closer collaboration between literature critique and philosophy of life.

³⁹ St. Brzozowski, *Aforyzmy*, op. cit., s. 107.

Henryk Piliś

Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie

Osoba i natura w filozofii Karola Wojtyły – Jana Pawła II

Karol Wojtyła's (John Paul II's) considerations over human dignity

Key words: philosophy, philosophy of Poland, the national philosophy, culture

Problematyka personalizmu pojawiła się w kręgu zainteresowań Karola Wojtyły przy okazji badań humanizmu św. Jana od Krzyża i rozważań nad fenomenologią, zwłaszcza w ujęciu Maksa Schelera. Przyjmując, że źródłem personalizmu jest osoba ludzka, Wojtyła nawiązuje do definicji Boecjusza¹, według której *osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej*; w tłumaczeniu Wojtyły oznacza to, że jest jednostką natury rozumnej- *individua rationalis naturae*². Należy dodać, że definicję tę przyjmuje Tomasz z Akwinu, lecz na niej nie poprzestaje podając jeszcze inne określenia osoby, w których akcentuje jej zupełność bytową. Tomasz osobę ludzką określa następująco: *Osoba oznacza substancję zupełną w naturze rozumnej* (o naturze rozumnej)³.

Tomasz z Akwinu, określając konstytutywne cechy osoby, zajmował się ogólnym pojęciem osoby w związku z teologicznymi analizami osób boskich w Trójcy Świętej. Natomiast Wojtyła określa osobę przede wszystkim wychodząc z założeń filozoficznych; abstrahuje od funkcjonujących wcześniej ogólnych modeli osoby ludzkiej, przy czym w swoich rozważaniach opiera się przede wszystkim na doświadczeniu. I dlatego

¹ Pełna definicja osoby ludzkiej podana przez Boecjusza brzmi następująco: *Persona est naturae rationalis individua substantia* in: Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eustychesowi i Nestoriusowi do Jana, diakona Kościoła Rzymskiego* in: tenże *O filozofii ksiąg pięciorgo oraz traktaty teologiczne*, Poznań 1926, s. 229, cyt. wg M. Jędraszewski, *Antropologia filozoficzna. Prologomena do tekstów*, Poznań 1991, s. 96; por. Cz. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 80.

² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 24.

³ Por. S. Wroński, *Osoba ludzka na tle ogólnego pojęcia osoby i nauki o człowieku u Św. Tomasza z Akwinu*, in: *Studia Mediewistyczne* 2/1983, s. 114; jest to tłumaczenie następującego stwierdzenia Tomasza z Akwinu: *Nomen personae (...) est impositum ad significandum substantiam completam, in natura intellectuali subsistentem*. 1 Sent., 1, 2, ad 1:9,309 (Ibidem przyp. 9); tenże, *Średniowieczna filozofia osoby ludzkiej*, in: *Studia Mediewistyczne* 1/1984, s. 67; dodaję jeszcze jedno określenie osoby przez Tomasza: *„Persona significat quid completum et per se subsistens in natura rationali”* (*Sum. theol.* 3, 16, 11, ad. 3:4, 180 (Ibidem przyp. 42).

to interpretując Boecjuszowską definicję osoby, przyjętą przez Tomasza z Akwinu, uważa Wojtyła definicję tę w naszych czasach za niewystarczającą, ponieważ ona *raczej wyrażała jego zdaniem jednostkowość człowieka jako bytu substancjalnego, który posiada naturę rozumną, czyli duchową - niż całą specyfikę podmiotowości istotną dla człowieka jako osoby*⁴. Definicja ta przede wszystkim określa niejako »teren metafizyczny«, czyli wymiar bytu, w którym urzeczywistnia się osobowa podmiotowość człowieka, stwarzając jakby warunek »zabudowy« tego terenu na podstawie doświadczenia⁵. To substancjalistyczne określenie osoby ludzkiej, powtórzmy za Wojtyłą, dziś już nie może zadawać nie tylko filozofów i dlatego zasługuje na weryfikację. Karol Wojtyła formuluje więc własną koncepcję osoby, adekwatną do naszych czasów.

Osobę rozpatruje wieloaspektowo, podaje równocześnie wiele przybliżonych jej ujęć, wciąż szukając najpełniejszego jej określenia. Do zdefiniowania człowieka nie wystarczają Wojtyłe takie pojęcia, jak: *osobnik gatunku*, „*homo*”, czy „*homo sapiens*”. Wprowadza wobec tego do swych rozważań termin podstawowy: *osoba*, w tym celu, *aby zaznaczyć, iż człowiek nie pozwala się bez reszty sprowadzić do pojęcia »jednostka gatunku«, ale ma w sobie coś więcej, jakąś szczególną pełnię i doskonałość bytowania, dla uwydatnienia której, trzeba koniecznie użyć słowa »osoba«*⁶. Osoba dla Wojtyły jest tym, co może być najbardziej doskonałe w fenomenie ludzkim, w człowieku. Osoba stanowi tajemnicę bardziej *niewypowiedzianą* niż zwykle indywiduum⁷. W ontologii osoby wysuwa Wojtyła na pierwsze miejsce podmiot osoby, który wykracza poza jego zwyczajowo pojmowaną naturę. *Natura rozumna nie posiada samoistności jako natura, substytuje w osobie; osoba jest samoistnym podmiotem istnienia i działania, nie sposób go przypisać (samej) naturze rozumnej, chociaż: Rozumność i wolność konkretyzują się w osobie, w niej stają się właściwościami konkretnego bytu, który istnieje i działa na poziomie» właśnie osoby „posiadającej takie właściwości*⁸.

Osobę ludzką rozważa Wojtyła w jej pełnym odniesieniu do świata. Nie redukuje jej tylko do duszy, a rozpatruje jako *compositum humanum* w całej złożoności jego podstawowych elementów: duchowego i materialnego. Stanowisku temu daje niejednokrotnie wyraz prezentując swoje analizy zwłaszcza etyczne i antropologiczne nie tylko filozofom, etykom czy teologom. Podkreśla przy tym wielokrotnie, że ciało ludzkie podtrzymuje integralność osoby, stanowiąc o jej związku ze światem nie tylko ze

⁴ K. Wojtyła, *Podmiotowość i to, co nieredukowalne w człowieku*, in: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 438.

⁵ Ibidem.

⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 24.

⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn w aspekcie świadomości*, in: *Pastori et Magistro*, Lublin 1966, s. 304.

⁸ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, in: *Znak* 5/1961, s. 666; (przedruk in: tenże: *Aby Chrystus się nami posługiwał*, Znak Kraków 1979, s. 432; K. Wojtyła, *Natura i doskonałość*, in: *Tygodnik Powszechny* 13/1951, in: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, op. cit., s. 140.

względu na biologiczny aspekt tego związku ale i ze względu na jej związek osobowy i społeczny.

Człowiek, zdaniem Wojtyły, stanowi złożoność wielowarstwową; ma strukturę fizyczno-materialną, organiczną, psychiczną i duchową, przy czym: *Duch ludzki stanowi granicę podobieństwa człowieka do wszechświata materialnego i równocześnie tenże duch rozstrzyga o braku podobieństwa, o różnicy podobieństwa. W tym też duchu (...) człowiek (...) »przeczuwa« swe podobieństwo do Boga*⁹. Człowieczeństwo człowieka stanowi mikrokosmos, w którym spotyka się jego bytowanie z makrokosmosem.

Jeżeli człowiek znajduje się na horyzoncie dwóch światów: świata materii i świata ducha, będąc w punkcie centralnym wszechświata, to, zdaniem M.D. Chenu, musi się w nim spotkać materia z duchem. Człowiek jest ciałem i duszą, jest mikrokosmosem, który stanowi, mówiąc słowami Chenu, *skrót wszelkich doskonałości, skupiających w sobie, jak gdyby w najdoskonalszej formie materialne i biologiczne, psychiczne bogactwa natury – wypełnia swoje własne przeznaczenie, dopełniając naturę czyli makrokosmos*¹⁰. Jean Lacroix powiedziałby, że człowiek *skupia w sobie wszystkie wątki natury*¹¹. Analogia między tymi ujęciami osoby, a ujęciami osoby przez Wojtyłę jest uderzająca. Widać, że Wojtyła przy określaniu miejsca człowieka jako mikrokosmosu w planie makrokosmosu idzie przede wszystkim o wskazanie na doskonałość człowieka, który usytuowany w węzłowym punkcie wszechświata wypełnia i realizuje cel wszechświata i cel własny w planie Opatrzności Bożej, gdyż: *W Chrystusie – podkreśla – całe stworzenie przeżywa swą boskość*¹². Staje się tak, ponieważ: *Człowiek jest przedmiotowo »kimś« i to go wyodrębnia, wśród reszty widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze czymś*¹³.

Człowieka, podkreślamy, ujmuje Wojtyła z pozycji osoby, a nie natury, jak czynią to tomiści egzystencjali. Podobnie jednak jak oni analizuje Wojtyła człowieka – osobę w porządku istnienia. Człowiek posiada istnienie osobowe, od którego w swoim istnieniu jest zależna jego natura. *Esse*, czyli istnienie, tkwi u podstaw podmiotowości człowieka – osoby¹⁴. W ujęciu Wojtyły istnienie osobowe jest źródłem egzystencji człowieka i zarazem jej realizacją.

⁹ K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek*, in: *Tygodnik Powszechny* nr 51-52/1951, s. 1-2; in: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, op. cit., s. 29.

¹⁰ M. D. Chenu, *Wybór pism*, Warszawa 1971, s. 434.

¹¹ M. D. Chenu przytacza słowa J. Lacroix, *Ibidem*, s. 435; Średniowieczne koncepcje człowieka jako mikrokosmosu i jako obrazu Boga omawia także W. Stróżewski, *Średniowieczne teorie wartości*, in: J. Legowicz (red.), *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1979, s. 394-433; por. R. Palacz, *Człowiek, jego pochodzenie, miejsce w świecie, jego cele i zadania*, *Ibidem*, s. 340-373.

¹² K. Wojtyła, *Tajemnica i człowiek*, op. cit., s. 30.

¹³ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 24.

¹⁴ Nie wchodzimy tu w szczegóły, czy istnienie zakorzenione jest w duszy ludzkiej (por. J. Woroniecki, M.A. Krapiec, M. Gogacz) czy też zapodmiotowione jest *compositum humanum* jako w osobie.

Na gruncie antropologii tomistycznej problem różnic między osobą a naturą człowieka pojawia się stosunkowo często i nieprzypadkowo. Podejmując to zagadnienie Wojtyła wskazuje, że osoba wyróżnia się w sposób szczególnie przede wszystkim przez swą podmiotowość ludzką i rację swego człowieczeństwa; ludzkie *ja* samobytuujące, przejawiające się w dynamizmie osoby. Natura oznacza u Wojtyły konkretne postacie zanurzenia osoby w jej świecie materialnym, ale także i społecznym. Natura ludzka tkwi w osobie, w jej życiu osobowym. Natura ludzka nie jest bierna; jest dynamiczna, wyraża się nie tylko w życiu świadomym wolnym, lecz także w podświadomym.

Podstawową cechą, która wyróżnia człowieka w przyrodzie, jest jego rozumność. Człowiek jest tym, według Tomasza z Akwinu, czym go rozum czyni¹⁵. Dla tomistów cecha *rozumności* staje się punktem wyjścia wszelkich analiz ontologicznych, antropologicznych i etycznych. To rozum sprawia, twierdzi Wojtyła, że osoba wśród świata materialnego jest podmiotem jedynym i niepowtarzalnym, jest w swoim rodzaju *sui iuris*¹⁶. W tomistycznej wykładni osoby ludzkiej ujmowanej tradycyjnie w aspektach: ontycznym, antropologicznym i etycznym, rozum odgrywa podstawową rolę w życiu człowieka i ma także fundamentalne znaczenie w jego życiu osobistym.

Karol Wojtyła przyznaje równorzędny status ontyczny rozumowi, woli, wolności i samostanowieniu człowieka. Nie oznacza to, że deprecjonuje rozum, świadomość, samoświadomość, samopoznanie i samowiedzę. Przywraca tylko właściwe proporcje woli, wolności i samostanowieniu, nie zawsze spostrzegane lub nawet lekceważone. Wielokrotnie przy tym podkreśla, że myśl ma *charakter realistyczny i obiektywny*¹⁷.

Analizy Wojtyły różnych ujęć osoby ludzkiej zmierzają do określenia także osoby w aspekcie etycznym. *Moralność – pisze – zakłada poznanie, prawdę o dobru, ale realizuje się przez chcenie, przez wybór, decyzję*¹⁸. Niektórzy autorzy katolicycy uważają, że podkreślanie znaczenia woli, miłości i moralności wywodzi się z tradycji augustyńskiej¹⁹. Neotomiści dużą wagę przywiązują również do „życia wewnętrznego osoby ludzkiej, do jej *życia duchowego*. W neotomizmie spostrzegamy przede wszystkim wciąż żywe dwie tendencje interpretacyjne: arystotelizującą i augustynizującą. Interpre-

¹⁵ *Homo proprie est id quod est secundum rationem* (*Sum. theol.*, II-II, 155, 1, ad. 2).

¹⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 26.

¹⁷ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, op. cit., s. 436.

¹⁸ Ibidem, s. 437; por. K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, in: *Roczniki Filozoficzne* 1/1955-1957, s. 111-135; tenże, *Problem teorii moralności*, in: *W nurcie zagadnień posoborowych*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1969, t. 3, s. 217-249.

¹⁹ Cz. Bartnik, *Personalizm teologiczny według Kardynała Wojtyły*, in: *Zeszyty Naukowe KUL* 1-3/1979, s. 53. Wydaje się jednak, że sposób eksponowania tych elementów nie zawsze świadczy o tym, że wyprowadza je autor wprost od Augustyna; mogą one mieć jeszcze wiele innych rodowodów (*Ewangelia*, mistyka chrześcijańska, fenomenologia, egzystencjalizm). Dla przykładu - E. Gilson oświadcza, że *istota osobowości pokrywa się z istotą wolności* (E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, Warszawa 1958, s. 96).

tacja augustynizująca polega na rozróżnieniu u człowieka jednostkowości i osobowości. Jej zwolennicy przy tym podnoszą problem duszy ludzkiej, trwania człowieka jako istoty fizycznej, uzależnionego od jego ciała, które jest podtrzymywane, zależne od trwania jego duszy²⁰. Interpretacja arystotelizująca preferuje zachowanie równowagi między ciałem i duszą. Zwolennicy arystotelizmu podkreślają, że w życiu duchowym osoby czynnik materialny odgrywa istotną rolę²¹.

Do augustynizującej tendencji interpretującej życie duchowe osoby nawiązuje Wojtyła. Życie duchowe osoby, zauważa, koncentruje się wokół *prawdy i dobra*, do których skierowana jest osoba²². Wewnętrzne życie duchowe człowieka, wyrażające się między innymi w dążeniu do prawdy i dobra, sprawia, że człowiek – osoba równocześnie *najbardziej poprzez nie tkwi w świecie przedmiotowym*. Osobę określa tu Wojtyła jako *taki byt przedmiotowy, który jako określony podmiot najściślej kontaktuje się z całym światem (zewnątrznym) i najgruntowniej w nim tkwi właśnie przez swoje wnętrze i życie wewnętrzne*²³. Wskazując na te wątki, w analizach Wojtyły należy podkreślić, że osobę traktuje on nie jako abstrakcyjny, niedostępny i niekomunikowalny byt duchowy, oderwany od świata materialnego, lecz jako byt konkretny, tkwiący głęboko w rzeczywistości obiektywnej. Osoba ludzka jako podmiot ma najpierw kontakt przyrodniczy z rzeczywistością, kontakt zmysłowy, intuicyjny, jako że *posiada (...) ciało i nawet poniekąd »jest ciałem«*²⁴. Ta więź ze światem stanowi jedną z jego możliwości; pełna jednakże więź z rzeczywistością kształtuje się jako właściwa człowiekowi dopiero w orbicie jego życia wewnętrznego.

Rozpatrując problem relacji życia wewnętrznego człowieka – osoby do jego świata zewnętrznego, w odniesieniu do świata przyrody, Wojtyła przypomina, że *istnieje nieustanna konfrontacja* ludzkiego bytu z przyrodą, która *doprowadza człowieka na próg zrozumienia osoby oraz jej godności*. *Trzeba jednak przejść poza ten próg i szukać podstaw wewnątrz człowieka*; kiedy mowa jest o osobie ludzkiej, nie chodzi tylko o jego wyższość nad otaczającym światem, a o stosunek do innych stworzeń; chodzi przede wszystkim o to, czym, a raczej kim człowiek jest sam w sobie. To, kim człowiek jest sam w sobie, wiąże się nade wszystko z jego wnętrzem²⁵. Człowiek tkwi w świecie otaczającej go materii i przyjmuje treści z *zewnątrznego świata i reaguje na nie w spo-*

²⁰ W interpretacji augustynizującej osoba ludzka określana jest np. przez J. Maritaina, jako *wszechświat natury duchowej*, a życie wewnętrzne, duchowe utożsamia się z duszą.

²¹ H. Piliś, *Człowiek i osobowość w neotomizmie polskim*, Wrocław 1980, s. 90-100; por. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1960; tenże, *Personalizm chrześcijański, teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.

²² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 25.

²³ Ibidem.

²⁴ Ibidem.

²⁵ K. Wojtyła, *Człowiek jest osobą*, in: *Tygodnik Powszechny* 52/1964, s. 2; in: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 418.

sób spontaniczny, (...) w całym swoim stosunku do świata, do rzeczywistości usiłuje zaznaczyć siebie, swoje »ja« - i musi tak postępować, gdyż natura jego bytu tego się domaga²⁶. Człowiek poznaje siebie i innych w relacji do świata przyrody. Tu też bierze początek wszelkie doświadczenie człowieka. Wiąż człowieka ze światem zewnętrznym ma charakter przyrodniczy, ale i osobowy. Im bardziej człowiek – osoba uzewnętrznia się, tym bardziej wzbogaca swoje życie wewnętrzne, tym bardziej zaznacza swoją obecność w otaczającym go świecie. Poznając świat i ludzi zdobywa człowiek doświadczenie własne przez doświadczenie świata, przez doświadczenie innych.

Karol Wojtyła zwraca uwagę na działanie, na tworzenie, jako charakterystyczne cechy osobowej człowieka; mówi: *Człowiek jest z natury twórcą, a twórcą jest dlatego, że jest osobą*. Tworzenie jest pochodną ludzkiego myślenia, *jest tak znamienne dla osoby, że wszędzie stanowi jej nieomylny ślad, dowód istnienia czy obecności*; tworzenie jako akt bycia osobą dotyczy równocześnie działań człowieka w otaczającym go świecie materialnym, który napełnia *swoją myślą i treścią*, przy czym w tym działaniu człowiek tworzy również sam siebie²⁷.

Właściwością człowieka – osoby jest, obok jego rozumu, wola i wolność. W naturze bytu osobowego człowieka zawiera się władza samostanowienia opartego na tym, że człowiek działając wybiera co chce uczynić. Człowiek w procesie tym nie tylko poznaje samego siebie, lecz również stanowi o sobie samym właśnie przez to, że *posiada wolną wolę, jest panem samego siebie, że osoba jest „sui iuris”*²⁸.

Z samostanowieniem wiąże się jeszcze inna właściwość osoby, często wymieniana przez tomistów jako *alteri incommunicabilis* – nieprzekazywalna, niedostępna. W tym miejscu rodzi się pytanie, jak mianowicie pogodzić twierdzenie o nieprzekazywalności osoby ludzkiej z przekonaniem o jej otwartości wobec świata, innych ludzi i społeczności? Karol Wojtyła wychodzi naprzeciw zawartym w tym pytaniu wątpliwościom. Nieprzekazywalność, niedostępność osoby jest, jego zdaniem, związana z *jej wnętrzem, ze samostanowieniem, z wolną wolą. Nikt inny nie może podstawić swojego aktu woli na mój, jeżeli nawet ktoś chce, abym „chciał tego, czego on chce, wówczas najlepiej uwydatnia się owa nieprzekraczalna granica pomiędzy nim a mną, o której stanowi właśnie wolna wola*²⁹. *Incommunicabilis alteri* polega, w przekonaniu Wojtyły, na wyborze tego, że ja mogę nie chcieć *czego ktoś chce, abym ja chciał*. Współzycie ludzi opiera się bowiem na założeniu, że człowiek powinien być samodzielny w swoich poczynaniach

²⁶ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 25.

²⁷ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, op. cit., s. 437.

²⁸ K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 26; w rozumieniu J. Maritaina *sui iuris* oznacza, że osoba rządzi się swoimi czynami i jest autonomiczna - J. Maritain, *Trzej reformatorzy*, Warszawa 2005, wyd. II, s. 51; tegoż, *Humanizm integralny*, Londyn 1960.

²⁹ Ibidem.

i na tym opiera się też *prawda o wychowaniu i kulturze*³⁰. Człowiek – osoba jest podmiotem i zarazem przedmiotem działania innych ludzi. Osoba ludzka pozostaje tutaj czynnikiem niezmiennym i może być podmiotem lub przedmiotem w zależności od relacji międzypersonalnej lub społecznej. Osoba może być także przedmiotem działania innego człowieka, a nie tylko podmiotem czynu. Problem ten Wojtyła eksponuje zwłaszcza w pracy *Miłość i odpowiedzialność*.

Osobę ludzką ujmuje nie tylko w aspekcie ontologicznym, lecz również etycznym. W zakres pojęcia osoba, jako *compositum humanum* wpisuje nie tylko rozum (poznanie), wolę (wolność woli), samostanowienie, ale i *alteri incommunicabilis*. *Niezastępowalność* osoby, według Wojtyły, nabiera charakteru uniwersalnego, zwłaszcza w życiu społecznym, w relacji do drugiego *ja* oraz przy określaniu pozycji osoby w świecie ją otaczającym. Osoba jest niedostępna, podobnie *jak sama osobowość* i *jak czystego faktu* bycia osobą, nie można jej zastąpić nikim innym³¹.

Na gruncie substancjalistycznej koncepcji osoby Wojtyła buduje własną personalistyczną wizję człowieka jako osoby. Z relacji międzypersonalnych stosunków przedmiotowych wyprowadza normę personalistyczną. Według niego: *Osoba jest takim dobrem, w którym jedynie właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość*³². Miłość jako odniesienie do dobra, Wojtyła ujmuje nie tylko w aspekcie subiektywnym jako sytuację psychologiczną. Przeżycie, wywołane przez jakąś wartość traktuje podobnie jak Tomasz, w wymiarze psychologicznym, jako akt woli ludzkiej i fundament całego życia dążeniowo – emocjonalnego osoby ludzkiej.

W normie personalistycznej osoba, w ujęciu Wojtyły, występuje jako osoba etyczna, jako dobro, które nie ma równego sobie wśród innych bytów i dóbr. Dla niej to relacja miłości jest najbardziej właściwa, odpowiada bowiem w sposób szczególny strukturze osoby ludzkiej.

Norma personalistyczna wyraża antropologię etyczną i aksjologię. Daje temu wyraz Wojtyła, gdy normę personalistyczną ujmuje w relacji do kategorii sprawiedliwości. Treść normy personalistycznej w kontekście sprawiedliwości przedstawia następująco: *miłość osoby musi polegać na afirmowaniu jej ponad-rzeczowej i ponad-konsumpcyjnej (ponad-użytkowej) wartości; oznacza to, że: Kto miłuje, ten będzie się starał to uwydat-*

³⁰ Ibidem, Por. K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, op. cit., s. 439.

³¹ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, op. cit., s. 244. Człowieka jako osobę - podmiot moralności nie może zastąpić i wyprzeć z pozycji jaką zajmuje ona w społeczności i w konkretnych przypadkach życia społecznego. K. Wojtyła stwierdza, że wyrazem transcendencji osoby *poprzez moralność, której ona jedną jest właściwym substancjalnym podmiotem i ośrodkiem, jest uznawana w życiu społecznym, jako zasada wolności sumienia*. Jednakże zasadę tę określa najpierw *prawo osoby do transcendencji* jako jej właściwej *do transcendencji przez moralność* (Ibidem); K. Wojtyła usiłuje tutaj połączyć substancjalistyczne ujęcie osoby Tomasza z personalistycznym ujęciem E. Mouniera .

³² K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 42.

niać w całym postępowaniu. *I nie ulega wątpliwości, że przez to będzie też dla osoby jako takiej sprawiedliwy*³³. Idzie tu o afirmację osoby dla niej samej, o wyniesienie jej ponad cały świat rzeczowy i przedmiotowy. Osoba zatem powinna być traktowana jako cel, a nie środek do celu. Jest ona najważniejszym podmiotem; *osoba to coś więcej niż zindywidualizowana natura (...). Zidentyfikowanie osoby jako „suppositum” domaga się uwzględnienia owej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy »ktoś« a »coś«*³⁴.

Personalizm, pisze Wojtyła, nie tyle oznacza jakąś teorię osoby czy teoretyczną naukę o osobie. Posiada on znaczenie w dużej mierze praktyczne i etyczne³⁵. Wyrasta z antropologicznego ujęcia osoby, nie chodzi tu jednak o jego aspekt ontologiczny, lecz o wymiar etyczny, pragmatyczny. Personalizm umożliwia formułowanie teorii osoby, ale i metody ułatwiającej jej możliwie najpełniejsze poznanie. Rzeczywistość ujmuje przez pryzmat faktu osoby i prawdy o osobie. Osoba stanowi podstawowy model wyjaśniania wielu zjawisk ludzkich i równocześnie przyczynek do weryfikacji prawd o człowieku z punktu widzenia ich odpowiedniości w odniesieniu do osoby³⁶. Personalizm występuje tu jako praktyka i sposób wcielania wyższych wartości w konkretne życie ludzkie. Karol Wojtyła swoje ujęcie personalizmu filozoficzno-etycznego opiera także na moralności, ponieważ: *W moralności zawiera się właściwa miara wielkości każdego człowieka, który nią pisze swą najbardziej własną historię*³⁷. W tym ujęciu, podobnie jak u Tomasza, *najwyższą doskonałość stanowi osoba ludzka, jest to perfectissimum ens*³⁸.

Osoba ludzka w tym ujęciu stanowi podstawę poznania Boga, gdyż w świecie stworzonym człowiek stanowi prawdziwą doskonałość i stąd, w pewien sposób niewspółmiernie doskonalszy, musi znajdować się w Bogu³⁹. Zatem: *Można powiedzieć, że sama treść życia osoby wskazuje na jej wieczność; nieśmiertelność osoby (tomiści mówią nieśmiertelność duszy) ma stanowić dowód na związek osoby ludzkiej z Bogiem*⁴⁰. W tym ujęciu personalizm Wojtyły stanowi podbudowę jego personalistycznych rozważań teologicznych. Personalizm Wojtyły tego okresu mocno zakorzeniony jest w tomiścycznej koncepcji osoby ludzkiej⁴¹.

³³ Ibidem, s. 43-33

³⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, in: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 123.

³⁵ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, in: *Aby się Chrystus nami posługiwał*, op. cit., s. 430.

³⁶ C. Bartnik, *Personalizm teologiczny według Kardynała Karola Wojtyły*, op. cit., s. 53; por. C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 395.

³⁷ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, op. cit., s. 245.

³⁸ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, op. cit., s. 432.

³⁹ Ibidem, s. 431.

⁴⁰ K. Wojtyła, *Znak, któremu sprzeciwić się będą. Rekolekcje w Watykanie 5-12 III 1976*, Poznań 1976, s. 122.

⁴¹ Na temat człowieka i osoby ludzkiej rozważania nawiązujące do Tomasza z Akwinu m. in. in: W. Granat, *Osoba ludzka, próba definicji*, Sandomierz 1961; E. Mascall, *Chrześcijańska koncepcja człowieka*, Warszawa 1968; M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974; M. A. Krapiec, *Ja - człowiek. Zarys an-*

Karol Wojtyła dokonuje konfrontacji personalizmu tomistycznego i augustyńskiego, przechodząc równocześnie do analizy porównawczej z personalizmem fenomenologicznym, zwłaszcza Maksa Schelera i jego współczesnych. Osoba, w ujęciu Wojtyły, jest *samoistnym podmiotem istnienia i działania*, jest substancją i równocześnie relacją. Już w pracy *Personalizm tomistyczny* Wojtyła wskazuje na niewystarczalność personalizmu tomistycznego, zwłaszcza gdy stwierdza, że: *Dla św. Tomasza osoba oczywiście jest podmiotem i to szczególniejszym podmiotem istnienia i działania, posiada bowiem subsystencję w naturze rozumnej, dlatego jest zdolna do świadomości i samoświadomości. Jednakże św. Tomasz przede wszystkim ukazuje tę dyspozycję osoby ludzkiej do świadomości i samoświadomości, natomiast na analizę świadomości i samoświadomości jakby nie było miejsca w jego obiektywistycznym widzeniu rzeczywistości. W każdym razie ten sposób widzenia sprawia, że to, w czym się najbardziej uwydatnia podmiotowość osoby, zostało ukazane w sposób wyłącznie, albo prawie wyłącznie, przedmiotowy*⁴². I dalej zauważa: *aczkolwiek Tomasz tłumaczy osobę w jej obiektywnym bytowaniu i działaniu, trudno jednakże tam mówić o przeżyciach osoby*⁴³. Widząc tę lukę w personalizmie tomistycznym Wojtyła przekracza go przez wprowadzenie do swojej teorii osoby ludzkiej, do podmiotowości człowieka, kategorię sprawczości i przeżycia ludzkiego. Są to filary stanowiące *novum* personalistycznej teorii człowieka Wojtyły.

W filozoficznym opisie człowieka jako osoby na gruncie tomizmu wyróżniają się dwie interpretacje: esencjalistyczna i egzystencjalna. Pierwsza przyjmuje jako punkt wyjścia boecjuszowską definicję osoby, która jest: *jednostkową substancją o naturze rozumnej*. Znaczy to, że *natura rozumna* należy do istoty człowieka, że tylko dzięki niej człowiek jest tym, czym jest – bytem rozumnym. Druga przyjmuje, że człowiek jest bytem rozumnym poprzedzonym przez istnienie. W tym ujęciu, na pierwszy plan przed cechą rozumności osoby ludzkiej wysuwa się jej akt istnienia, który urealnia i konstytuuje osobę.

Według Karola Wojtyły: *Człowieka - osobę wypada w pierwszym i podstawowym rzucie zidentyfikować jako „suppositum”. Osobą jest konkretny człowiek – „individua substantia”, jak głosi w pierwszej części swej klasycznej definicji Boecjusz*⁴⁴. Osoba,

topologii filozoficznej, Lublin 1974 (także 1991); F. Copleston, *Filozofia współczesna*, Warszawa 1981, rozdz. VIII: *Osoba ludzka w filozofii współczesnej*, s. 101-120; I. Dec, *Niektóre dawniejsze i współczesne próby rozumienia osoby w filozofii chrześcijańskiej*, in: *Communio* 2/1983, s. 103-121; M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje*, Warszawa 1985; W. Granat, *Personalizm chrześcijański, teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985; T. Wojciechowski, *Wybrane zagadnienia z filozoficznej antropologii*, Kraków 1985; S. Kowalczyk, *Człowiek w myśli współczesnej*, Warszawa 1990; tenże, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990; tenże, *Z refleksji nad człowiekiem. Człowiek – społeczność - wartość*, Lublin 1995; Cz. Bartnik, *Personalizm*, op. cit.

⁴² K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, in: tenże, *Aby Chrystus się nami posługiwał*, op. cit., s. 436.

⁴³ Ibidem.

⁴⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 122-123.

w myśl określenia boecjańskiego, to *niepodzielny podmiot natury rozumnej*. Karol Wojtyła, przyjmując tę definicję osoby, nie podkreśla w takim stopniu jak inni tomiści, że podmiot osoby jest *jednostkowy*, co w języku scholastyki znaczy *nieprzekazywalny*, *alteri incommunicabilis – swoisty*. Postuluje tym samym ukazanie osoby w jej dynamizmie, jako coś konkretnego, jedyne i niepowtarzalne; *osoba – mówi – to coś więcej niż indywidualna substancja, osoba to ktoś*⁴⁵.

Zagadnienie *suppositum* oznaczające jednostkową substancję, w pracach Wojtyły zostało ujęte w sposób swoisty: *Ta wspólna obojgu - działaniu i dzianiu się - podmiotowość człowieka znalazła w filozofii uprawianej według założeń Arystotelesa i Tomasza z Akwinu swój wyraz w koncepcji „suppositum (...) Suppositum” wskazuje na samo bycie podmiotem, albo też wskazuje na podmiot jako byt. Ów podmiot jako byt tkwi u podstaw każdej struktury dynamicznej, każdego działania oraz dziania się, każdej sprawczości oraz podmiotowości. Jest to byt realny, byt – „człowiek” realnie istniejący, a w konsekwencji też realnie działający*⁴⁶. Osoba jako *suppositum* domaga się uwzględnienia owej różnicy, jaka zachodzi pomiędzy *ktoś* a *coś*⁴⁷. Tak ważną kategorię tomistyczną jak *esse* Wojtyła dzieli na indywidualną substancję i osobę; *istnienie „esse” jest osobowe, a nie tylko indywidualne w znaczeniu indywidualizacji natury*, podobnie też *operari – cały dynamizm człowieka jest też osobowy*⁴⁸. Osobę jako *suppositum* ujmuje Wojtyła nie statycznie, jak to czyniła tradycja tomistyczna, a dynamicznie, w jej sprawczości i podmiotowości, działaniu i dzianiu się, czynach i uczynieniach. Dynamizm ten nie funkcjonuje bez udziału natury. Dodajmy, że analizując wewnętrzną strukturę człowieka i jego istoty Wojtyła posługuje się terminami: osoba i natura.

Natura jest dynamicznie zakorzeniona w *esse* i wyraża się w *uczynieniach* podmiotu, czyli wówczas, kiedy *coś dzieje się w człowieku*, a nie wtedy, kiedy *człowiek działa*, ponieważ to *czyny ujawniają osobę*⁴⁹. Natura stanowi podstawę spójności osoby. Karol Wojtyła wychodzi z tomistycznego ujęcia natury jako istoty danej rzeczy, bytu, stanowiącej podstawę *wszelkiej aktualizacji tej rzeczy*⁵⁰. Natomiast fenomenaliści, a także fenomenologowie, ujmują naturę jako *podmiot aktualizacji instynktowej*⁵¹.

W ujęciu Wojtyły natura w człowieku jest realną podstawą jego dynamizmu, określa *całe »człowieczeństwo«*⁵². Spójność między działaczem a działaniem wyraża się przez naturę. Natura jest podmiotem, podłożem tego, co dzieje się wewnątrz człowieka, czyli

⁴⁵ Ibidem, s. 123, por. tenże *Miłość i odpowiedzialność*, op. cit., s. 26.

⁴⁶ Ibidem, s. 122.

⁴⁷ Ibidem, s. 123.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem, s. 127.

⁵⁰ K. Wojtyła, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, in: *Roczniki Filozoficzne KUL* 2/1970, s.53.

⁵¹ Ibidem.

⁵² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 130.

jego *uczynniń*; osoba zaś jest podmiotem działań, które ją uzewnętrzniają. Osoba, to *konkretne »ja«*, które jest sprawcą i przyczyną swych działań. Wyraża się przez swoje działania moralne. Wystarczy analizować działania moralne, by opisać osobę ludzką. Uzasadnienie integracji natury w osobie ludzkiej doprowadziło Wojtyłę nie tyle do polemiki z Boecjuszem, co raczej z jego interpretatorami uważającymi, że integracja natury w osobie człowieka nie może polegać tylko na samym ujednostkowieniu natury przez osobę, *osoba to nie tylko »jednostkowe człowieczeństwo«, ale tylko człowieczeństwo, właściwy (...) sposób jednostkowego bytowania*⁵³. Integracja natury przez osobę zakłada naturę, czyli człowieczeństwo. W celu głębszego zrozumienia problemu integracji natury w osobie, warto wskazać na dwa jej aspekty w ujęciu Wojtyły: metafizyczny i *raczej fenomenologiczny*. W metafizycznym rozumieniu naturę ludzką utożsamia on z człowieczeństwem, które stanowi podstawę *całego dynamizmu właściwego człowiekowi*; natura to *istota jakiegokolwiek bytu ujęta jako realna podstawa całego dynamizmu człowieka*. W *raczej fenomenologicznym* ujęciu natura, to *pewien sposób działania, to czynność zawarta (...) w dynamicznej gotowości (...) podmiotu, to pewna jego aktywność, moment uczynniń, pewien określony moment dynamizowania podmiotu*⁵⁴. Dodajmy, że na gruncie neotomizmu funkcjonuje około trzystu różnych określeń natury ludzkiej.

Karol Wojtyła, zdając sobie sprawę z wieloznaczności pojęcia natury występującej w pismach neotomistów, próbuje uściślić jej ujęcie. Tomistyczne, a więc metafizyczne rozumienie natury ludzkiej uznaje dziś za niewystarczające, ponieważ nie obejmuje ono całości natury ludzkiej, a tylko jej część. W celu nowego, dynamicznego określenia osoby ludzkiej, potrzebne jest jej spostrzeganie w rozumieniu fenomenologicznym i naukowym. *Scalenie* tomistycznego pojmowania natury ludzkiej z fenomenologicznym dało w rezultacie ujęcie jej *raczej fenomenologiczne*. Mimo to natura ludzka, według Wojtyły, nadal traktowana jest wieloznacznie. Pojmowanie natury w osobie, inaczej: człowieczeństwa przez osobę i odwrotnie, z punktu widzenia metafizycznego, jak dowodzi Wojtyła w pracy *Osoba i czyn, nie znosi (...) różnicy pomiędzy naturą a osobą*, uczynnieniem a czynem, działaniem się a działaniem, przez sam fakt jedności i tożsamości człowieka jako podmiotu⁵⁵. Osobowość człowieka (osobowość utożsamia autor z osobą) kształtuje się zatem dzięki jego czynom, działaniom⁵⁶. To, że człowiek jest osobą, unaocznia się w jego działaniu świadomym. Dzięki *funkcji refleksyjnej* człowiek przeżywa siebie jako podmiot. Jednakże, według Wojtyły (dostrzega on różnicę między

⁵³ Ibidem, s. 131.

⁵⁴ Ibidem, s. 128-130.

⁵⁵ Ibidem, s. 130. W dyskusji opublikowanej w *Analecta Cracoviensia* problem relacji osoby do natury w *Osobie i czynie* był przedmiotem krytycznej wypowiedzi J. Kalinowskiego.

⁵⁶ Ibidem.

osobą a naturą tego *suppositum*), człowieczeństwo jest czymś innym niż osobowość jako bycie sobą ze względu na potencjalność podmiotu (człowiek *działa*). Powstaje zatem pytanie: Czy istotą człowieka jest w konsekwencji jego natura, czy osoba; czy nie występuje tu przypadkiem konflikt między osobą a jej naturą i, co więcej, prawem naturalnym? Karol Wojtyła wychodzi z założenia, że natura w znaczeniu tradycyjnym i metafizycznym jest zintegrowana w osobie. Natomiast, gdy przyjmie się jej inną definicję, to wówczas wystąpi konflikt między pojmowaniem natury a osoby; oczywiście w pewnym *sensie natura jako źródło tego rodzaju aktualizacji wyklucza osobę, osoba zaś, jako źródło swoistej aktualizacji, konkretne źródło działania, czyli czynów staje ponad naturą, w pewnym sensie przeciwstawia się jej*⁵⁷. Jest to, zauważmy, konflikt teoriopoznawczy, a występuje o tyle, o ile istnieją określone metody poznania filozoficznego. Konflikt ten jest pozorny, gdyż zachodzi między rozumieniem osoby a natury w specyficzny sposób. Nie ma mowy o sprzeczności między osobą a prawem naturalnym, ponieważ natura aktualizuje się na poziomie somatycznym lub psychicznym. W studium *Osoba i czyn* tezą fundamentalną jest stwierdzenie, że *czyn jest szczególnym momentem oglądu osoby, jest źródłem poznania osoby*⁵⁸. Idzie tu o *wydobycie*, czyli *eksplikację* czynu z punktu widzenia *odstaniańa rzeczywistości osoby*, której oglądu dokonuje się poprzez czyn⁵⁹. Jest ona niejako w nim zawarta. Moglibyśmy więc wyciągnąć wniosek, że należy mówić raczej o moralnym prawie osoby niż moralnym prawie natury.

Podstawą koncepcji osoby ludzkiej, w ujęciu Wojtyły, jest znana teza metafizyczna: *operari sequitur esse*, stwierdzenie, że *akt osobowego istnienia znajduje swe ściśle konsekwencje w działaniu osoby (czyli czynie). I dlatego też czyn jest ze swej strony podstawą ujawniania się osoby i jej zrozumienia*⁶⁰. W *suppositum* podstawowy stosunek między istnieniem a działaniem wyraża się w *operari sequitur esse*. Zależność przyczynową działania od istnienia Wojtyła rozwija poszerzając relację *operari o esse*, inaczej od *operari* do *esse*. W porządku poznawczym działanie czyni punktem wyjścia poznania tegoż *esse*. Podkreśla, że człowiek jest podmiotem i tym kim człowiek jest *jako podmiot swego działania*⁶¹. *Operari* rozumiane jako całościowy dynamizm człowieka ułatwia zrozumienie jego podmiotowości. Silniejsze akcenty na *operari*, zamiast na *esse*, jak to ma miejsce w tomizmie (zwłaszcza egzystencjalnym), występują już w studium *Osoba i czyn*, a jeszcze mocniej akcentowane są w artykule *Osoba: podmiot*

⁵⁷ K. Wojtyła, *Osoba ludzka a prawo naturalne*, op. cit., s. 54.

⁵⁸ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 59.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 58.

⁶⁰ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, in: tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 378, odsyłacz 5.

⁶¹ *Ibidem*, s. 378-379.

i wspólnota. Nie zmieniło to jednak podstawowej tezy scholastycznej, że aby działać, najpierw trzeba istnieć. Działanie jest jednak czymś różnym od istnienia, uwydatnia egzystencjalną treść. Wyrażenia *człowiek istnieje*, *człowiek działa* różnią się od siebie w sposób zasadniczy. Karol Wojtyła dokonuje próby połączenia działania z istnieniem. Idzie mu o to, że dzięki działaniu człowiek staje się coraz bardziej *kimś*. Spójność między działaniem a istnieniem wyraża się poprzez naturę⁶². W tymże artykule *suppositum* ujmuje jako podmiot, nie tylko w sensie metafizycznym, statycznym, w kategoriach tradycyjnego tomizmu, lecz również dynamicznym: *człowiek jest podmiotem indywidualnym i osobowym*. Wskazuje na złożoność ludzkiego dynamizmu i zarazem tego wszystkiego, co w człowieku na różne sposoby *dzieje się*, bądź tylko tego, co człowiek *czyni*. *Czyn jest więc odrębną postacią ludzkiego „operami”, w nim też i przezeń przede wszystkim człowiek ujawnia się jako osoba*⁶³. Człowiek *działa* i dlatego jest bytem dynamicznym, przy czym *dynamiczność podmiotu wypływa z jego potencjalności*. Polega ona na dysponowaniu siłami, które w nim tkwią; ta potencjalność jest mocą, władzą i jej źródłem⁶⁴. Zdynamizowanie pierwotne pochodzi równocześnie od potencjalności i od *esse*⁶⁵. Na równi więc z istnieniem jest ujęta potencjalność co do skutków działania.

Istnienie uwydatnia treść egzystencjalną⁶⁶. Jest ono wkomponowane w istotę bytową człowieka. Istnienie ujął Wojtyła po awicenniańsku. Jest to próba jednoczenia na gruncie dynamizmu osoby tego, co jest metafizyczne, z tym, co jest doświadczalne. W celu poznania podmiotowości człowieka – osoby zasadnicze znaczenie ma wymiar ludzkiego *operari*, czyli *czynu – świadome działanie człowieka, w którym wyraża się i konkretyzuje zarazem wolność właściwa osobie ludzkiej*⁶⁷. Pozostając na gruncie *suppositum humanum* ujętego metafizycznie, Wojtyła przechodzi do podmiotowości człowieka w znaczeniu osobowym. Jeżeli podmiotowość metafizyczna *suppositum* przysługuje całej naturze, to podmiotowość osobowa przysługuje tylko człowiekowi. Człowiek jako osoba, w znaczeniu metafizycznym, jest już ukonstytuowany jako byt istniejący i działający przez własne *suppositum*, chociaż *actus humanus*, czyli czyn ludzki, pojawia się, i równocześnie konstytuuje ludzkie *ja*. Konstytuuje się ono poprzez czyny, *poprzez całokształt psychosomatycznego dynamizmu*. *Suppositum humanum* musi się objawiać jako ludzkie *ja*, podmiotowość metafizyczna jako podmiotowość osobowa⁶⁸. Człowiek z natury rzeczy jest osobą, przysługuje mu zatem podmiotowość właściwa osobie. Wy-

⁶² K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 131.

⁶³ K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, op. cit., s. 379.

⁶⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 134.

⁶⁵ Ibidem, s. 134, 144.

⁶⁶ Ibidem, s. 144. Na tej m. in. podstawie M. Gogacz zaliczył koncepcję K. Wojtyły do esencjalnych. Por. M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 116.

⁶⁷ Ibidem, K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, op. cit., s. 379.

⁶⁸ Ibidem, s. 380.

nika stąd, że ludzkie *ja* jest zakorzenione w *suppositum*. Podmiotowość metafizyczna w pewnych przypadkach nie przejawia cech podmiotowości osobowej (np. w niedorozwoju psychosomatycznym, w którym nie doszło do normalnego rozwoju ludzkiego *ja*)⁶⁹. Według Wojtyły człowiek jest człowiekiem zawsze, ale nie zawsze jest osobą, chociaż osoba jest zakorzeniona w człowieku (tkwi potencjalnie w zarodku – jakby to powiedział J. Woroniecki). Jest to zgodne z doktryną tomistyczną, która ujmuje człowieka jako *compositum humanum*, złożonego z ciała i duszy nieśmiertelnej, czyli pierwiastka boskiego, pojawiającego się z chwilą zapłodnienia (do tego poglądu przychyłają się niemal wszyscy tomiści). Metafizyczne pojęcie natury i osoby wiąże Wojtyła z konkretnym działaniem. Naturę łączy z podmiotem, z *dziaaniem się*, czyli tym, co dzieje się wewnątrz człowieka. Osobę ujmuje jako podmiot działań ujawniających człowieka na zewnątrz; o różnicy pomiędzy *dziaaniem się* (uczynieniem) a działaniem stanowi sprawczość. Omawiając stosunek *suppositum* do *ja*, Wojtyła utożsamia *ja* z osobą zanurzoną w doświadczeniu człowieka. Stanowiąc przyczynę swych działań człowiek przez nie kształtuje siebie. Warto zaznaczyć, że Wojtyła wszelkie dynamizmy i działania wiąże z osobą jako podmiotem, a nie z jej naturą, jak to czynił Tomasz, według którego wszelkie działania są zapodmiotowione w naturze, która z kolei jest podmiotem osoby. Osoba i natura stanowią więc dwa aspekty człowieka. Wychodząc z tezy o *niewykończoności* struktury bytowej człowieka; trzeba uporać się z pojawiającym się problem jego doskonalenia przez działanie, przez czyn powodujący powstanie pewnych cech dopełniających go. Na niepełność bytu ludzkiego wskazuje potencjalna natura człowieka, która może być zaktualizowana przez właściwy sposób spełnienia osoby. Człowiek bowiem jest nie tylko sprawcą działania, ale i jego twórcą, nadaje kształt swemu dziełu. *Sprawczość ludzka – pisze Wojtyła – jest zarazem twórczością. Jest to ta twórczość, dla której pierwszym tworzywem jest sam człowiek. Człowiek przez działanie kształtuje przede wszystkim siebie samego*⁷⁰.

W tym miejscu należy zaznaczyć, że twórczość i sprawczość Wojtyła ujmuje równolegle, przy czym zwraca uwagę zwłaszcza na przeżycie sprawczości jako konstytuujące obiektywną strukturę człowieka działającego. Sprawczość jest zatem momentem wyróżniającym czyn spośród innych dynamizmów. Przy czym: *Zachodzi wyraźnie przeżywany związek przyczynowy pomiędzy osobą a czynem, który powoduje, że osoba, czyli każde konkretne »ja«, musi czyn uważać za skutek swej sprawczości i w tym znaczeniu za swoją własność, a także z uwagi zwłaszcza na moralny charakter czynu – za pole swej odpowiedzialności; i dodaje: Jeżeli człowiek w działaniu kształtuje swoją wartość moralną w czym zawiera się pierwiastek szczególnie ludzkiej twórczości – to w tym*

⁶⁹ Ibidem.

⁷⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, op. cit., s. 120.

potwierdza się o wiele bardziej jeszcze fakt kształtowania samego działania, czynu przez człowieka – sprawcę⁷¹.

Zagadnienie tworzenia siebie przez czyn ujmuje Wojtyła w aspektach: ontologicznym i aksjologicznym. W pierwszym ujęciu człowiek w działaniu spełnia siebie przez czyn jako osoba, gdzie spełnianie czynu przez osobę samo w sobie stanowi wartość. W drugim, człowiek spełnia się przez dodatnią wartość moralną, przez dobro, nie spełnia się przez zło. W ten sposób, przez działania bezpośrednie, tworzą się wartości osobowe i wartości moralne. Zauważmy, że obok pojęcia *sprawczość* pojawiają się pojęcia *przeżycia* i *spełnienia*.

Podsumowując tę część rozważań należy stwierdzić, że Wojtyła, w przeciwieństwie do tradycyjnych ujęć, na gruncie relacji osoba – czyn podejmuje próbę *scalenia* istnienia człowieka jako osoby z jego działaniem. Ujęcie to stanowi podstawę i zarazem punkt wyjścia do uzasadnienia całego dynamizmu człowieka, jego udoskonalenia i wzbogacania się jako istoty człowieka. W relacji *suppositum* do osoby, jej działań, kryje się to, co na gruncie filozofii wyraża pojęcie *praxis* w procesie kształtowania się człowieka.

Jedność duszy i ciała a transcendencja

Centralnym zagadnieniem filozoficznej antropologii katolickiej jest istnienie duszy ludzkiej występującej w jedności substancjalnej z ciałem. Współcześnie filozofowie katoliccy, zwłaszcza tomiści, zajmują się głównie problematyką czynników bytowych konstytuujących osobę oraz zagadnieniem różnicy między osobą, substancją i materią. W swojej teorii osoby ludzkiej Wojtyła podejmuje również problematykę duszy i ciała, pisze: *Zarówno sama rzeczywistość duszy, jak też rzeczywistość jej stosunku do ciała, są rzeczywistością trans-fenomenalną i poza-doświadczalną*⁷². Realność duszy Wojtyła uzasadnia z pomocą analizy metafizycznej działań psychicznych i umysłowych człowieka; epistemologicznie bierze pod uwagę ludzkie poznanie bytów materialnych w sposób oglądowy. Posługując się metodą fenomenologiczną, w analizie duszy ludzkiej, jako składnika *compositum humanum*, stwierdza: *przekonanie o duchowości człowieka w jej autentycznych przejawach nie jest tylko wynikiem jakiejś abstrakcji, ale (...) ma swój kształt oglądowy. Duchowość jest otwarta dla oglądu, a także dla wglądu*⁷³. Na rzeczywistość zaś duszy i stosunku do ciała, zdaniem Wojtyły, *naprowadza nas całe doświadczenie człowieka*.

⁷¹ Ibidem, s. 117-119.

⁷² K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, op. cit., s. 298.

⁷³ Ibidem, s. 223.

W analizach dotyczących problematyki duszy ludzkiej w człowieku Wojtyła posługuje się także pojęciami transcendencji i integracji.

Zanim przejdziemy do przedstawienia kwestii integracji osoby w czynie i integracji samej osoby oraz jej złożoności z duszy i ciała, przypomnijmy co Wojtyła pisał na ten temat. Najpierw w bycie osobowym człowieka odróżnia naturę i osobę, następnie przechodzi do refleksji nad podstawą doświadczalnego faktu jedności *compositum humanum*. W imię tej jedności dokonuje integracji natury i osoby. W tym celu posługuje się redukcją metafizyczną, która *zmierza ku pełnej integracji natury w osobie*⁷⁴. Metoda refleksji filozoficznej jest charakterystyczna w filozofii bytu i metafizyce.

Integracja natury w osobie polega nie tylko na ujednostkowieniu natury przez osobę, na stanowieniu o człowieku jako jednostce w wymiarze człowieczeństwa *całości natury*, lecz i na nadaniu temu człowieczeństwu określonego sposobu jednostkowego istnienia. To *esse* człowieka, to nie jest *esse* w ogóle, lecz *esse osobowe*, a dynamizm, mimo iż przenika różne jego warstwy, jest dynamizmem ludzkim. Natura stanowi podstawę dynamizmu, a osoba jest podmiotem, który scala różnorodne działania człowieka. Stąd możliwa jest integracja natury w osobie. Człowiek jest jedynym bytem osobowym, w którym możliwe jest zintegrowanie różnych rodzajów aktywności.

Karol Wojtyła przyjmuje dwa sposoby ujęcia problemu złożenia człowieka z duszy i ciała: metafizyczny i fenomenologiczny. Stosuje je łącznie na tyle, że czasem trudno je odróżnić od siebie. Akcentuje problematykę ciała i psychiki, traktując je jako wewnętrzne źródła dynamizmu. Ciało jest, według Wojtyły, środkiem ekspresji dla dynamicznej transcendencji osoby jako natury duchowej. Integracja osoby w czynie przebiega przezeń i wyraża się w niej, podobnie jak integracja natury. Obok transcendencji, ważnym pojęciem jakim posługuje się Wojtyła, jest integracja. Przez integrację rozumie on *urzeczywistnianie i manifestowanie się całości i jedności na podłożu pewnej złożoności*⁷⁵. Integracja jest komplementarna wobec transcendencji i stanowi jej dopełnienie. Karol Wojtyła odróżnia integrację na poziomie emotywnym, psychicznym i duchowym. Integracja psychiczna jest podstawą integracji w czynie. Nie ujawnia się zewnętrznie, gdyż funkcje psychiczne są wewnętrzne i niematerialne; uwarunkowane przez ciało nie dają się jednak zredukować do somatyki, choć ciało jest *środkiem ich ekspresji dla osoby*⁷⁶.

Integracja czynu zawiera wszystkie elementy psychosomatycznej złożoności, a integracja osoby w czynie jest wyższa od somatycznej. Ujmując ją od strony emotywności należy uznać, że przyczynia się do głębszego zrozumienia transcendencji osoby w czy-

⁷⁴ Ibidem, s. 130.

⁷⁵ Ibidem, s. 231.

⁷⁶ Ibidem, s. 245.

nie. Karol Wojtyła odróżnia *podmiotowość ciała* wydobywającą się poprzez czucie i *podmiotowość psychiczną, czy psychosomatyczną*, która na podłożu ciała wyłania się i wraz z czuciem jest objęta świadomością⁷⁷. Świadomość, za pomocą czucia, stanowi pełną podstawę przeżycia własnego ciała, jest refleksem ciała i ma znaczenie dla przeżycia własnego *ja*. Oznacza, że występuje spójność *ja* samego ze spójnością *ja* osobowego; stanowiąc jedność. Czucie własnego ciała jest nieodzowne dla przeżycia integralnej podmiotowości człowieka. W przeżyciu tym ciało i świadomość powiązane są ze sobą przez czucie, które stanowi najelementarniejszy przejaw ludzkiej psychiki⁷⁸.

Integracja osoby w czynie równa się zwykłemu przeżyciu własnego ciała. Człowiek czuje siebie, a to stanowi o własnym *ja*. Czucie i odczucie przenikają do świadomości. Karol Wojtyła analizując zagadnienie uczuć i emocji, stwierdza, że dynamika emocjonalna nie podlega sprawczości osoby. Emotywność oznacza samorzutną sprawczość psychiki ludzkiej niezależnej od sprawczości osoby czyli od samostanowienia. Emocje stanowią aktualizację potencjalności psychicznej człowieka. Jednakże pogląd, że emocje, *uczucia same z siebie stanowią o dezintegracji*, że potencjalność emotywna jest źródłem dezintegracji osoby przejawiającej się w jej czynie, co przesądza o człowieku jako o kimś, kto *skazany jest na dezintegrację*, Wojtyła krytykuje. Nazywa ten pogląd swoistym aprioryzmem etycznym i antropologicznym⁷⁹.

Istnieje napięcie między samostanowieniem – właściwą sprawczością osoby, a emotywnością, czyli *samorzutną sprawczością ludzkiej psychiki*. Napięcie to, zachodzące między podmiotowością a sprawczością osoby, sprowadza się do stosunku woli do uczuć. W tradycyjnej antropologii mówiło się o napięciu między władzami duszy ludzkiej.

Podmiotowość dla Wojtyły, to doświadczalny korelat tego co w człowieku dzieje się, w odróżnieniu od działania, dla którego istotna jest sprawczość, z którą wiąże się transcendencja osoby w czynie⁸⁰. Transcendencję osoby wiąże on również z integracją osoby. Dużą rolę odgrywają tu uczucia, które stanowią o wewnętrznym rozwoju człowieka. Sprawczość i z nią związana transcendencja osobowego *ja*, jest jakby wciągnięta w podmiot. Integracja osoby możliwa jest, gdy emocja nadaje *wyrazistość sprawczości* i całej *osobowej strukturze samopanowania i samoposiadania*⁸¹. Emotywność staje się wtedy w człowieku źródłem jego samorzutnego wewnętrznego upodmiotowienia (może się wówczas zdarzyć, że człowiek przestaje być zdolny do świadomego działania). Karola Wojtyłę interesują takie emocje, które idą za orientacją natury i wyrażają się

⁷⁷ Ibidem, s. 270-272.

⁷⁸ Ibidem, s. 271.

⁷⁹ Ibidem, s. 284-285.

⁸⁰ Ibidem, s. 286.

⁸¹ Ibidem, s. 286-287; tenże, *Wykłady lubelskie*, op. cit., s. 57-58.

w popędach, gdzie chodzi o pęd do dobra przeciw złu. Byłyby to emocje ukierunkowane przez wolę. Na gruncie swojej antropologii stara się wyjaśnić również napięcie, jakie zachodzi między rozumem a uczuciem. Z uczuciem wiąże się odczuwanie wartości, ich aprobata lub dezaprobata. Główne napięcie w tych sytuacjach rozgrywa się między spontanicznością emotywną natury a osobową sprawczością, czyli jej samostanowieniem⁸². Sprawczości przypisuje Wojtyła funkcje integracyjne. Zauważmy, że Woroniecki funkcje sprawczości wyjaśnia odwołując się do cnót, czyli sprawności moralnych⁸³. O osobie, w sposób istotny, stanowi moralność; doświadczenie moralności jest integralnym składnikiem doświadczenia człowieka⁸⁴.

Integracja osoby w czynie, na gruncie emotywności dokonuje się poprzez sprawczość, która w etyce przedstawiana jest w postaci cnót. W personalistyczno-antropologicznym ujęciu integracji chodzi o uchwycenie uznanego na tym gruncie za właściwe, rozwiązania napięć między spontanicznością, emotywnością a osobową sprawczością, samostanowieniem osoby. Idzie o *urzeczywistnienie osobowej struktury samopanowania i samoposiadania*⁸⁵. Integracja osoby w czynach zaczyna się od jej integracji somatycznej, przez integrację emotywną. Występuje tu jedność, o scalenie której i ujawnienie na gruncie złożoności osoby ludzkiej chodzi Wojtyłemu. Poprzez owe analizy Wojtyła dochodzi do rozważań problemu integracji osoby i stosunku duszy do ciała.

Stosunek duszy do ciała, jego zdaniem, można odkrywać i na gruncie całościowego doświadczenia człowieka; nie tylko za pomocą analiz metafizycznych. Integracja pozwala dostrzegać jedność dynamizmów w czynie w przeciwieństwie do transcendencji. Problem integracji osoby w czynie, analizuje na płaszczyźnie całego doświadczenia ludzkiego, doświadczenia fenomenologicznego. Na gruncie psychiki, jak i somatyki, integracja osoby w czynie stanowi potwierdzenie tej złożoności. Nie informuje jednak nas jeszcze o odkryciu tej złożoności w człowieku z duszy i ciała. Dusza stanowi esencję integralności człowieka. By udowodnić istnienie w człowieku duszy, Wojtyła sięga również do klasycznego arsenału argumentacji racji dostatecznej i zasady niesprzeczności. Przypomina, że dusza, jako forma substancjalna, jest racją uniesprzeczniającą życia umysłowego i duchowego człowieka.

Zagadnienie ciała jako *compositum humanum*, Wojtyła rozbudował na gruncie swojej antropologii teologicznej w teologii ciała⁸⁶. W jego ujęciu ciało jest ważnym współ-

⁸² Ibidem, s. 290.

⁸³ J. Woroniecki, *Nawyki czy sprawność. Centralne zagadnienie pedagogiki katolickiej*, in: *Ku szczytom*, 1939, t. II, s. 319-347; J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, Kraków 1948 (wyd. 2 - Lublin 1986).

⁸⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, op. cit., s. 293.

⁸⁵ Ibidem.

⁸⁶ Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, Lublin 1981, s. 19-82.

czynnikiem człowieka jako całości. Podkreśla wielokrotnie, że *świadomość ciała i poczucie sensu swojego ciała, ugruntowane jest w doświadczeniu pierwotnej samotności oraz równa się (...) odkryciu całej złożoności własnej struktury*⁸⁷. Wskazuje przy tym na podmiotowość człowieka: *Człowiek jest podmiotem nie tylko przez świadomość i samostanowienie, ale równocześnie przez swoje ciało. Konstytucja tego ciała jest taka, że umożliwia mu bycie sprawcą specyficznego ludzkiego działania*⁸⁸. Wynika stąd, że podmiotowość człowieka jest konkretna, a w działaniu jego *ciało wyraża osobę*. Cieleśność, materialność wchodzi w strukturę bytu osobowego człowieka. *Ciało jest jak gdyby przenikliwe czy przeźroczyste dla tego, kim człowiek jest (i kim ma być), dzięki strukturze świadomości i samostanowienia; i na tym opiera się zdaniem Karola Wojtyły Jana Pawła II podstawowe poczucie sensu własnego ciała*⁸⁹.

*Fakt, że „człowiek jest ciałem” przechodzi w strukturę osobowego podmiotu w znaczeniu bardziej podstawowym niż fakt, że jest on w swej somatycznej konstytucji jako człowiek mężczyzną lub kobietą*⁹⁰. Ciało jest człowiekiem, wyrazem osobowej struktury człowieka. *„Bycie ciałem” i zarazem bycie człowiekiem, to dwa komplementarne wymiary samoświadomości i samostanowienia, zarazem dwa komplementarne poczucia sensu ciała*⁹¹. Ludzka cieleśność jest obecna wewnątrz osobowego podmiotu czy aktu, jest wpisana w osobę ludzką. Człowiek jest ciałem czyli ciało jest człowiekiem, a nie człowiek ma ciało. Należy zauważyć, że ciało ujmuje się w tym przypadku nie czysto empirycznie, biologicznie czy fizjologicznie w oderwaniu od całości człowieczeństwa. Człowiek jest tu ciałem w tym znaczeniu, że ciało istnieje dzięki istnieniu duszy. Dusza nie może jednak inaczej zaistnieć i wyrazić się jak tylko przez ciało w postaci jego wyrazu osobowego.

Ciało jest wyrazem ekspresji wszelkich przeżyć wewnętrznych człowieka. Jest przejawem człowieczeństwa człowieka. To ciało jest tym współczynnikiem rozpoznawczym, który mówi nam kim jest człowiek. Idzie tu o podkreślenie znaczenia ludzkiego ciała w ujęciu Wojtyły wynikającego nie z analiz metafizycznych, lecz z bezpośrednio doświadczenia siebie jako bytu osobowego. Wskazuje się tu na fakt, że wystarczy mieć świadomość ciała, by odkryć złożoność własnej struktury, którą na gruncie antropologii filozoficznej wyrażamy w postaci stosunku duszy do ciała. *Świadomość nadrzędności człowieka wpisana jest w definicję człowieczeństwa i rodzi się od początku na gruncie specyficznego ludzkiej „praxis”*⁹². Wszystkie te stwierdzenia Wojtyły wskazują,

⁸⁷ Ibidem, s. 33.

⁸⁸ Ibidem, s. 34.

⁸⁹ Ibidem.

⁹⁰ Ibidem, s. 36.

⁹¹ Ibidem, s. 42.

⁹² Ibidem, s. 33; por. też Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. O Jana Pawła II teologii ciała*, gdzie są m. in. następujące artykuły: T. Styczeń, *Ciało jako znak obrazu Stwórcy*, s. 85-137; M. A. Krą-

że posiadamy bezpośrednie doświadczenie własnego ciała, siebie jako bytu osobowego. Nie są potrzebne zatem analizy metafizyczne, by stwierdzić własne istnienie i to, że się jest osobą (jak występuje to na gruncie tomizmu). W tym przypadku Wojtyła odbiega od metafizycznej analizy na rzecz metody fenomenologicznej swoiście pojętej.

Człowiek w bezpośredni sposób, tak jak ciało, nie przeżywa swojej duszy. Transcendencja osoby w czynie nie jest równoznaczna z przeżyciem, czyli bezpośrednim doświadczeniem duszy, mimo iż zespół przejawów stanowiących o transcendencji osoby stanowi o jej duchowości. Ponieważ dusza nie jest dana ani w oglądzie, ani w przeżyciu, jest *rzeczywistością transfenomenalną i pozadoświadczalną*, ale całościowe doświadczenie człowieka wskazuje na *rzeczywistość duszy* i jej stosunek do ciała. Karol Wojtyła sugeruje, że duchowość możnaby traktować jako *most*, który stanowiłby o jedności osobowej i bytowej, a to prowadziłyby również do udowodnienia złożoności człowieka z duszy i ciała. Dusza nie jest dana w doświadczeniu i przeżyciu, ale *ta oglądowa treść stanowi, wskazuje ku nim, a przez to samo jakoś (implicite) zauważa każdą z tych rzeczywistości: zarówno rzeczywistość duszy, jak też jej stosunku do ciała*⁹³. Dynamizmy somatyczno-wegetatywne i psycho-emotywnie zostają zintegrowane w czynie osoby. Ostatecznym ich źródłem jest dusza, która jest *zasadą transcendencji oraz integracji* stwierdza Wojtyła⁹⁴.

Analizy te zmierzają do wykazania granicy, jaka występuje w człowieku, do której sięga dynamizm, do potencjalności ciała i do potencjalności natury duchowej, która znajduje się u korzeni zarówno w transcendencji, jak też integracji osoby w czynie. Granica potencjalności ciała – materii jest równoznaczna z granicą występującą między ciałem a duszą w człowieku. Integracja jako aspekt komplementarny względem transcendencji osoby w czynie mówi, że stosunek duszy do ciała przenika przez wszystkie te granice jakie znajdujemy w doświadczeniu, że jest on głębszy, bardziej zasadniczy⁹⁵. Poszerzona i pogłębiona interpretacja antropologii filozoficznej, którą prezentuje Wojtyła, została ograniczona przez *apriori* przyjęte wyznaczniki doktryny tomistycznej. Należy zauważyć, że Wojtyła nim podjął rozważania o duszy ludzkiej i jej istocie, powiedział wiele o człowieku jako o osobie. Uczynił to w sposób swoisty, nietypowy dla ujęć tomistycznych, odbiegając znacznie od utartych schematów analiz metafizycznych. Jeżeli nawet tomizm egzystencjalny przyjmuje obok statycznego, dynamiczny wzorzec osoby ludzkiej, to ujmuje ten dynamizm tkwiący w człowieku przypadłościowo, niejako zewnętrznie, nie istotowo. Dynamizm, w ujęciu Wojtyły, przenika całego człowieka

piec, *Ciało jako współczynnik konstytutywny człowieka*, s. 185-202. J. Bajda, *Konsekracja ciała w aspekcie powołania osoby*, s. 185-202.

⁹³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, op. cit., s. 299.

⁹⁴ Ibidem, s. 299-300.

⁹⁵ Ibidem.

osobę, w wymiarach wewnętrznym i zewnętrznym, zintegrowanych w czynach osoby. Spełnienie czynu wiąże się, według niego, nie tylko z wolą, jak to ma miejsce u tomistów, lecz z osobą. Ujmując człowieka w ten sposób Wojtyła uwzględnił dynamizm wszystkich jego czynników. Natura ludzka pojęta przez tomizm jako stały i niezmienny czynnik w człowieku w analizach Wojtyły jest elementem dynamicznym. Osoba ludzka, w jego ujęciu, jest antycypacją antropocentrycznej perspektywy, w której natura ludzka jest zintegrowana w osobie, w przeciwieństwie do kosmocentryzmu, według którego natura ludzka jest częścią natury jako całości, chociaż w konsekwencji obie prowadzą do uzasadnienia teocentrycznej wizji człowieka.

W swej koncepcji człowieka Wojtyła nie zamierza kwestionować tradycyjnego określenia osoby jako jednostki, natury rozumnej i zarazem *natury społecznej*, lecz wskazuje na konieczność dowartościowania jego osoby przenosząc akcent z *pozycji natury* na *pozycję osoby*⁹⁶. Stawiając równocześnie pytania mające na celu wyjaśnienie istoty człowieka – osoby w aspekcie korelacji czynu z osobą, Wojtyła w pierwszej kolejności dokonał immanentnej analizy osoby ludzkiej w relacji do jej czynu, abstrahując od związków z innymi osobami. Nie oznacza to, że pomija w rozważaniach swoich działanie wspólnie z *innymi*, na co wskazuje przede wszystkim jego teoria uczestnictwa.

Summary

The Pope uses the notion *dignity* in several meanings, taking into consideration various subject criteria i.e. ontical, ethical and axiological, and wider in the natural meaning: inherent and supernatural i.e. transcendent. Let us remind that dignity in ontical meaning (inherent) is understood by him as the feature, propriety which is ascribed to every person individually. All people as persons have the *inner value* called human dignity. It also appears the second pair of notions: *personal dignity* and *one's own sense of dignity* i.e. personal. Dignity in these meanings depends on man's conduct, his actions and his whole life attitude. The sense of one's own dignity suggests that it has the subjective character or appears its dependence on other people's judgments to some extent. The sense of one's own dignity in philosophy and ethics means set of values inside us all, and obligations and duties both towards ourselves and others, and towards one's own conduct.

Man creates his sense of dignity with the systematic conduct aiming at defining a goal through indirect aims subordinated to him. If man judges himself and his actions which are suitable for his dignity, then he should also behave with respect and understanding towards every man's dignity. Hence dignity, as a norm and a duty, also consti-

⁹⁶ Ibidem, s. 293.

tutes the deepest motif and criterion according to which he values and assesses not only himself and his own actions, but also other people and their conduct.

If features, personal and moral values are ascribed by others to a person, and it is done in a more objective way, then we deal with personal dignity. To the above mentioned features and values are included a sense of one's own identity, individuality, truthfulness to yourself, and some skills like behaving in accordance with one's own value system or consciousness, and consequence in conduct. Personal dignity is connected with human personality in both an axiological and moral aspect. However, when it is spoken about dignity as a criterion, the notions personal dignity of man, dignity of a human person or human dignity are used the most often.

So personal dignity of man requires that man and his worldly goods constitute a criterion of all social, political and economic activities. Man should take a central place in all programmes and social processes occurring in the contemporary world. Man should be the aim of all activities in all spheres of family, work, social and national lives and on an international scale. Hence dignity which has been elevated to the supernatural dimension strengthens man's subjectivity – what underlines to higher extent that man should not be treated like an object in the progression of social processes but as their target. Dignity of man in a both subject and object aspects, his elevation to transcendental dimension constitutes a criterion of humanity subject and also allows to differ distinctly Christian humanism from atheistic one and anti-humanism.

The dignity criterion concerns not only separate human persons but also the whole ideological, social and political systems. It is necessary to underline here that dignity constitutes a basic criterion for establishing *equality of all people*. John Paul II ascribes to dignity, particularly to transcendent dignity of a human person, the priority place and significance, also political, forming a criterion of it and a basis for defining equality of all people and a source of creating community and co-participation in solidarity cooperation for a common benefit.

However, due to injustice reigning in society, dignity of a human person is dishonoured, harmed by that injustice, but first of all by the perpetrator of that injustice. Dignity constitutes both a norm and a duty, and it should be according to the Pope *the deepest motif of our relation to the fellow creatures*. Due to human dignity, as John Paul II often reminds, we have to be particularly sensitive to human sufferings, misery, injustice and harms. We should also seek practical ways out in order to find a remedy for the plagues troubling mankind of XXth century. The Pope worries about the fate of contemporary man, and it is accompanied by finding out the truth concerning human existence and about the *internal man*.

Remigiusz Król
Wyższa Szkoła Teologiczno- Humanistyczna

Pojęcie *integracji* w ujęciu somatycznym według Karola Wojtyły

The essence of personal consciousness as presented by Karol Wojtyła

Key words: philosophy, philosophy of Poland, the national philosophy, culture

Pojęcie *integracja*, wyprowadzone z pojęcia transcendencji i w stosunku do niego komplementarne, pozwala ująć i określić drugi konieczny aspekt rzeczywistości zawarty w doświadczeniu *człowiek działa*. Kardynał Karol Wojtyła uważał, że pojęcie integracji należy także wyprowadzać ze sprawczości i podmiotowości ludzkiego *ja* w działaniu, gdyż człowiek przeżywa siebie jako sprawcę swego czynu i siebie jako jego podmiot, ale także jako podmiot i tego wszystkiego, co w człowieku *się dzieje*. Przeżycie podmiotowości zawiera zatem także pewną bierność, natomiast przeżycie sprawczości jest zawsze czynne i ono właśnie stanowi o czynie ludzkim, który zawiera w sobie jakąś syntezę sprawczości i podmiotowości ludzkiego *ja*. Stąd też sprawczość jest miejscem ujawniania się transcendencji, a podmiotowość – integracji.

Etymologicznie słowo *integracja*, którego polskimi odpowiednikami są wyrazy: *scalanie*, *scalenie*, wskazuje nie tyle na łączenie się w jedną całość tego, co przedtem było rozłączone, ile na urzeczywistnianie i manifestowanie się całości i jedności na podłożu pewnej złożoności. W tym też znaczeniu zachodzi integracja osoby w czynie, kiedy to znamieną dla osoby złożoność struktury samoposiadania i samopanowania przejawia się w czynie i dzięki czynowi, a ściślej – dzięki samostanowieniu, które ujawnia transcendencję osoby w czynie. Jeżeli jednak wraz z transcendencją (która stanowi tylko jeden aspekt osobowego dynamizmu) czyn ludzki ujawnia podmiotową jedność i całość właściwych osobie struktur samoposiadania oraz samopanowania, to widać w tym właśnie owoc integracji¹.

¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 231; A. Wilder, *Community of person in the thought of Karol Wojtyła*, in: *Angelicum* 2-3/56/1979, s. 211-244.

Kiedy transcendencja, właściwa przeżyciu *jestem sprawcą działania*, przechodzi w immanencję przeżycia samego działania *działam*, wtedy cały jestem w moim działaniu (czyli w zdynamizowaniu własnego *ja*), do którego się sprawczo przyczyniłem. I ten fakt, że *cały jestem w moim działaniu*, tłumaczy się nie tylko samą transcendencją, ale również integracją osoby w czynie.

Odsłonięcie integracji osoby w czynie, najbardziej bezpośredni wgląd w strukturę integracji osoby, dokonuje się poprzez zjawisko dezintegracji, doświadczenie dezintegracji osoby. Dezintegracją określa się to, co uwydatnia się we właściwych osobie strukturach samoposiadania i samopanowania jako brak, jako niedomaganie tych struktur. Dezintegracja oznacza niezdolność posiadania siebie i panowania sobie samemu poprzez samostanowienie; dezintegracja osobowości jest więc rezultatem rozkładu mechanizmów samoposiadania i samopanowania. Wypadki głębokiej, gruntownej dezintegracji są przedmiotem szczegółowych studiów dyscyplin psychologicznych i psychiatrycznych, które zajmują się patologią osobowości, mają też swoje kwalifikacje psychomedyczne². Osoba zdezintegrowana jest tym bardziej niezdolna do panowania sobie, posiadania siebie, im bardziej wykazuje brak zdolności do tego, aby być przez siebie w pełni posiadana. Osoba zdezintegrowana przejawia się jako *ja* niepodporządkowalne, a nie jako proste unicestwienie lub ograniczenie *ja* transcendentnego. Wady i braki integracji stają się wadami i brakami transcendencji, ponieważ transcendencja i integracja stanowią komplementarne względem siebie dwa aspekty dynamicznej rzeczywistości: *osoba – czyn*³.

Prawidłowe zrozumienie dynamicznej rzeczywistości człowieka jest możliwe dzięki ustaleniu znaczenia integracji i dezintegracji osoby. To stanowi klucz do zrozumienia psychofizycznej jedności człowieka, który jawi się w ten sposób dopiero w ramach dynamicznej jedności, jaką stanowią osoba i czyn. Dlatego też zrozumienie jedności psychofizycznej zakłada ujęcie transcendencji oraz integracji jako aspektów komplementarnych, które są niezbędne do interpretacji tego, co się zawiera w doświadczeniu *człowiek działa*.

Zdaniem Karola Wojtyły, na mocy pełnego doświadczenia człowieka, w czynie, cała złożoność psychosomatyczna⁴ staje się za każdym razem swoistą jednością osoby i czynu; stąd też zachodzi konieczność mówienia o integracji osoby w czynie. Psychosomatyczna jedność człowieka nie polega na zwykłym złożeniu dwu elementów różnej natury, z których każdy jest przedmiotem odrębnej dyscypliny empirycznej zajmującej się człowiekiem. Elementy te bowiem ujawniają swoje znaczenie wówczas, gdy są

² Ibidem, s. 234; por. R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, Lublin 1996, s. 228.

³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 234 n.; por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 228.

⁴ Karol Wojtyła twierdził, że ten termin jest *chyba właściwszy* od terminu *psycho-fizyczna* (K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 237).

złączone w organiczną całość, którą można zrozumieć jedynie na podstawie fenomenologicznej analizy doświadczenia czynu ludzkiego. W świetle jedności osoby i czynu można adekwatnie wnikać w psychosomatyczną złożoność człowieka, gdyż jedność psychosomatyczną człowiek zawdzięcza integracji i transcendencji osoby w czynie⁵. Czyn ludzki, który zawiera w sobie wielość i różnorodność dynamizmów właściwych somatyce oraz psychice, nie jest jednakże prostym zsumowaniem tych dynamizmów, ale jest dynamizmem nowym i nadrzędnym, w którym one osiągają również nową treść i nową jakość osobową. Osiągają tę treść i jakość w czynie osoby, a nie mają jej jako tylko naturalne dynamizmy psychiki czy somatyki człowieka. Dlatego też integracja osoby w czynie, wnikać w elementy tej naturalnej wielości dynamicznej, pozwala zobaczyć obraz człowieka jako psychosomatycznej jedności, która to jedność czerpie swe znaczenie z doświadczenia *człowiek działa*. Stąd zatem, dla uzyskania tego znaczenia, kluczowe jest pojęcie integracji osoby w czynie, gdyż w czynie ludzkim biorą udział różnorodne dynamizmy właściwe człowiekowi w warstwie somatycznej i psychicznej jego naturalnej potencjalności⁶. Każdy czyn jest ich scaleniem, ale nie polegającym tylko na ukształtowaniu całości z homogennych części, lecz na tym, że owe dynamizmy (właściwe ludzkiej somatyce i psychice) biorą czynny udział w integracji na poziomie osoby. Autor *Osoby i czynu* twierdził, że to jest właśnie integracja osoby w czynie, przez którą (jako przez aspekt komplementarny w stosunku do transcendencji) urzeczywistniają się właściwe osobie struktury samopanowania i samoposiadania. Ta integracja jest wprowadzeniem do *wyższej* jedności osoby i czynu, w której dynamizmy właściwe somatyce i psychice człowieka tracą swoją odrębność, nie przestając oczywiście istnieć i współtworzyć dynamicznej rzeczywistości czynu osoby⁷. Dynamizmy te, same w sobie nie są *działaniem*, ponieważ utożsamiają się nie z doświadczeniem: *człowiek działa*, ale z doświadczeniem (*coś*) *dzieje się w człowieku*. Są to różnorodne tzw. *uczynienia* (w przeciwieństwie do czynu). Rolą integracji osoby w czynie jest równocześnie dynamiczne wprowadzenie tych *uczynień* (właściwych ludzkiej psychosomatyce) w czyn, który jeden jest dynamicznie właściwy osobie. *Czyn jest ich nową i zara-*

⁵ Ibidem; por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 228 n.

⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, s. 238. Wanda Półtawska uważa, że koncepcja Księdza Kardynała: *integracji przez czyn* pokazała np. właściwy sposób rozwiązania problemu *niedojrzałości osobowości*, kiedy przyspieszonemu dojrzewaniu biologicznemu nie towarzyszy równomierne dojrzewanie psychiczne osobowości. *W świetle koncepcji Osoby i czynu skomplikowana złożoność człowieka: ciało, psychika i dusza, uzyskują pełną harmonię, niczego nie tracąc. Pełny obraz osoby i jej powołania nadaje dopiero właściwy kierunek zabiegom psychoterapii, której celem staje się właśnie »integracja przez czyn« (...). Koncepcja »samoposiadania« wyprzedzonego koniecznością »samoopanowania« i dopełniania osoby przez czyn daje właściwy sposób podejścia do człowieka* (W. Półtawska, *Koncepcja samoposiadania – podstawą psychoterapii obiektywizującej (w świetle książki Kardynała Karola Wojtyły "Osoba i czyn")*, in: *Analecta Cracoviensia V–VI/1973–1974*, s. 228 n.

⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 238.

zem nadrzędną jednością, w której biorą czynny udział, podczas gdy poza nim jako dynamizmy somatyki czy też psychiki tylko »dzieją się« w człowieku jako podmiocie. I właśnie owo przejście granicy pomiędzy »dzianiem się« a »działaniem« jest szczególną funkcją integracji⁸.

Integracja osoby zatem, to ostatecznie jej psychosomatyczna złożoność, ujęta w konstytutywnej relacji do transcendencji osoby. Dynamizmy fizyczno-somatyczne i psychiczne (którymi zajmują się nauki szczegółowe), należące do różnorodnych *uczynień* osoby, zostają – dzięki integracji osoby – wprowadzone w czyn, proces samorealizacji osoby, który dokonuje się poprzez intelekt i wolę⁹.

Funkcja integracji jest nieodzowna dla urzeczywistnienia osobowej struktury samopanowania i samoposiadania, co dokonuje się w czynie i przez czyn. Integracja osoby dokonująca się w czynie (a w niej integracja dynamizmów psychosomatycznych) sprawia, że w człowieku urzeczywistnia się nie tylko podmiotowość, ale i sprawczość, która (jak wiadomo z doświadczenia) w nim dominuje. Sprawczość zaś i wolność, jako pierwiastki konstytutywne czynu, wciągają wszystkie dynamizmy psychofizyczne w tę jedność, w której własne *ja* staje się dla siebie samego pierwszym przedmiotem w działaniu. Integracja sprawia, że wszystkie te dynamizmy biorą czynny udział w samostanowieniu, a więc w urzeczywistnianiu się wolności osoby ludzkiej¹⁰.

Analizując integrację osoby w czynie, trzeba mieć ciągle przed oczyma dynamizmy właściwe człowiekowi w jego psychosomatycznej złożoności, a zatem dynamizmy właściwe psychice i somatyce z osobna. Nie chodzi przy tym o taką analizę, jakiej dokonują nauki szczegółowe, a raczej o podanie zasadniczej charakterystyki tychże dynamizmów, jaką uzyskują one właśnie dzięki integracji w czynie osoby. Kardynał Wojtyła stworzył taką charakterystykę dynamizmu psychosomatycznego, przypisując mu reaktywność i emotywność, przy czym reaktywność odpowiada somatyce, a emotywność – psychice. O wewnętrznej zwartości tego dynamizmu (umożliwiającej jedność czyli integrację) stanowi fakt, że w psychosomatycznej złożoności człowieka wielość i różnorodność elementów wzajemnie się warunkuje i od siebie uzależnia; psychika jest uwarunkowana przez somatykę, a dynamizm właściwy psychice – zależny od somatyki¹¹. Kiedy mowa o somatyce, mamy na myśli ciało ludzkie. Dlatego też można powiedzieć, że jednym z najważniejszych problemów w analizie integracji dynamizmów w osobie jest zagadnienie zależności psychiki od ciała. Każde ludzkie ciało jest obdarzone właściwą sobie wewnętrznością i zewnętrżnością. Zewnętrzny kształt ciała stanowi na pierwszym

⁸ Ibidem, s. 239; por. J. Tischner, *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*, in: *Analecta Cracoviensia* 5-6/1973-1974, s. 85-89.

⁹ Por. R. Buttiglione, *Myśl*, op. cit., s. 229.

¹⁰ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 239.

¹¹ Ibidem, s. 240 n.

miejscu o tym, co w człowieku widzialne, stwarza jego określony wygląd, ukazuje harmonię różnych jego członków i wzajemną ich koordynację w całej zewnętrznej postaci człowieka¹². Ciało ma równocześnie właściwą sobie wewnętrzność, czyli organizm ludzki, który określa ciało we właściwej mu od wewnątrz złożoności.

Jeżeli od zewnątrz ta złożoność wyraża się w różnorodności i we wzajemnej koordynacji członków, to od wewnątrz – w różnorodności i we wzajemnej koordynacji organów ciała, które stanowią o jego żywotności, czyli dynamizmie cielesnym, któremu odpowiada potencjalność somatyczna¹³. Wewnętrzność zatem ciała to funkcje jego organów, które (nawet jeśli nie ujawniają się w świadomości) mają zasadniczy wpływ na wszystkie czynności organizmu. Od ciała zależna jest psychika (z grec. *psyché*), rozumiana nie w metafizycznym, ale *fizycznym* i zjawiskowym tego słowa znaczeniu, jako cały szereg przejawów integralnego życia ludzkiego, które nie są same w sobie cielesne, materialne, chociaż równocześnie wykazują pewną zależność od ciała (jako uwarunkowanie somatyczne)¹⁴. Integracja osoby w czynie opiera się na uwarunkowaniu psychiki przez somatykę, gdyż integralność człowieka to nie tylko obecność w nim wszystkich składników w sferze somatyki i psychiki, ale ponadto system wzajemnych uwarunkowań, które umożliwiają właściwe człowiekowi funkcje w obu tych sferach. Te wzajemne uwarunkowania przebiegają od zewnątrz do wewnątrz, jeśli chodzi o uwarunkowanie funkcji psychicznych przez somatyczne, i od wewnątrz do zewnątrz, jeśli chodzi o somatyczny wyraz funkcji psychicznych¹⁵.

Osoba wyraża się przez ciało, które ściśle przynależy do osoby ludzkiej i stanowi o konkretności człowieka. Człowiek uzewnętrznia się przez ciało i indywidualną jego budowę, którą zwykło się określać *konstytucją*, przy czym w pojęciu konstytucji chodzi nie tylko o zewnętrzny kształt ciała, ale także dynamiczny układ wewnętrznych czynników organiczno-strukturalnych, które przyczyniają się do takiego kształtu. Konstytucjonalny rys człowieka przenika także do jego dynamiki i ujawnia się w ruchliwości, na podstawie czego mówi się o różnych (pod względem somatycznym) typach ludzi czy też (myśląc o uwarunkowaniu ludzkiej psychiki somatyką) o ludzkich temperamentach, który to problem *ciągnie się poprzez dzieje naszej wiedzy o człowieku od Arystotelesa do naszych dni*¹⁶.

Ciało ludzkie w swej widzialnej dynamice jest terenem, środkiem ekspresji dla osoby, bowiem osobowa struktura samopanowania i samoposiadania przebiega przez ciało i w nim się wyraża. Struktura ta przejawia się w czynie i urzeczywistnia poprzez czyn,

¹² Por. R. Buttiglione, *Myśl*, op. cit., s. 230; zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 241.

¹³ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 241.

¹⁴ Ibidem, s. 242; por. R. Buttiglione, *Myśl*, op. cit., s. 230.

¹⁵ Por. uwagi poczynione przez W. Półtawską w artykule: *Koncepcja samoposiadania*, op. cit., s. 223–241.

¹⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 244; por. R. Buttiglione, *Myśl*, op. cit., s. 230.

ciało jest więc terenem i środkiem spełniania czynu, a wraz z tym – spełniania się osoby w czynie i przez czyn. Ten zwyczajny przejaw integracji osoby w czynie świadczy wymownie o sposobie przynależności ciała do osoby. Ciało, pod kątem ekspresji, jest terenem i środkiem uzewnętrznienia dla sprawczości i samostanowienia osoby, a więc także uzewnętrznienia dla duszy, dla dynamizmu właściwego jej duchowości, dla wolności w dynamicznej relacji do prawdy. Integracja osoby w czynie (która przechodzi poprzez ciało i w nim się wyraża) ujawnia dogłębny sens integralności człowieka jako osoby, która nie utożsamia się z samym ciałem. Ostateczną natomiast zasadą tej integralności jest dusza, i to dusza duchowa¹⁷.

Uzewnętrznienie się osoby w ciele i poprzez ciało, co dokonuje się przede wszystkim w czynie, można poprawnie zrozumieć, odwołując się do momentu uprzedmiotowienia, kiedy to osoba staje się sama dla siebie przedmiotem w działaniu. Ciało bierze szczególny udział w tym uprzedmiotowieniu. Uzewnętrznienie osoby w czynie, które dokonuje się przez ciało, sprawia, że ciało staje się zarazem przedmiotem działania, a wtedy uprzedmiotowienie ciała wchodzi, jako integralny składnik, do uprzedmiotowienia całego osobowego podmiotu, do którego ciało przynależy. Przynależność ciała do podmiotowego *ja* nie jest utożsamieniem się z nim, bowiem człowiek nie *jest* swoim ciałem, lecz je *posiada*, co warunkuje uprzedmiotowienie ciała w czynach. Człowiek jest świadomy *posiadania ciała*, gdy w działaniu posługuje się nim jako posłusznym środkiem ekspresji dla swego samostanowienia¹⁸. Zdolność uprzedmiotowienia ciała i posługiwania się nim w działaniu jest istotnym elementem osobowej wolności człowieka; dzięki temu momentowi somatycznemu urzeczywistnia się i wyraża struktura samoposiadania i samopanowania, właściwa osobie ludzkiej. Człowiek jako osoba posiada siebie w aspekcie somatycznym przez to, że posiada swe ciało, panuje zaś sobie przez to, że panuje nad swoim ciałem. Całe więc bogactwo stosunku osoby do ciała ukazuje się (*na zewnątrz*) w czynie osoby. Doświadczenie zewnętrzne, które ukazuje stosunek zachodzący pomiędzy ciałem a osobą w działaniu czyli w czynie, musi być ubogacone (aby stało się pełniejsze i dojrzsze) o wewnętrzność samego ciała. Z doświadczeniem zewnętrznym trzeba zejść *do wewnątrz* samego ciała. Nie można jednak zapominać o różnicy między wniknięciem do wnętrza osoby, którą jest człowiek, a wniknięciem do wnętrza ciała ludzkiego, które posiada własną, czysto somatyczną wewnętrzność (to o niej myślimy, gdy nazywamy ciało ludzkie organizmem)¹⁹. Ciało zatem, tak jak jawi się nam ono w doświadczeniu, charakteryzuje się dwojaką wewnętrznością: jest podporządkowane wnętrzu osoby, która uprzedmiotawia je w procesie samopanowania, oraz

¹⁷ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 245.

¹⁸ Por. Ibidem, s. 246 n.

¹⁹ Ibidem, s. 247; por. K. Wojtyła, *Teoria – praxis: temat ogólnoludzki i chrześcijański*, w: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 463–476.

ma także wewnętrzność czysto cielesną, somatyczną, która jest wewnętrznością organizmu²⁰. Ciało w swej wewnętrzności posiada własny, somatyczny dynamizm, który należy do porządku natury i charakteryzuje się właściwą temu porządkowi *reaktywnością*. Potencjalność bowiem własna ciała ludzkiego to zdolność do reakcji, na podobieństwo innych ciał w przyrodzie. Pojęcie *reakcja* jest analogiczne do określenia jakiegoś całokształtu postępowania ludzkiego. Pierwiastek somatyczno-reaktywny tkwi bardzo gruntownie w całym ludzkim działaniu, dlatego też jest rzeczą słuszną zacieśnianie reaktywności do samej somatyki, do dynamizmu ciała, gdyż samo ciało jest powiązane bezpośrednio z przyrodą²¹. Stosowane do określenia somatycznego dynamizmu człowieka pojęcie reakcji zakłada istnienie jakiejś akcji, której *źródło i przyczyna tkwią w przyrodzie jako zespole warunkującym bytowanie ciała ludzkiego i jego własną aktywność (= reaktywność)*²². Biologia, zajmująca się badaniem tej reaktywności na poziomie istot żyjących, stwierdza, iż reaktywność jest właściwością życia, a nawet zasadą kształtowania się, utrzymania i rozwoju oraz charakteryzuje człowieka w zakresie jego czysto cielesnej żywotności, która to żywotność ma charakter wegetatywny. Dynamiczną zaś osnowę wegetatywnej żywotności ciała ludzkiego stanowi ciąg reakcji czysto instynktownych, dokonujących się (*dziejących się*) w osobie, jednak bez udziału samostanowienia (bez specjalnego wpływu woli). Reakcje te dzieją się w osobie, ale nie stanowią działania osoby i nie są jej świadomym czynem. Ciało *uczynnia się* samo, gdyż idzie za wewnętrzną celowością wegetacji i reprodukcji. To właśnie *uczynnianie się* ciała ludzkiego ma charakter reaktywny. Reaktywność oznacza w tym przypadku instynktowny i dynamiczny związek z przyrodą jako określonym *środowiskiem* biologicznym, będącym zespołem zewnętrznych uwarunkowań wegetacji i reprodukcji²³.

Organizm ludzki ma zatem własny, wewnętrzny dynamizm, który należy do porządku natury i charakteryzuje się właściwą dla tego porządku reaktywnością. Dokonuje się to poprzez uczynnienia, które należą w swej istocie do procesu wegetatywnego – kształtującego, utrzymującego i reprodukującego ludzki organizm. Dlatego też uczynnianie się ciała dokonuje się w związku z samozachowaniem i jego reprodukcją, natomiast w reakcjach na bodźce zewnętrzne i wewnętrzne ciało okazuje swoją niewątpliwą *autonomię*²⁴.

Zdaniem Karola Wojtyły, charakterystyka dynamizmu somatycznego, czyli analiza reaktywności ciała ludzkiego, uwidacznia, że ten dynamizm jest niezależny od samo-

²⁰ Por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 231.

²¹ Czynniki natomiast psychiczny, emotywny jest powiązany z przyrodą tylko pośrednio przez somatykę i właściwy jej dynamizm (por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 249).

²² *Ibidem*, s. 249.

²³ *Ibidem*, s. 250; por. A. Wierzbicki, *La persona e la morale. Presentazione*, in: K. Wojtyła, *L'Uomo Nel campo Della responsabilité*, Bompiani, Milano 2002, s. 7-16.

²⁴ Por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 231.

stanowienia osoby, gdyż jego przyczyną nie jest wola. Skoro zatem reakcja i reaktywność same z siebie nie zawierają sprawczości osoby, można mówić o jakiejś własnej sprawczości ciała, która tkwi w osobie na zasadzie ontycznej jedności człowieka. Istnieje więc sprawczość, która jest właściwa ludzkiemu ciału i która *dzieje się w człowieku* niezależnie od jego samostanowienia, należąc do osoby jedynie na podstawie ontycznej jedności bytu ludzkiego. Sprawczość ciała różni się więc doświadczalnie od sprawczości osoby; przemawia to równocześnie wyraźnie za ontyczną złożonością człowieka²⁵. Istnienie tej swoistej niezależności ciała (i jego instynktownego dynamizmu) od samostanowienia osoby powoduje, że w osobowej strukturze człowieka ciało jest jakby podłożem (podbudową) w stosunku do tego, co stanowi o strukturze osoby w sposób właściwy oraz istotowy. Ciało ludzkie jako ta podbudowa należy do jedności osoby i na zasadzie wewnętrznych więzi i uwarunkowań stanowi o integralności bytu ludzkiego, jakim jest osoba. W ramach struktury osobowej człowieka istnieje podporządkowana jej struktura cielesna, funkcjonująca zgodnie z własnymi prawami, różniącymi się od praw porządku personalistycznego. Integralność człowieka-osoby ma miejsce wówczas, gdy dokona się doskonałe zestrojenie somatycznej *podmiotowości* ze sprawczą i transcendentną podmiotowością osoby. Dopiero taka integralność jest warunkiem integracji osoby w czynie. Kiedy zaś brakuje tej integralności, tzn. gdy własna podmiotowość ciała (podmiotowość reaktywno-wegetatywna) nie jest zestrojona z osobą jako sprawczym podmiotem, wtedy utrudniona jest integracja i powstają różne formy dezintegracji²⁶. Jest to pewna anormalność, coś, co kłóci się z naturą, gdyż czymś naturalnym, co odpowiada naturze człowieka-osoby, jest zestrojenie reaktywnej i wegetatywnej podmiotowości ciała z osobą jako sprawczym i świadomym siebie podmiotem. Dlatego też integracja osoby w czynie zakłada syntezę obu tych form podmiotowości, a mianowicie: integralność ciała i jego gotowość do poddania się podmiotowości transcendentnej poprzez struktury samostanowienia osoby (świadomej sprawczości). Uwydatnia się to zwłaszcza wówczas, gdy dokonuje się dynamiczna synteza czynu i ruchu. Synteza ta może polegać na tym, że sam określony ruch jest czynem, gdyż wynika z woli, albo też na tym, że tkwi w jakimś czynie niczym w większym całokształcie dynamicznym, bo przecież ciało jest dla osoby terenem i środkiem ekspresji²⁷.

Autor *Osoby i czynu* twierdził, że dynamiczne syntezy czynu i ruchu wykazują u człowieka rys sprawnościowy, określane łacińskim odpowiednikiem *habitus*, oznaczającym sprawność i cnotę. Cnota wskazuje na *habitus* życia duchowego, natomiast sprawność odnosi się do ciała. Człowiek ma sprawne (lub niesprawne) ciało, a to uwi-

²⁵ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 251; por. R. Buttiglione, op. cit., *Mysł*, s. 231.

²⁶ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 252; por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 231.

²⁷ Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 253.

dacznia się w ruchach, przy czym ruchliwość ciała jest czymś wrodzonym i wiąże się z reaktywnością somatyczną. W procesie kształtowania się ruchów uczestniczy wola, która jest źródłem impulsów ruchowych (mających znamię samostanowienia) płynących z *wewnątrz* osoby. Wtedy też tworzy się synteza czynu i ruchu, w obrębie której kształtują się odpowiednie sprawności. Dzięki zaś czynnikowi sprawności, cała ludzka ruchliwość staje się samorzutna, tak iż człowiek nawet nie uświadamia sobie i nie odczuwa udziału woli, która sprawczo kształtuje syntezę czynów i ruchów. Ruchliwość, będąca z natury wrodzona i nabyta drogą usprawnień, jest zewnętrzną specyfiką somatycznej reaktywności i odpowiada zewnętrznej specyfice organizmu. Ten właśnie czynnik somatyczny (łącznie z czynnikiem psychicznym) stanowi podstawę do klasyfikowania ludzi pod względem temperamentu, chociaż niektóre z temperamentów są określane bardziej poprzez specyfikę psychiczną aniżeli somatyczną człowieka²⁸. Istotnym elementem integracji osoby jest panowanie nad ruchliwością ciała, z czym zresztą jest związane ukazywanie się osoby na zewnątrz. Nadzór i kontrolowanie ruchliwości stanowi bardzo istotny moment w samopanowaniu osoby. Kiedy natomiast następuje osłabienie integracji ciała, wtedy również zostaje zmniejszona zdolność do manifestacji osobowości. Gdy zatem ma miejsce dezintegracja somatyczna, tzn. brak pewnych organów ciała lub brak pewnych reakcji oraz sprawności (są to tzw. *impedimenta actus humani*), wtedy te przeszkody nie pozwalają w pełni poznać osoby od zewnątrz. Przeszkody somatyczne jednakże mają charakter fizyczny, a nie moralny, nie pomniejszają one moralnej wartości osoby²⁹. *Człowiek nawet bardzo zdeintegrowany somatycznie reprezentuje bardzo często osobowość wysokiej klasy*³⁰.

Karol Wojtyła, analizując integrację osoby w czynie od strony ludzkiej somatyki i reaktywności, poruszał sprawę popędów, odróżniając jednakże popęd od bliskiemu mu etymologicznie instynktu. Instynkt wskazuje na sposób dynamizowania się właściwy samej naturze, natomiast popęd – na pewną dynamiczną orientację tej natury w określonym kierunku, jak np. popęd samozachowawczy, seksualny czy też rozrodczy. Załączmy, że *natura* jest tu rozumiana jako pewna rzeczywistość konkretnie istniejąca w osobie, na gruncie której znajdują się właściwe człowiekowi popędy i gdzie wyłania się problem ich integracji w czynie osoby. Popęd (*popędowość*) w człowieku jest nie tylko dynamizmem somatycznym, ale udziela się także psychice ludzkiej i w niej znajduje właściwą sobie wyrazistość, tak jak dzieje się to w popędzie samozachowawczym czy seksualnym³¹.

²⁸ Ibidem, s. 255; por. A. N. Woznicki, *A Christian Humanism: Karol Wojtyla's Existential Personalism*, New Britain 1983.

²⁹ Por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 232.

³⁰ K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 255.

³¹ Por. Ibidem, s. 256.

Popęd samozachowawczy, najściślej związany z wegetatywną żywotnością ciała, nie ogranicza się do samej somatyki, ale stanowi pewien rys dynamiczny całej ludzkiej istoty i egzystencji. U korzeni bowiem tego popędu leży zasadnicza treść i wartość, jaką jest samo istnienie. *Popęd samozachowawczy jest to jakby przymus istnienia, podmiotowa konieczność istnienia, wpisana w całą dynamiczną strukturę człowieka*³². Dlatego też fizycznemu istnieniu człowieka służą wszystkie dynamizmy somatyczne zabezpieczające wegetację, którym towarzyszy umysłowa afirmacja istnienia, świadomość, że lepiej jest istnieć i żyć niż nie istnieć oraz że utrata istnienia byłaby czymś złym. Dzięki temu popęd samozachowawczy przyjmuje w człowieku postać świadomej postawy (że byt jest dobry, więcej, że Byt jest Dobrem³³) i podstawowej dążności, której celem jest samo istnienie³⁴.

Popędu seksualnego czyli płciowego u człowieka, podobnie jak popędu samozachowawczego, nie można zredukować do samej somatyki, gdyż jest tu obecny refleks psychiczny oraz udział świadomości w kształtowaniu wynikających z niego procesów. Chociaż bowiem popęd ten wyrasta z gruntu somatycznego, to jednak sięga bardzo głęboko w psychikę i w samą duchowość człowieka. Na popędzie płciowym człowiek opiera swoją dążność do bycia z drugim człowiekiem na zasadzie głębokiego podobieństwa, a zarazem i różnicy wynikającej z odrębności płci. Ta naturalna w człowieku dążność jest podstawą małżeństwa, ale także i rodziny, ponieważ popęd seksualny stanowi źródło przekazywania życia. Jest to zatem równocześnie i popęd rozrodczy, prokreacyjny, któremu człowiek zawdzięcza swoje trwanie w przyrodzie³⁵. Chociaż dynamizm popędu prokreacyjnego przejawia się w somatycznej swoistości i spontaniczności, to jednak jest na tyle możliwy do uświadomienia, że człowiek jako osoba może nim kierować. To zaś kierowanie polega na świadomym dostosowaniu popędowego dynamizmu seksualnego ciała do właściwej jego celowości. Jest to możliwe, choć czasem połączone z trudnościami³⁶.

Problematyka popędów, ukazana tu na przykładzie popędu samozachowawczego i seksualnego, mimo że swoimi korzeniami tkwi głęboko w ciele i jego naturalnej reaktywności, to jednak jest nie tylko czysto somatyczna. Integracja popędów w czynach osoby stanowi wprawdzie szczególnie element integracji naturalnego dynamizmu ciała

³² Ibidem, s. 257; por. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Kraków 2000.

³³ Por. R. Buttiglione, *Mysł*, op. cit., s. 232.

³⁴ Człowiek może oczywiście, w polu swego myślenia, przekreślić wartość własnego istnienia, afirmację zamienić w negację, gdyż popęd samozachowawczy nie panuje w osobie w sposób bezwzględny (zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia*, op. cit., s. 258).

³⁵ Zob. Ibidem; por. K. Wojtyła, *Podmiotowość i „to, co nieredukowalne” w człowieku*, in: K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 433-443.

³⁶ W tym punkcie rozważań Karol Wojtyła odwoływał się do swego studium pt. *Miłość i odpowiedzialność*, gdzie wykazał m.in., że pokierowanie popędem seksualnym jest konieczne z punktu widzenia etyki (zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1985, s. 45-66).

w czynie, ale dla pełnego zrozumienia i rozwiązania integracji popędów należy uwzględnić czynnik psycho-emotywny.

Summary

A characteristic feature of the model of consciousness proposed by Cardinal Wojtyła is an aspect of existence requiring explication, which in traditional philosophy was “implied” by rationality (*animal rationale*), and in ethics – by freedom of an action. The author of *The Acting Person (Osoba i Czyn)* thought that consciousness, despite its intellectual nature, does not have an intentional structure. While understanding and knowledge contribute to shaping an object in an intentional way, consciousness limits itself to reflecting everything that is already known. Consciousness of an action is one of many reflections making up the material entirety of consciousness of a person; this reflection itself is of a conscious nature and does not consist in active objectivization of an action or a person, although it contains an image of an action and a person as faithfully as possible. Consciousness cooperates with the entire human cognition: a capability and mental fitness of active understanding; therefore, consciousness is conditioned by this capability and mental fitness, that is the entire cognitive potentiality, which constitutes, according to the Western philosophical tradition, the fundamental characteristic of a human person. Consciousness receives meanings of things *from outside* as a fruit of knowledge resulting from active understanding of objective reality, acquired by a human in different ways and at different levels, marking also a different level of consciousness. There is quite a significant difference between knowledge and consciousness in terms of intellectual and cognitive development.

From all forms and kinds of knowledge acquired and possessed by a human, the Cardinal distinguished self-knowledge, that is to say self-understanding. Self-knowledge occurs when a human, in an intentional way, intellectually directs towards one’s *self*; it differs from knowledge in that its object is not in the nature of generality, whereas an object of knowledge is in such nature. Due to self-knowledge, consciousness reflects actions and their relation to one’s *self*; taking this fact into consideration is of great importance as it has an effect on the nature of *self* and contradicts an idealistic position, which does not sufficiently consider this way of existence in consciousness of everything it contains.

Karol Wojtyła thought that the analysis of self-knowledge allows to better understand two functions of consciousness, both in an unintentional way. First of them is a function of reflection. Another function of consciousness, completing a function of illuminating reflection and giving consciousness *raison d’être* in a structure of a person and an action, is shaping the experience, which allows a human to experience their

subjectivity in a special way. Thus, consciousness constitutes a characteristic dimension of an individual real being, which is a particular human, and it does not veil or absorb it as it could arise from the basic premise of idealistic thinking, stating that *esse = percipi*. Due to consciousness, real and objective energies contained in a human as a being, also actualize in a real and objective way in a human as a person of subjectivity, finding its subjective completion in an experience. A human experiences (and owes this experience to a function of reflexive consciousness) their actions within their own subject; experiences their action as acting of which they are a subjective agent and which constitutes a manifestation and unfolding which their *self* simply is.

Shaping of human actions is hugely influenced by the entire emotional life of a human. The author of *The Acting Person* described the crucial for actions activity of will as *voluntarium*, which means participation of free will in acting, being, at the same time, conscious acting. The influence of an emotive element on consciousness of acting has been called as emotionalization of consciousness. Emotions have their reflection in consciousness and influence conscious reflection of various objects, starting from one's *self* and actions.

In the context of functions of consciousness being analyzed, Wojtyła claimed that due to consciousness, a human experiences oneself as a subject and on this ground the dynamic relation between a person and an action is taking place. The fact of a human being a subject and experiencing oneself as a subject allows to confirm the subjectivity of a human-person; it is due to consciousness that a human experiences oneself as a subject in an empirical way. A human experiences his or her actions as acting, of which he or she, as a person, is an agent. This agency becomes obvious due to experience and as such it appears in the aspect of consciousness. Thus, it is important to get closer to the experience and subjectivity of a human so as to capture the agency as a fully empirical fact. Encompassing the subjectivity of a human as completely as possible allows to see to the full the dynamic relation between a human and an action, of which the fundamental and subjective form is being shaped due to consciousness. For as long as it is understood as an aspect, it only serves for a more complete understanding of subjectivity of a human, especially in its internal relation to one's own actions. However, when it is no longer understood as an aspect, it no longer explains subjectivity of a human and of their actions, it itself becomes a substitute of a subject. Consciousness is then a subject of experiences as well as moral values, which with that mental attitude are no longer something real; they remain merely the content of consciousness. Finally, consciousness itself is no longer something real and it becomes a thought subject of the content; *a road of subjectivism finds its end in idealism*. Consciousness is a key to subjectivity of a human because of the fact that it conditions an experience in which a hu-

man *self* manifests directly (empirically) as a subject. In the field of consciousness a significant moment of dynamic arising of an action from a person, that is agency, is being realized and it is completely permeated by consciousness. Consciousness is present in actions of a person and plays a specific role in shaping subjectivity of a person, from which subjectivity, by the power of agency, an action emerges. Thus, both consciousness and agency, in their own specific ways, determine a person and an action.

Michał Markiewicz
Uniwersytet Zielonogórski

Człowiek w filozofii społecznej i historiozofii Kazimierza Wyki

The man in social philosophy and philosophy of history of Kazimierz Wyka

Key words: philosophy, philosophy of Poland, the national philosophy, culture

Okupacja stanowi niewątpliwie istotny i interesujący moment, dla wydobycia charakteru namysłu nad człowiekiem, rekonstruowania tła i wzbogacenia przesłanek filozoficznych w twórczości Kazimierza Wyki wraz z jej aksjologicznym kontekstem. W tym czasie bowiem, dominującym motywem działalności autora *Pokoleń literackich*, była analiza psychologiczna i socjologiczna społeczeństwa polskiego oraz refleksja historiozoficzna.

Ocena wojennej rzeczywistości kształtowała się wraz z jej rozwojem. Zimą z 1939 na 1940 rok, Wyka pisał quasi-metafizyczny *Pamiętnik po kłęsce*, stanowiący prefigurację przyszłych historiozoficznych rozpraw o wojnie, które autor zebrał w *Życiu na niby*¹. Czas powstania *Pamiętnika* zdaje się tłumaczyć jego patetyczno-emocjonalną

¹ Eseje wchodzące w skład *Życia na niby* Kazimierz Wyka wydał w niezmienionej postaci w 1971 r. w pierwszym z trzech tomów *Wędrując po tematach*. Gest ten świadczy o tym, że autor traktował swoje teksty z okupacyjnego okresu z wyróżnieniem, co podkreślił w wywiadzie udzielonym Jerzemu Mikke na łamach *Polityki*: *Książkę (Życie na niby) pisałem w latach okupacji, ale ukazać się mogła dopiero w październiku 1956 r. Jest to zbiór esejów, w których próbowałem dokonać analizy społecznej i psychologicznej społeczeństwa polskiego. Wydaje mi się, że jest to książka która w odmienny zupełnie sposób, niż nasza literatura beletrystyczna i pamiętnikarska, ukazuje lata okupacji. Często zwykliśmy zapominać, że okupacja posiadała dwa oblicza: jedno martyrologiczne, zazwyczaj bohaterskie i swojego bohaterstwa świadome, i drugie codzienne, dalekie od jakiegokolwiek odświętności. (...) To pierwsze oblicze patriotyczne i męczeńskie, w miarę upływu czasu zastęga w kształt pomników, zbiorowych grobów i miejsc kultu. Mnie osobiście obchodziła i nadal obchodzi ta druga – gorsza strona okupacyjnej monety. Społeczeństwo nadal jeszcze spłaca nią swoje (...) długi, wciąż jeszcze krąży ona anonimowo w Polsce (...). Z tych oto względów jestem do tej książki szczególnie przywiązany. Nie mówiąc już o tym, że była ona moją pierwszą i inną od wszystkich, które napisałem.* Zob. J. Mikke, *Łowca przygody. Z Kazimierzem Wyką rozmawia Jerzy Mikke*, in: *Polityka*, nr 31 (804), Warszawa, 29.VII.1972 r., s. 8; K. Wyka, *Wędrując po tematach*, Tom I, Czasy, Kraków 1971 r.

stylistykę. Jednocześnie uwagę zwraca treściowa zawartość wpisana w ten wojenny diariusz intelektualisty. Znalazły się w nim bowiem pytania o sens historii, o związki polityki z etyką.

Doświadczenia wojenne, jeśli nie zmieniły, to zweryfikowały niektóre poglądy antropologiczne i literackie Wyki. Zaznaczmy, że jego stosunek do *najświeższej* tradycji narodowej, do dwudziestolecia międzywojennego, miał już wcześniej charakter rewizjonistyczny. Ukształtowany bowiem był przed wojną w kręgu antypozytywistycznej szkoły myślenia o polityce, literaturze i historii. Wyka eksponował problem schematu wyobrażeń narodowych², ponieważ w wojennej sytuacji historycznej zmuszony był do skonfrontowania swoich dawnych poglądów z tą rzeczywistością. Pisał: *Chociaż teoretycznie każdy zapowiadał, że druga wojna światowa będzie odmienna od pierwszej, działał jednak dyktat wyobraźni, urobionej według wojny 1914-1918. Bo nasze myślenie, nasza wyobraźnia operuje zastanymi schematami dużo częściej niż o tym wiemy, a momenty całkowitego zagubienia historycznego polegają zazwyczaj na tym, że przedawniony schemat wyobrażeń okazuje swoją nieskuteczność, a wyobraźnia czepia się go w sposób rozpaczliwy. Tak też czepiała się w oczekiwaniu drugiej wojny światowej, z zupełnie ponadto paradoksalnym przydatkiem. (...) Tymczasem w Polsce trwało złudzenie niepodległości odzyskanej wyłącznie dzięki samym sobie. Złudzenie przerodziło się w mit troskliwie pielęgnowany przez obóz sanacyjny, a z chwilą oderwania Polski od łączności z kontynentalną polityką francuską, po roku 1933, ten mit w propagandzie*

² Problem ten jest wiodący w dwóch najważniejszych esejach *Życia na niby: Dwóch jesieniach* i *Gospodarce wyłączonej*, jak i w niektórych tekstach wchodzących w skład *Pogranicza powieści*, np.: *Rozrachunki inteligentkie czy Powieść piastowska*. Cenne światło na zagadnienie ideowej ewolucji, którą Wyka przeszedł w czasie wojny oraz na przekonania, z którymi w okres okupacji wchodził, rzuca jego *Pamiętnik po kłesce*. Warto zaznaczyć, że na problem utrwalenia schematów narodowych w społeczeństwie polskim, zwracał uwagę Julian Brun-Brunowicz w eseju *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek*. Brunowicz przeprowadza w nim demaskację intelektualnego, politycznego i ideowego statusu polskiego inteligenta. Głównie piętnuje on moralistyczny stosunek do historii i teraźniejszości czego ucieleśnieniem jest twórczość Stefana Żeromskiego. Stosunek ten jest bowiem w przypadku autora *Przedwiośnia* przyczyną mistycznego ujmowania zjawisk bezpośrednio politycznych. I tak pokazuje Brunowicz, że odzyskanie niepodległości dla społeczeństwa polskiego jest *cudem*, niezwykle zdarzeniem. Żeromski na tym tle jest kimś wyjątkowym. Lecz mimo to mieści się, dowodzi Brunowicz, w tym samym przeświadczeniu intelektualno-ideowym. Krótko mówiąc: Żeromski czeka na *cud* przedwiośnia, specyficznie polskiej idei, która po odzyskaniu niepodległości pozwoli ukazać się rzeczywistości wolnej Polski. W tym kontekście Brunowicz pisał: *Tragizm położenia Polski nie na tym polega, że tu jest Armia Czerwona, tam – przyczajony niemiecki militarizm. Straszne jest co innego: nasze nieprzystosowanie do rozmiarów sił żywotnych narastających poza naszymi granicami. Z jednej strony mamy kapitalistyczny zachód (...). Po drugiej stronie – nieznanne tworzywo dziejowe, wykuwane w bryle ludzkości przez nową klasę społeczną, bulgoczącą żywiołowym rozmachem, gotową wciąć się za bary z resztą świata, mającą ze sobą krótką błyskawicową epopeę, przed sobą – wiarę w swój wszechludzki mesjanizm*. Atak na schematy narodowe utrwalone w społeczeństwie polskim pomimo przyjętych przez obu odmiennych przesłanek, (dla Brunowicza mieściły się one w konglomeracie polityczno-ideologicznym, dla Wyki zaś w konglomeracie historyczno-kulturowym), zmierzwały do tego samego celu, którym była demistyfikacja wyobrażeń polaków o społeczeństwie, kulturze i historii. J. Brun-Brunowicz, *Stefana Żeromskiego tragedia pomyłek*, Warszawa 1986 r., s. 21-128.

obozy rządzącego wybujał ponad wszelką miarę. W tych dopiero latach na serio głosi się mocarstwowość Polski. (...) Sanacja opierała swoje rządy na biurokracji i znacznej części inteligencji. Inteligencka rekrutacja społeczna Legionów, szczególnie korpusu oficerskiego, który to później został korpusem rządzącym, wyodrębniła tę grupę od reszty społeczeństwa³.

Autor *Pamiętnika po klęsce* daleki był od powielania ech mesjanizmu, a jego ocena zachowań Polaków w czasie drugiej wojny światowej nie pokrywała się z heroicznym autostereotypem Polaka-żołnierza. Niepodległe państwo było jego zdaniem źle administrowane, ale tak tuż po odzyskaniu wolności być musiało i Wyka bynajmniej za trudne początki, ojczyzny nie potępiał. Dezaprobował jednak działalność wyższych urzędników państwowych, owej prosperującej biurokracji, jedynej pewnie ukształtowanej warstwy społecznej dwudziestolecia, skutecznie petryfikującej mesjanistyczne mity narodowe, którą obarczał odpowiedzialnością za wszelkie zaniedbania gospodarcze i militarne oraz fatalną w skutkach politykę.

Z biurokratycznej samodzielności tej warstwy wynikały, zdaniem Wyki, skutki, które dopiero wojna odsłoniła w całym rozmiarze. To właśnie w błędach strategii politycznej wyniesionych z okresu międzywojennego znajdował przyczynę klęski wrześniowej. *Polska międzywojenna* – kreślił gombrowiczowską wizję – *upodobniła się do rozklekotanego samochodu, w którym jednak siedzenie dla szofera wystane jest safianem, a kierownicę zdobią inkrustacje*⁴. Klęska września 1939 roku oraz kolejne przegrane polskiej armii, wobec ograniczonej wiedzy o politycznej sytuacji w Europie i braku świadomości, że wojny w 1939 roku nie wygrałby żaden rząd, w naturalny niejako sposób skazywały elity rządzące za taki stan rzeczy. Ocena taka była najczęstszą. Podzielała ją także autor *Życia na niby*⁵. W *Pamiętniku* notował: *Tym ludziom było w Polsce dobrze, bardzo dobrze, i własny dobrobyt przesłonił im rzeczywistość polską i ota-*

³ K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, Kraków 1984 r., s. 85-91.

⁴ K. Wyka, *Pamiętnik po klęsce*, in: *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 244.

⁵ Z innej niż Kazimierz Wyka perspektywy, uzasadniał swoją niechęć do okresu międzywojnia, eseista i filozof, Bolesław Miciński, autor *Uwag o polityce*. Przyczyn wybuchu wojny szukał w kryzysie kultury początku XX wieku. Pisał: *Trudno wyrazić jak głęboko, jak bezgranicznie nienawidzę czasów przedwojennych. (...) Gdybym miał określić twórczość tych czasów, które wywołały wojnę, powiedziałbym: tworzenie obok. (...) Gdybym miał określić jednym słowem kulturę przedwojenną – powiedziałbym: infantylizm*. Micińskiego zajmują więc sprawy sztuki oraz zależność między kształtowaną przez twórców, krytyków i uczonych świadomością społeczną a jej politycznymi reperkusjami – drugą wojną światową. Wykę zaś interesują fakty polityczne i socjologiczna analiza ludzkich zachowań. Miciński oskarża przedwojenną kulturę o infantylizm. Wyka podobnie: oskarża o brak odpowiedzialności i o niedojrzałość do sprawowania powierzonych funkcji polskie elity rządowe, brak ukształtowania moralnego, z kolei zarzuca całemu społeczeństwu. Zob. B. Miciński, *Z notatnika*, in: *Pisma. Eseje, artykuły, listy*, Kraków 1970 r., s. 192-194.

czającą Polskę. (...) biegł przed nimi miraż przepętnionego żłobu i ukryta nadzieja, że ten żłób kiedyś powróci, byle uciec daleko od niebezpieczeństwa⁶.

Rząd przenosił się więc w bezpieczne miejsce, nie ponosząc odpowiedzialności za błędy polityczne, techniczne zacofanie armii i znacznie opóźnione ogłoszenie mobilizacji⁷. Znamienna jest zbieżność tego obrazu choćby z krytycznym opisem końca niepodległości, jaki Emil Zegadłowicz zawarł w dramacie *Domek z kart*, a Zofia Nałkowska w swoich wojennych dziennikach. Być może powszechne w 1939 roku oskarżanie elit rządowych o dopuszczenie do katastrofy kraju nosiło znamiona zbiorowej psychoterapii⁸. Polska twierdzono zatem nie była przygotowana do militarnej konfrontacji, ani pod względem materialnym, ani tym bardziej mentalnie. Zdaniem Wyki w międzywojniu kształtowano świadomość zbiorową do ewentualnej konfrontacji zbrojnej, tylko odświętnie. W tym kontekście powiadała, że *co najwyżej przegalopował szwadron ułanów albo na święto Trzeciego Maja harcerzykom drżały gołe tydki, kiedy śpiewem zapewniali, że będą morza wiernie strzec*⁹. Daleki był od przyznania racji zwolennikom mocarstwowej wizji Polski. Z przekąsem pisał: *chłopek od Magdy wyciągnięty z wyrka, który nie ma wyobrażenia, jakie przygotowanie techniczne jest rzeczą codzienną dla człowieka Zachodu, miał być Rejtanem z rozwartą koszulą kładącym się pod czołgi*¹⁰. W datowanych na 1946-1948 rok *Dwóch jesieniach*, autor raz jeszcze powrócił do tego problemu, aby podtrzymać twierdzenie, że wojenne teorie obozu sanacyjnego oparte były na wmówieniu narodowych mitów. Wykorzystując ostry skrót i kontrast notował: *W kraju tak zacofanym przemysłowo, jak nasz przed wojną, mało kto oceniał realnie związek siły obronnej ze stopniem uprzemysłowienia. W kraju wydającym tak dzielnych żołnierzy nikt z nich nie przypuszczał, że bitność osobista nie wyrówna nawet w skromnym stopniu różnicy uzbrojenia i przygotowania technicznego. Wreszcie filtrowane w społeczeństwo teorie wojenne przepowiadające bezapelacyjną wyższość konia nad*

⁶ Ibidem, s. 240.

⁷ W *Dwóch jesieniach* starając się zrozumieć mechanizm ideologiczny *masowej ucieczki biurokracji sanacyjnej*, Kazimierz Wyka pisał: *Dlaczego uciekali właśnie ministrowie i generałowie? Czy tylko lęk o własną skórę? (...) Uciekali dlatego, ponieważ daremnie wczepianą społeczeństwu teorię elity, jedynie powołanej do rządzenia, samym sobie ludzie ci zaszczepili w sposób skuteczny. Byli przekonani, że unosząc głowy za granicę, zabierają ze sobą instrument najcenniejszy, bo instrument przyszłej władzy nad krajem, który dla dobra tego kraju należy ocalić za wszelką cenę. Zachowywali się też, znalazzysy się poza krajem, jako naczynia szczególniejszej władzy. Nie chcieli się nią dzielić, Mościcki wyznaczał następcę, jakby klęska kraju była fikcją (...) Zrywali na jakiś czas z miejscem swojej odpowiedzialności, ale samej odpowiedzialności na siebie nie przyjmowali, nie wyrzekali się też jej formalnych atrybutów. Na firmamencie rozpętanym nad płonąca Europą czekała na godzinę swego ponownego wzejścia – elitarna kometa.* K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 93.

⁸ Analizując obraz *września* w eseistyce, Stanisław Gębała dochodzi właśnie do wniosku o swoistej psychologicznej terapii w oskarżaniu za klęskę tej kampanii rządów sanacji. St. Gębała, *Wrzesień w eseistyce, in: Odpowiedzialność za słowo. Felietony i szkice.*, Bielsko-Biała 1993 r., s. 233.

⁹ K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 48.

¹⁰ K. Wyka, *Pamiętnik po klęsce*, in: *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 260.

motorem, owsa nad benzyną usypiały krytycyzm wywodem rzekomo fachowym. (...) rozegrana kampania 1920 roku umacniała te teorie, a w znacznej mierze dawała im podstawy. Resztę okrywała tzw. tajemnica wojskowa. Kiedy ponadto w widłach Sanu i Wisły rozpoczęto budowę kilku fabryk i huty stali, zowiąc to szumnie COP-em, strategicznie chronionym od niespodzianki, mit docierał do granic historycznego wzmówienia i byli, którzy twierdzili, że Niemcy spieszą się z wojną, ażeby nie dopuścić do ukończenia COP-u. Bo jeśli zbudujemy... I nagle piachy i lasy między Rzeszowem a Sandomierzem pozbawione bryły węgla nabierały wymiarów Zagłębia Ruhry. (...) W przeciągu kilku dni ujawniło się, że pod tajemnicą wojskową kryje się pospolity bluff, (...) Ale uderzenie w to właśnie miejsce nabrało charakteru promieniującego i nie ograniczyło się tylko do spraw wojskowych. Nabrało dlatego, ponieważ obóz polityków w mundurach właśnie na mundurze opierał swoje racje polityczne i społeczne. Tak więc podstawa zaufania do obozu rządzącego, jaką wmuszano, społeczeństwu i jaką niejednemu rzeczywście wmuszono, okazywała się opartą na ślepotcie¹¹.

Tak według krytyka wyglądała rzeczywista idea mocarstwowej Polski. Jej miejsce zajmują w konsekwencji wyobrażenia z historii dziewiętnastego wieku. Możliwe było to dzięki konfiguracji politycznej obecnej w 1939 roku. Zanim armia niemiecka dotarła do wschodnich granic kraju napotykała wkraczającą armię sowiecką; w ten sposób odtworzony zastał schemat rozbiorowy. Inny narodowy schemat związany był z wiarą, że wojna przyniesie znowu Polsce niepodległość, a był on utwierdzony przez fakt, że wojna 1914-1918 r. rzeczywście przywróciła wolność. Dodatkowo łączyło się to ze schematem emigracyjnym. Ten ostatni odżył wtedy, gdy po kapitulacji Francji, rząd polski przeniósł się do Londynu. Wszystkie razem stanowiły kompensację psychologiczną w obliczu okupacyjnej rzeczywistości. Ta z kolei okazywała się rozdwojona. Ulegała subiektywizacji. Centralnym zjawiskiem społecznym, zdaniem autora *Dwóch jesieni*, było wyłączenie sfery życia moralnego ze wspólnoty społeczno-państwowej. Sfera życia pod rządami okupanta okazywała się życiem na niby: *Rzeczywiste życie Generalnego Gubernatorstwa, panujący w nim ucisk gospodarczy i biologiczny, nasilona propaganda sukcesów wojennych niemieckich – wszystko to zostało uznane za sferę życia na niby. Życie natomiast prawdziwe schroniło się gdzie indziej, (...) w tajną prasę, w coraz to obficie zakwitające funkcje konspiracyjnego szkolnictwa, wydawnictw, działalności kulturalnej¹²* – pisał Wyka.

Życie na niby rządziło się własnymi prawami, których wspólnym mianownikiem było sabotowanie zarządzeń okupanta. I tak na przykład istniał obowiązek pracy, ale nie wykonywano jej w pełni, ponieważ źródła rzeczywistego utrzymania znajdowały się

¹¹ K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 91.

¹² *Ibidem*, s. 102.

poza oficjalnymi przymusowymi miejscami pracy. *Niemoralność pracy* – wyjaśniał Wyka – *była nawet obowiązkiem patriotycznym. Taką drogą w psychologii społeczeństwa powstał konglomerat, który uważam za centralne zjawisko psychosocjalne lat okupacji: gospodarka wyłączona moralnie, wyłączana ze wspólnoty społecznej*¹³.

I tak dychotomiczność sfery życia trwała do 1944 r., aż z obronnej funkcji stała się życiem prawdziwym. Podwójna moralność okupacyjna spowodowała, zdaniem autora *Pamiętnika po klęsce*, fatalne nawyki psychosocjalne – jak notował w 1945 roku¹⁴. Wszystko to jednak stanowiło jego zdaniem jedynie powierzchnię rzeczy. Głównym zamiarem krytyka było zastanowienie się nad istotą polityki, co w dalszej konsekwencji miało ułatwić zrozumienie nie tylko jej powojennych wypadków, lecz również filozofii literatury kształtującej się tuż po wojnie.

Na dwoisty kształt rzeczywistości wpływała więc sfera społeczno- polityczna. W tym kontekście Wyka zaznaczał: *Powiadając polityka, mamy na myśli szczególny układ tych trzech odmian działania społecznego człowieka, które można by wyróżnić jako twórczość, kierownictwo i władanie*¹⁵. Uważał, że wszystkie celowe zachowania człowieka wobec innych są polityką, co prawda niskiego stopnia, ale wraz z komplikowaniem się wzajemnych relacji, staje się ona coraz bardziej zaawansowaną. Dla zobrazowania problemu posługiwał się porównaniem, w którym politykę wywodził z flirtu. Pisał: *Klasyczną polityką niskiego stopnia będzie na przykład – flirt. Jako element spontaniczny może w nim ukrywać się albo miłość albo wyłącznie chęć posiadania. Ten element spontaniczny nie obnaża się jednak, lecz poddaje docelowemu kierownictwu. Ma ono do tego doprowadzić, ażeby zawładnąć przedmiotem, przepraszam – osobą, na którą zostało skierowane. (...) Reżyserujemy celowo siebie i władamy sobą, ażeby zawładnąć kimś drugim*¹⁶.

Wychodząc od utrwalonych w oświeceniowej filozofii praw natury rządzących postępowaniem człowieka, Wyka przechodził do tez sformułowanych przez Tomasza Hobbesa¹⁷, który głosił, że pojęcie przyszłości wytwarzane jest przez władzę i dla niej

¹³ Ibidem, s. 144.

¹⁴ Zob. K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 175.

¹⁵ Ibidem, s. 63.

¹⁶ Ibidem, s. 65.

¹⁷ Powołując się na myśli Tomasza Hobbesa, Kazimierz Wyka pisał: *W tym sensie przyszłość można określać jako funkcję naszej władzy. Tak mianowicie, poprzez udział poczucia władzy, konstruował pojęcie przyszłości i somo pojęcie władzy Tomasz Hobbes w „Lewiatanie”. Według Hobbesa, ażeby coś zaszło dla naszej świadomości jako stan przyszły, konieczne jest, byśmy wiedzieli, że istnieje w teraźniejszości siła obdarzona władzą wywołująca tego faktu. Wszelkie pojęcie przyszłości jest przeto pojęciem władzy zdolnej ją wytworzyć. Aż takie bywają uroszczenia polityki. Zob. K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, s. 64. Na kontekst analiz polityki lat okupacji, ze szczególnym podkreśleniem analityki języka propagandy niemieckiej, zwraca uwagę między innymi Marian Tatar. M. Tatar, *Wobec wojny i okupacji. O eseistyce Kazimierza Wyki*, in: *Kraków: magazyn kulturalny*, 4/1985, s. 32-35. Również Rafał Zakrzewski zwraca uwagę na to, że wojenne eseje Wyki dają możliwość obcowania z myślą zrodzoną w czasie kryzysu euro-*

nieodzowne. Zaznaczał: *I dopiero podówczas mamy do czynienia z polityką naprawdę, kiedy z kierownictwa narodzi się chęć władania. Władania w imię postulatów i schematów rzuconych w kierunku przyszłości a określających działania ludzkie na ich planie aktualnym*¹⁸.

W takim razie to historia wyznacza politykę, w której nawiązuje się różnorodna sieć relacji międzyludzkich. Rozumując w taki sposób dochodził do wniosku, że: *polityka jako pojęcie idealne jest jednopodmiotową częścią historii, natomiast historia jako pojęcie idealne jest sumą wszystkich polityk*¹⁹. Pozornie więc, w wypowiedziach Wyki o polityce mamy do czynienia z racjonalistycznym rozumowaniem. Bowiem to, o czym pisze, jest bliższe tradycji *filozofii życia*. Kategoria życia w historii filozofii służyła jako element walki z racjonalizmem i była obecna w antypozytywistycznej historiozofii. Rozumowanie autora *Dwóch jesieni*, w tym aspekcie rozważań, ściśle koresponduje z wcześniejszymi, przedwojennymi poglądami.

Uwagi o polityce zatem zainicjowały niejako jego filozofię dziejów, wpisana w okupacyjne teksty.

Konstytutywną cechą poglądów Wyki jest myśl, że nie można postrzegać historii z ponadhistorycznego punktu widzenia. Od początku swojej drogi myślowej był przekonany, że od historii uciec nie można, że wszelkie stany ludzkiego ducha oraz każdy wysiłek myślowy jest zawsze zależny od historii. Historia dla autora *Życia na niby* nie jest czymś obiektywnym. Jej składnikami nie są obiektywne fakty, lecz zdarzenia już zinterpretowane. Człowiek jest dla niego zawsze uczestnikiem historycznych zdarzeń, tworzy je i konstruuje. Historia więc, to przede wszystkim interpretacja faktów stworzona przez historyka, która dopiero później obiektywizuje się w postaci różnorodnych wytworów. Co z tego wynika? Między innymi to, że z samych składających się na historię faktów (tzn. wytworów) niewiele dowiadujemy się o przeszłości, ale za to bardzo wiele o jej autorach, czyli twórcach wytworów. Przede wszystkim zaś to, że człowiek

pejskiej cywilizacji. Nie jeden Wyka próbował zrozumieć ówczesną rzeczywistość. Opisu stanu kryzysu dokonywali między innymi: Tadeusz Kroński i Stanisław Ossowski. Pierwszy z nich w eseju *Faszyzm a tradycja europejska* pokazywał zderzenie jednego z totalitaryzmów z tradycją europejską. Kroński pisał: *Ażeby go (faszyzm) zrozumieć, na to nie wystarczy przeczytać najlepsze nawet monografie – ale trzeba go zobaczyć jak manifestuje się w tłumie ulicznym demonstrującym przeciw lub na cześć, trzeba zobaczyć rozgorączkowane twarze uczestników meatingu faszystowskiego i zrozumieć ich rozumienie dla wykładanej nauki*. Ossowski, z kolei, w eseju *Ku nowym formom życia społecznego* zarysowywał ideę nowego ładu społecznego, demokratycznego, dysponującego wbudowanymi weń instytucjami kontroli społecznej, zapewniającego wszelkie wolności obywatelskie. Te trzy nazwiska reprezentują odmienne stanowiska w próbach rozumienia wojennej rzeczywistości. Wyka krytykuje rzeczywistość polityczną oraz zastanawia się nad *mechanizmem historii*, Kroński, natomiast analizuje fenomen życia umysłowego i społecznego, Ossowski wreszcie konstruuje perspektywne teorie społeczne. Zob. R. Zakrzewski, *Kłęska po polsku*, in: *Znak* 9(412)/1989, s.79-82; Zob. T. Kroński, *Faszyzm a tradycja europejska*, in: *Rozważania wokół Hegla*, Warszawa 1960 r., s.296.

¹⁸ K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, s. 64.

¹⁹ Ibidem, s. 63.

jest twórcą historii²⁰. Skoro tak jest, to oznacza to, że nasza obecność w świecie nie jest czymś autonomicznym i raz na zawsze ustalonym, lecz czymś powstałym w wyniku złożonych procesów historyczno-kulturowych²¹. W eseju *O porządkach historycznych* czytamy: *Po rozpadzie historiozofii metafizycznej (...) z dawnej budowli pozostał tylko zarys fundamentów. U współczesnych historiozofów i historyków-praktyków spotyka się tylko formalistykę. Powiadają oni na przykład – tendencja, moment, styl, postawa (...) położenie, działanie. Żadnego to nie daje wglądu w rzecz główną dotykającą, w którą każdym aktem naszej osobowości jesteśmy wczepieni: w egzystencjalne stawianie się rzeczywistości historycznej, w jej porządku, które nie są ani czystą ideą, ani czystym działaniem. Ani czystą ideą i jej realizacją, ani nagim działaniem i próżnią dookoła nie jest więc historia. (...) Historia wydana jest całkowicie człowiekowi i jego działaniom, jest immanentna, nikogo oprócz człowieka nie reprezentuje*²².

To człowiek wpływa więc bezpośrednio na kształt dziejów, które nie są niczym stabilnym, lecz wciąż stającym się polem możliwego rozumienia. Adekwatność tych poglądów sprawdzał właśnie podczas II wojny światowej.

Dominującą jakością wojennej rzeczywistości było wielopostaciowe zło, paradoksalnie, z racji upowszechnienia zaakceptowane, czy raczej oswojone przez ludzi. *Zło naszych dni jest dla swych służek niedostrzegalne, a obecne na samej powierzchni ich dusz i czynów, ponieważ nauczono ich, że w tym się porozumieją i zwąchają. Groza powszechna, wspólnie stwarzana, w której się powszechnie uczestniczy, przestaje działać. Są dni apokaliptyczne, ale na inny ich widok byliśmy przygotowani. Apokalipsa naszych czasów jest uśmiechnięta, zdrowa (...) – pisał w *Pesymizmie a odbudowie człowieka*²³.*

W stwierdzeniach tych jest obecna świadomość zła. Zwykle jest ona konstytutywną dla pesymizmu. Zwykle, ponieważ w latach okupacji pogląd ten nie był powszechnym i istotnym. Stąd należało wnioskować o duchowości epoki. Bowiem *duchowość określonej epoki więcej niejednokrotnie od tego co się w niej mieści jako siła kształtująca i dziedzictwo późniejsze charakteryzuje to czego danej epoce nie dostaje – zaznaczał -*

²⁰ K. Wyka, *Pamiętnik po klęsce*, in: *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 232.

²¹ Wszystkie te założenia ściśle związane są z myślą Stanisława Brzozowskiego z okresu *filozofii pracy*. W *Legendzie Młodej Polski* Brzozowski pisał: *Gdy usiłujemy wyzwolić się od historii, padamy ofiarą historii niezrozumianej. I historią niezrozumianą, mitologią jest zawsze każda metafizyka, wszelka ponad czy pozahistoryczna koncepcja życia. W innym miejscu powiadał: Ja nasze jest zawsze wynikiem, produktem: wytwarza się ono poza naszymi plecami, wytworzone zostało w przeważnej części przed naszym na świat przyjściem. Gdy teraz usiłujemy na gruncie tego naszego ja pracować tak, jak gdyby stwarzało ono aktami swojej woli samo siebie z nicości, gdy usiłujemy żyć, opierając się na nim, jak na opanowanej przez nas podstawie, wpadamy w cały szereg sprzeczności i powikłań. Z przytoczonych słów jasno wynika, że dla Brzozowskiego człowiek nie jest bytem pozahistorycznym, lecz immanentną częścią historii. St. Brzozowski, *Legenda Młodej Polski. Studia o strukturze duszy kulturalnej*, Kraków-Wrocław 1983 r., s. 9 i 11.*

²² K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s.69-71.

²³ K. Wyka, *Pesymizm a odbudowa człowieka*, in: *Stara szuflada i inne szkice*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000 r., s. 706.

*duchowość każdej doby wylania się zawsze z nowego uładzenia i uszeregowania dążności, wątków duchowych, które same w sobie istnieją stale, tyle, że nadana zostaje im nowa hierarchia*²⁴.

W dalszej zaś części eseju Wyka powiadał: *Źródłem pesymizmu jest poczucie niedoskonałości i braku człowieka albo też całego świata, poczucie, które, dostrzegając nieuchronne skażenie przez zło i niepoprawność obranej pod badanie moralne sfery, każe poza nią umieszczać dziedzinę wartości bezwzględnych. Pesymizm jest przeto z natury swojej dualistyczny moralnie. Moralnie, nie ontologicznie, chociaż zasadniczo monistyczne formacje ontologii nie są w stanie породzić pesymizmu. Opiera się pesymizm na przeciwstawieniu etycznym, na napięciu tragicznym, podobnym do napięcia egzystującego w zjawisku tragiczności*²⁵.

Krytyk wskazuje tu na dwa podstawowe źródła pesymizmu. Poczucie niedoskonałości, upatrywane bądź w naturze człowieka, jak to miało miejsce w filozofii św. Augustyna i Tomasza z Akwinu, bądź w porządku świata, co było obecne w myśli Artura Schopenhauera. Następnym był dualizm etyczny, który jest konsekwencją aporetycznej kondycji człowieka. Człowiek uformowany w rzeczywistości II wojny światowej zdolny był pojąć tę schopenhauerowską, antropocentryczną krystalizację pesymizmu. W tym kontekście Wyka pisał: *Bo ten urojony pesymizm człowiek obecny jest w stanie zrozumieć dla wspólnej barwy tego poglądu i całej duchowości nowoczesnej: (...) dla wielkiego zadowolenia człowieka oderwanego od Boga, człowieka, który wszędzie dostrzeże płamę, ale nigdy w sobie. Człowieka, którego samotność metafizyczna wtrąciła w (...) zamęty zbrodni, bezsilności, chaosu duchowego, ale któremu pycha nie pozwoli się przyznać, że to on winowajcą. Pycha i bezsilność. Pycha, co więzi w samotności, i bezsilność, co oczernia porządek świata.(...) Ten antropocentryzm potrzebował specjalnej uprawy, by dojść do obecnego rozkrzewienia*²⁶.

Choć w połowie lat trzydziestych Wyka stał się personalistą, osłabiając w ten sposób dominujący katastrofizm swoich teoretycznych założeń, to prezentowany tu fragment tekstu napisany został językiem właściwym katastroficznemu dyskursowi. Związana z postawą poznawczą autora eseju *O porządkach historycznych* krytyka stereotypów mesjanistycznych, prowadziła do dość okrutnej czasami rewizji wszystkich schematów wyobrażeń, przeważnie romantycznej proveniencji. Doprowadzało to do surowej oceny mentalności międzywojennej. Diagnostyki współczesności, z kolei, raczej o ciemnej tonacji, zdawały się czynić z człowieka ośrodek hieratycznego moralitetu. Ponadto liczne pośrednie i bezpośrednie aluzje do pism klasyków katastrofizmu, przypominały o ko-

²⁴ Ibidem, s. 700.

²⁵ Ibidem, s. 709-710.

²⁶ Ibidem, s. 724.

rzeniach historiozofii autora *Gospodarki wyłączonej*. Tak więc około roku 1943 Wyka dokonał częściowego zwrotu w swoich poglądach. Zwrot ten okazał się jednak pozornym gestem. Historię pojmował bowiem na sposób personalistyczny, jako zadanie egzystencjalne²⁷.

W konkretnej historyczności wojny, a więc gdy przecucia międzywojennych katastrofistów potwierdziły się, gdy nastąpił tryumf krytykowanego przecież w latach trzydziestych relatywizmu etycznego, wskazywał na konieczność uznania uniwersalnie pojmowanego pesymizmu filozoficznego, w jego chrześcijańskiej odmianie. Idea historii jako zadania egzystencjalnego miała na celu nie dopuścić do oderwania nurtu ludzkiego życia od nurtu historii, nie dopuścić także do zaistnienia pesymistycznej historiozofii bezsensu dziejów. Jeżeli tylko człowiek, zdawał się mówić Wyka, uświadomi sobie swoją niedoskonałość, będzie predysponowany do twórczej przebudowy tworzonej przez siebie historii. Zapatrywania te sprowadzały się do pytania o związek historii ze sprawiedliwością społeczną. Wyka uważał, że historia jest sprawiedliwa bo jest bezwzględna. Jako suma wszystkich polityk jest przede wszystkim pragmatyką działającego człowieka. Jest zdolnością wyboru środków działania, konsekwencją w postępowaniu, sprawnością realizacji, która potrafi podsunąć środki przydatne w danej okoliczności, a inne odrzucić. *Nie powiadam – pisał – ażeby w historii wygrywały i słuszność gwarantowały wartości etyczne, pozytywy moralne. Historia nie byłaby podówczas zadaniem egzystencjalnym, a najlepszymi mężami stanu byłiby święci*²⁸. Sprawiedliwość historyczna nie ma więc niczego wspólnego z etycznymi proweniencjami: *Cnoty historyczne są dalekie od wartości etycznych, cnotą historyczną jest bezwzględność, podstęp, chytryść (...); są cnoty historyczne, które pokrywają się z wartościami moralnymi, jak poświęcenie, ofiarność, asceza personalna, ale zasadniczo mamy tutaj dwie całkiem odmienne dziedziny ocen i historycznej skuteczności. Zresztą te cnoty historyczne, równoważne z moralnymi, przysługują głównie pionkom, zaś cnoty wyłącznie historyczne i w niej skuteczne niezależnie od moralności – przysługują przywódcom szachownicy. (...) Historia jest amoralna, albowiem jest absolutnie pragmatyczna i zna tylko prawdy przemijalne, zbudowane na sile, narzucającej dogodną jej interpretację*²⁹ – konstatował.

Swoim przekonaniem o braku moralności w historii wpisuje się Wyka w krąg diagnostów dziejowego amoralizmu. Refleksje zawarte w okupacyjnych szkicach korespondują z koncepcją dziewiętnastowiecznego filozofa, zwolennika umiarkowanego amoralizmu w dziejach, Jakuba Burckharda³⁰. Według niemieckiego filozofa, w po-

²⁷ K. Wyka, *Wędrując po tematach*, Tom I, *Czasy*, Kraków 1971 r., s. 327 i 336.

²⁸ K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s.70.

²⁹ K. Wyka, *Pamiętnik po klęsce*, in: *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 233-234.

³⁰ Kazimierz Wyka w eseju *O porządkach historycznych* przywołuje postawę teoretyczną Jakuba Burckharda, jako przeciwną dla teorii Geорга Wilhelma Friedricha Hegla, w której widział przejaw rewizji me-

rządках historycznych nie należy poszukiwać moralności, ani spodziewać się oparcia w rozumie i sprawiedliwości – podobna teza znalazła się w tekstach Wyki. Burckhard nie negował przy tym wartości etycznych, zwłaszcza uobecnionych w międzyludzkich relacjach, unikał także indyferentyzmu moralnego w opisie zdarzeń historycznych³¹. Wyka nie był osamotnionym myślicielem w latach okupacji, który zauważał rozminięcie się etyki z biegiem dziejów. W innej formie wyraz podobnemu rozumieniu historii dawał Henryk Elzenberg, formułując *poczucie absolutnej dwutorowości dziejów*³². Pisząc o amoralnej historii autor *O porządkach historycznych* dochodził też do wniosku, że historia składa się z rozdroży³³. Jak, to metaforyczne stwierdzenie, pogodzić z poglądami o poddaniu historii twórczej działalności człowieka? Światło na tę kwestię rzuca szkic Andre Maurois *Gdyby Ludwik XIV...*, w którym pewien historyk trafia w niebie do Archiwum Możliwości Nieurzeczywistnionych, a zatem istniejących potencjalnie i nigdy przez ludzi nie wykorzystanych. Szkic ten mówi o wielorakiej interpretacji faktów historycznych, z których każda ma taką samą wartość³⁴. Dzięki tej lekturze autor *Życia na niby* stwierdzał, że każda sytuacja historyczna jest równocześnie skutkiem i przyczyną³⁵. Tezę tę wyjaśniał: *Jest skutkiem, ponieważ dopełnia się dopiero poprzez działanie wywierane na (...) sytuację. Jest przyczyną, ponieważ bez jej obecności działanie byłoby całkowicie próżne. Działanie dodaje siebie do sytuacji, ale tylko przez trafny wybór. Sytuacja wywołuje skutki, ale tylko przez to, że daje materiał wyboru. Sytuacja czeka. Działanie ją wyzwala. Nic jednakowoż nie gwarantuje, że trafny wybór nastąpi, bo nie idee, nie programy, nie cele tego wyboru dokonują, lecz po prostu ludzie. Na miejsce związku przyczynowego wchodzi więc w historii związek współzależności, oraz jeszcze inny – związek reguł gry. (...) Między sytuacją, między warunkami zewnętrznymi a człowiekiem odbywa się gra. Do warunków zewnętrznych (albo historycznych) należy zaliczać nie tylko tzw. warunki obiektywne, a więc siły gospodarcze, społeczne, tradycję, ale obecność innych podmiotów (...) działających według swoich zamierzeń. Warunkiem historycznym jest wszystko, co przeciwstawia się danemu podmiotowi i co go zmusza do reakcji. Każde nasze zachowanie się, każde „pociągnięcie”*

tatyzycznej historiozofii. Pisał: *Znów trudniej o tekst bardziej klasyczny dla biegunowo przeciwnego aniżeli u Hegla stosunku do historii, tekst pochodzący spod pióra Jakuba Burckharda, papieża historyzmu antyhistoriozoficznego, antymetafizycznego, scjentystycznego.(...) Cytować muszę (...) fragment z jego Weltgeschichtliche Betrachtungen: Przede wszystkim nie zakładamy żadnej filozofii dziejów. Jest ona bowiem centaurem, jest pewnym contradictio in adectio, albowiem historia znaczy to przyporządkować, a to nie jest filozofią, filozofia zaś znaczy podporządkowywać, a to nie jest historią. Zob. K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s.69.*

³¹ Z. Kuderowicz, *Filozofia dziejów*, Warszawa 1983 r., s. 198-200.

³² H. Elzenberg, *Kłopoty z istnieniem. Aforyzmy w porządku czasu*, Kraków 1994 r., s. 285.

³³ K. Wyka, *Pamiętnik po klęsce*, in: *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 294.

³⁴ K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 74-75.

³⁵ Ibidem, s. 73.

jest, niczym w szachach, odpowiedzią na sytuację, w jaką wciągają nas tak pojmowane warunki³⁶.

Wynika stąd, że człowiek wrzucony jest niejako w daną uprzednio sytuację historyczną, która stanowi materiał do twórczych jej przekształceń. Człowiek jest więc niepewny w odczytywaniu otaczającego go położenia, ograniczony w wyborze, lecz w wykonywanym zadaniu podejmowania decyzji wobec wyzwania tego położenia jest wolny³⁷. Człowiek jest zatem istotą twórczą. Każde jego czynności życiowe nawet powtarzane, są wciąż nowe, chociażby przez sam bieg czasu i ludzkiej biologii³⁸.

Przekonanie Wyki o twórczym charakterze ludzkiego życia osłabiło fatalistyczny wymiar jego koncepcji dziejów. Nie posunął się w formułowaniu tez o warunkowym fatalizmie tak daleko, jak na przykład Bolesław Miciński, który pisał, że *fatalizm pozostawia człowiekowi wolność wyboru, ale przeznaczenie spotykamy na tych właśnie drogach, na któreśmy wstąpili, aby przeznaczenia uniknąć*³⁹. Absolutnie zbieżne były natomiast poglądy obu myślicieli na temat amoralizmu historii. Miciński powiadał, że *fatalizm nie przeprowadza hierarchii wartości i cnót i na tym polega jego niemoralność*⁴⁰. Twórczy charakter człowieka przejawia się więc w wyborze środków, jakie narzuca sytuacja historyczna, czy mówiąc językiem Wyki, jaki ma ona wpływ na układ polityki rozgrywającej się w historycznym wymiarze. Dlatego też historia, która reprezentuje człowieka, jest przepełniona tragiczną treścią ludzkiej kondycji: *Historia jest tragiczna, dlatego nie istnieje w niej postęp, ani oczyszczenie, ponieważ każdy jej akt najdrobniejszy dokonuje się jako zwanie tragiczne dwóch lub więcej słuszności. A jednak, jak w tragedii, któraś słuszność paść musi*⁴¹ – pisał.

Na przekór wątpliwościom i ograniczeniom Wyka ocalał jednak swoje antropologiczne przekonania. Głosił, że rzeczywistość gwarantuje tylko ryzyko, a nigdy sukces⁴². Trzeba jednak je podejmować, pomimo niepewności i przypadkowości istnienia. Paradoksalnie, uznając potęgę przypadkowości w wojennej sytuacji historycznej, autor *Życia na niby* zgłaszał akces do indywidualistycznej elity. Dowodem a rebours niech będą słowa Hannah Arendt: *Masy nie chcą dostrzec, że rzeczywistość jest naznaczona przypadkowością. Mają skłonność do wszelkich ideologii, ponieważ tłumaczą one fakty, jako przejawy istniejących praw oraz wykluczających zbiegi okoliczności*⁴³.

³⁶ Ibidem, s. 73.

³⁷ Ibidem, s. 74.

³⁸ Ibidem, s. 64.

³⁹ B. Miciński, *Z notatnika*, in: *Pisma. Eseje, artykuły, listy*, op. cit., s. 29-30.

⁴⁰ Ibidem, s.30.

⁴¹ K. Wyka, *Pamiętnik po klęsce*, in: *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 234-235.

⁴² K. Wyka, *Życie na niby. Pamiętnik po klęsce*, op. cit., s. 74-75.

⁴³ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, T. 1., Warszawa 1989 r., s. 277.

Rewizjonistyczny stosunek Wyki do okresu międzywojennego sprowadzał się więc do znalezienia błędów w strukturze moralnej społeczeństwa, które równocześnie znajdowały swój wyraz w płaszczyźnie mentalnej jako deformacja pojęcia rzeczywistości oraz na płaszczyźnie działania jako rozprzestrzenienie się nieudanych koncepcji politycznych. Wojna światowa w świetle okupacyjnych tekstów krytyka, nie toczy się o granice państwa, jest raczej wojną o pogląd na świat.

Urzeczywistniony totalizm, z jednej strony, czyli kult zbiorowości, dyktatura instynktu, determinizm wynikający z pesymistycznej oceny jednostki, to wszystko podstawy koncepcji życiowej, właściwej dla okupacji – Wyka przeciwstawia temu, z drugiej strony, osobę, która nie rządzi się instynktem, ale która bezpośrednio wpływa na kształt dziejów, które nie są niczym stabilnym, lecz wciąż stającym się polem możliwego rozumienia. Abstrakcję zbiorowości rządzonej instynktem zastępuje zatem rzeczywistością człowieka, który ma wolność wyboru i działania, w skomplikowanej przestrzeni społeczno-kulturowej.

Okupacyjny okres działalności Wyki, nie tylko doprowadził do doprecyzowania niektórych przedwojennych poglądów, lecz także stał się momentem, w którym krytyk wyraźniej przedstawił swoje zainteresowania kulturą aktywnością człowieka. Czas ten odcisnął bowiem piętno na całościowym kształcie humanistycznej refleksji, zaś konfrontowanie dezintegracji otaczającego świata ze strukturą odnoszącego się do niego dyskursu, nie rozjaśnia pojawiających się problemów w przestrzeni społeczno-kulturowej, lecz jedynie pomaga zrozumieć, ewentualnie reinterpretować cele i metody przemyśleń. Z tej właśnie perspektywy charakterystyczne jest, że podczas okupacji dominującym motywem rozmyślań autora *Pokoleń literackich* stają się: analiza psychologiczna i socjologiczna społeczeństwa polskiego oraz historiozofia, a więc takie sposoby namysłu, które próbują rozumiejąco ująć *realne* skutki i przyczyny ludzkich zachowań.

Summary

Although in the range of the work of Kazimierz Wyka we can find lots of traces of his opinions concerning entanglement of the man in socio-cultural structures. The Second World War definitely influenced his interest in the man. The notion of history and analysis of social activities in interwar Poland became a privileged domain of Wyka's contemplation in that period. History was considered, by him, as an existential task, he regarded it in a personalistic manner. An idea of history as an existential task aimed at not allowing the current of human existence to separate from the current of history. Thus highly non-approving attitude of the critic to the interwar period depended on showing mistakes in moral structure of the society. It simultaneously reflected in mental

ground as a deformation of notion of reality and on the level of activities as spreading of failed political concepts (he showed it especially in his essays *Życie na niby* and *Gospodarka wyłączona*). In the light of analysis of the texts written in the times of occupation, it is possible to see that they did not concern historical contemplation on the clash of military phenomena but the squabble over the place of the man in the world. Wyka put the notion of the man as a person, who is not directed by an instinct but the one who influences the condition of time, against totalism, dictatorship of an instinct and determinism. So, the critic replaces abstraction of community governed by instinct with the reality of the man who has freedom of choice and action in the socio-cultural realm.

Joanna Zegzuła-Nowak

Tomasz Sahaj, *Problem samobójstwa w koncepcjach wybranych filozofów polskich (Elzenberg • Kotarbiński • Ślipko • Witkiewicz)*, wyd. Akademia Wychowania Fizycznego im. Eugeniusza Piaseckiego w Poznaniu, Poznań 2005, 222 s.

Problematyka śmierci, jej istota, charakter, atrybuty i następstwa od wieków stanowią przedmiot rozważań, inspiracji i dociekań wielu myślicieli, naukowców, humanistów, filozofów, ludzi kultury i sztuki. Tadeusz Kielanowski w *Rozmyślaniach o przemijaniu* pisał o tym tak: *Człowiek jest jedyną istotą żywą, która wie, o tym, że umrze i potrafi snuć ma ten temat rozważania. Całkiem zaś na pewno wiadomo, że tylko człowiek zdolny jest do powzięcia decyzji pozbawienia się samemu życia i spełnienia tego czynu.*

Motyw śmierci bywa głównym przedmiotem wielu dzieł i rozpraw. Do dziś poszukuje się coraz to nowych jej ujęć i uzasadnień. W świetle tych rozważań, istotnym zjawiskiem, wartym głębszej refleksji, będącym równocześnie specyficznym rodzajem śmierci jest samobójstwo. Analizując to zagadnienie należy pamiętać, że akt ten jest wartościowany w sposób różnorodny, zależnie od sfery kulturowej, wierzeń, czasów historycznych, przyjętego systemu normatywnego, oraz osobistych przeżyć i przekonań.

Prezentowana książka stanowi wykład problematyki suicydologicznej w rodzimej filozofii XX wieku. Przedstawia poglądy wybranych filozofów polskich (Elzenberg, Kotarbiński, Ślipko, Witkiewicz) w kwestii samolikwidacji. Wybór prezentowanych postaci, autor uzasadnia następująco: *Wybór konkretnych czterech tak bardzo różnych myślicieli miał zapewnić nie tylko bogactwo poglądów filozoficznych (...) ale także dzięki dotarciu do odpowiednich źródeł miał pozwolić na poznanie ich osobistych postaw wobec śmierci i samobójstwa* (s. 5). W zamierzeniu autora, książka miała stanowić rozprawę habilitacyjną. Jej nowatorski charakter przejawia się w tym, że pozwala ona na porównanie poglądów suicydologicznych filozofów o całkiem różnych osobowościach intelektualnych, drogach naukowych, oraz aspiracjach światopoglądowych. Także podejście tych myślicieli do problemu samobójstwa jest odmienne.

Publikacja ta składa się z czterech rozdziałów. Każdy z nich poświęcony został poglądom konkretnego myśliciela. Poprzedzone są one *Wstępem*, w którym autor nie tylko uzasadnia cel napisania tej pracy, ale także określa stosowaną przez siebie metodę (biograficzno-historyczną). Przedstawia tu także istotę i krótką historię suicydologii i tanatologii filozoficznej, wprowadzając czytelnika w omawianą problematykę. Dzięki temu czytelnik zyskuje podstawę teoretyczną, pomocną we właściwym zrozumieniu omawia-

nych zagadnień filozoficznych. Warto zwrócić uwagę, że w każdym rozdziale znajduje się krótka charakterystyka sylwetki biograficzno-intelektualnej omawianego filozofa, co nie tylko przybliży czytelnikowi daną postać, ale także pozwala na pełniejsze zrozumienie jej poglądów tanatologiczno-suicydologicznych. Jak zauważa bowiem autor we wstępie, nie bez znaczenia dla koncepcji filozoficznej danego myśliciela są: czas i miejsce tworzenia, osobiste doświadczenia oraz osobowość (s. 6).

Publikację zamyka *Zakończenie*, stanowiące rodzaj podsumowania. Sahaj przedstawia tu krótko znaczenie problematyki samobójstwa w filozofii, zwracając uwagę na jej ciągle dość niszową pozycję. Prezentuje też charakterystyczne rysy koncepcji suicydologicznych każdego z przedstawionych myślicieli. Autor zaznacza tu także istotną rolę każdego z nich, pisząc następująco: *Omówieni w tej pracy polscy myśliciele o tak bardzo różnych aspiracjach światopoglądowych wpisali się w pewien dyskurs filozoficzny. (...) Jedną z jego konsekwencji było zalegalizowanie (...) eutanazji oraz samobójstwa wspomagane w kilku krajach europejskich (...)* (s. 207-208).

Książka, mimo że stanowi rozprawę naukową, wzbogaconą rozbudowanym wyborem bibliograficznym, nie zawiera indeksów: rzeczowego i osobistego. Cechuje ją za to prosty, przystępny język, zrozumiały także dla czytelnika nieposiadającego wykształcenia filozoficznego. Warto zwrócić też uwagę na charakter dzieła. Jak przyznaje autor: *Kuszące byłoby określenie prezentowanej tu pracy jako pracy o charakterze suicydologicznym, aczkolwiek byłoby to pewnym naciągnięciem, nadinterpretacją* (s. 13). Choć książka rzeczywiście podejmuje problematykę samobójstwa, to jednak przedstawia ujęcie problemu głównie z perspektywy historii myśli filozoficznej wybranych myślicieli. Oznacza to, że autor ograniczył się w swej pracy jedynie do roli *retrospektywnego rejestratora*, nie uwzględniając ani kompleksowej analizy pojęć filozoficznych, dotyczących samobójstwa, ani jego licznych definicji, czy też leksykalnych odniesień do innych autorów i porównań. Tym samym, w jego intencji, dzieło pozostaje pracą historyczno-filozoficzną (s. 13).

W rozdziale poświęconym poglądom suicydologicznym Henryka Elzenberga, autor podkreśla nietuzinkowość jego postawy filozoficznej i osobowości. (s. 19-20) Jest to też zapewne uzasadnienie wyboru poglądów właśnie tego filozofa do prezentacji. Jak zauważa Sahaj, zainteresowania myśliciela związane ze śmiercią i samobójstwem jako jej specyficznym rodzajem, miały swe źródła nie tylko w ówczesnej kulturze europejskiej, ale także, a może przede wszystkim w osobistych doświadczeniach i przeżyciach filozofa (s. 24-25) (wczesna utrata rodziców, obrazy i doświadczenia wojenne, poczucie osamotnienia, marginalizacji, niezrozumienia i niedoceny w środowisku naukowym). Co więcej, lęk przed śmiercią, uświadomienie sobie jej grozy i nieuchronności stały się jednym z naczelných powodów, które sprawiły, że myśliciel ten zainteresował się filo-

zofią. Autor tej publikacji podkreśla też wpływy koncepcji stoickiej, oraz filozofii buddyjskiej, na kształtowanie się poglądów suicydologiczno-tanatologicznych Elzenberga. (s. 42, 55) Sahaj prezentuje interesujące z ontologicznego punktu widzenia stanowisko Elzenberga, w którym krytykował on pejoratywną wizję śmierci, opartą na powszechnym i mylnym według niego przekonaniu, jakoby po śmierci człowiek przestawał odczuwać i odbierać jakiegokolwiek wrażenia zmysłowe, pozbawiony był ciała, myśli. Jego istnienie zaś, polegałoby jedynie na trwaniu jako czysty podmiot, który może uświadamiać sobie i analizować ten stan. Zdaniem autora *Kłopotu z istnieniem* nie ma nic bardziej błędnego. Według niego bowiem, śmierć to całkowita utrata osobowości, oraz świadomości, także w zakresie własnego istnienia, *przejście z bytu do nicości*, swego rodzaju nie-byt. W poglądach Elzenberga, dotyczących zagadnienia śmierci bardzo silnie zaznaczają się wpływy stoickie (Seneka, Marek Aureliusz). Filozof odrzucał możliwość życia pośmiertnego, nie uznając koncepcji nieśmiertelności duszy jednostkowej. Tym samym, koncepcja śmierci jako wyzwolenia duszy z więzów ciała była dla niego nie do przyjęcia. Mimo to, toruński filozof przewrotnie głosił, że: *Ślepe przywiązanie do życia to przejaw nędzy życiowej*. W tym kontekście, samobójstwo stanowi nie tyle negację życia, co zabezpieczenie przed jego niedogodnościami, którą każdy człowiek dzierży w zanadrzu. Elzenberg przekonywał, że samobójstwo może być dopuszczalne, a nawet wskazane w sytuacji, kiedy zostanie przekroczona granica ludzkiego upodlenia, upokorzenia i poniżenia, gdyż: *w stanie unicestwienia, a więc nieczułości bezwzględnej, żadne zło nas dotknąć nie może*. W jego przekonaniu, posiadanie takiej możliwości wyboru, pozwala człowiekowi uniknąć eskalacji cierpień, zapewnia spokój, bezpieczeństwo i piękno życia, stanowi także swego rodzaju wyraz wolności jednostkowej. Istotą suicydologicznego stanowiska Elzenberga, zdaniem Sahaja jest także odniesienie się do argumentu społecznego przeciw samobójstwu (upatrującego negację samolikwidacji w szeroko rozumianych relacjach i zobowiązaniach społecznych), oraz do zarzutu tchórzostwa. Toruński filozof odrzucał (choć nie w całości) Arystotelesowski pogląd, głoszący, że samobójstwo szkodzi nie tylko poszczególnym jednostkom ale i całemu społeczeństwu, stanowiąc wykroczenie przeciwko fundamentom istnienia państwa. Zdaniem Elzenberga bowiem może się rzeczywiście zdarzyć tak, że jakaś jednostka zdana będzie w całości jedynie na naszą pomoc, opiekę i wsparcie. Wówczas to, wzgląd na bliźniego powinien przeważać na korzyść trwania przy życiu, nawet jeśli będą istniały wystarczające powody do jego przzerwiania. Co więcej, powinniśmy wtedy dołożyć wszelkich starań by ulżyć w niedoli osobie na nas liczącej. Jednakże, jak podkreślał Elzenberg, obowiązek ten wygasa w sytuacji, gdy przestajemy być już drugiej osobie potrzebni, bądź też znalazł się ktoś inny gotowy podjąć się tychże zobowiązań. Co ciekawe, uważał on, że nawet jeśli przyznać społeczeństwu prawo do stawiania

żądań w zakresie pozostawiania jednostki przy życiu za wszelką cenę, to już do samego udziału w życiu społecznym nie może być ona przezeń całkowicie i bezwzględnie zobligowana. Zarówno udział w życiu społecznym bowiem jak i jego zanegowanie poprzez samobójstwo są aktami dobrowolnymi. Tym samym, człowiek może godzić się na podjęcie i wypełnianie obowiązków społecznych, poprzez sam akt trwania przy życiu, lub też odrzucić je, dokonując aktu samolikwidacji.

Autor *Kłopotu z istnieniem* wyrażał także sceptycyzm względem poglądu głoszącego, że akt samozniszczenia stanowi wyraz tchórzostwa jednostki w obliczu zmagania z losem. Stanowisko takie głosił między innymi Arystoteles, a za nim także św. Tomasz z Akwinu. Elzenberg przekonywał, że samobójstwo stanowi raczej wyraz i dowód wielkiej odwagi, jako, że polega na przewyciężeniu instynktu samozachowawczego. Jak pisał w swym Dzienniku: *O „tchórzostwie” nie ma co mówić. Kto zdolny jest przewyciężyć instynkt samozachowawczy, ten daje dowód odwagi całkiem niezgorszej, i śmiesznie jest epilogować na temat, czy zniesienie hańby i wstydu, pustki po straconej miłości, czy rozpaczy po upadku ojczyzny, świadczyłoby o odwadze większej czy mniejszej. Ci, zresztą, którzy tak potępiają samobójstwo z patriotyzmu, z miłości itp., czynią to na ogół dlatego, że w swym ubóstwie wewnętrznym nie doceniają cierpień z tymi sprawami związanych.*

Kolejną koncepcją suicydologiczną prezentowaną w tejże książce jest koncepcja Tadeusza Kotarbińskiego. Filozof podobnie jak Elzenberg, afirmował samobójstwo motywowane walką z cierpieniem. Co ważne, poglądy w kwestii śmierci samobójczej stanowią jedno z nielicznych poglądów etycznych podzielanych zarówno przez Elzenberga jak i autora *Traktatu o dobrej robocie*. Jak podkreśla Sahaj, według Kotarbińskiego życie ludzkie nie posiada wartości absolutnej i niezmiennej, a co za tym idzie, nie każde życie ma sens i warte jest utrzymywania go za wszelką cenę. Tym samym, człowiek w obliczu bólu i mąk nie do zniesienia, posiada moralne prawo nie tylko do samounicestwienia, ale także do skorzystania z pomocy innych osób, jeśli sam nie jest w stanie dokonać tego czynu. Przy czym, podobnie jak Elzenberg, ten reprezentant szkoły lwowsko-warszawskiej zaznaczał, że dopuszczalność i prawomocność moralna aktu samobójstwa zależne są od konkretnych okoliczności. Kotarbiński apelował zatem o legalizację śmierci wspomaganej, widząc w niej pomoc oraz akt miłosierdzia względem ludzi nieuleczalnie chorych i cierpiących. Dalej, Kotarbiński argumentował, że czasem paradoksalnie bywa tak, że śmierć poniesiona w wyniku egzekucji karnych, bądź też postrzałów na wojnie, ze względu na szybkość jej nastąpienia bywa bardziej opiekuńcza i zbawcza niż ta, nadchodząca w warunkach pokojowych aczkolwiek wśród długotrwałych mąk i cierpień. Śmierć wspomagana zatem, będąca wyzwoleniem od „nieuchronnej udreki”, stanowi zdaniem Kotarbińskiego, formę końca najbardziej god-

na ludzi rozumnych. Autor recenzowanej książki ukazuje znaczący wkład Kotarbińskiego w rozważaną problematykę, pisząc: *Tadeusz Kotarbiński wnikliwie, a jednocześnie z wielką uwagą i troską, zajął się problemem eutanazji i samobójstwa, tych, którzy, znajdując się w warunkach szpitalnych i dochodząc do kresu swego życia, nie wykazują już woli dalszego istnienia.* (s. 89).

Ciekawą z etycznego punktu widzenia klasyfikację czynów samobójczych przedstawia kolejny prezentowany tu myśliciel, Tadeusz Ślipko. Jak zaznacza Tomasz Sahaj, jest to jedyny z omawianych tu, żyjący filozof, będący osobą nadal bardzo intensywnie pracującą na niwie filozofii. (s. 125) Duchowny ten, przeprowadził najpełniejszą i najbardziej wnikliwą analizę czynów samobójczych, spośród prezentowanych tu postaci. Wyróżnia on takie rodzaje działań samobójczych jak: samobójstwo bezpośrednie (gdzie samobójca przy użyciu odpowiednich środków lub narzędzi dokonuje czynności zmierzających bezpośrednio do zakończenia jego życia), samobójstwo pośrednie (tu choć podmiot moralny zmierza do osiągnięcia śmierci to jednak nie zabija się własnoręcznie, lecz ginie wskutek okoliczności towarzyszących jego działaniu) wystawienie życia na pewną śmierć (jest to świadome wystawienie życia na ryzyko śmiertelne, wskutek działania nakierowanego na jakieś dobro, co ważne, śmierć nie jest tu celem jednostki), narażenie życia na śmierć prawdopodobną (niebezpieczeństwo śmierci wpisane jest tu zaledwie pośrednio w działanie podmiotu moralnego). Co istotne, ze względu na specyfikę wyróżnionych działań suicydologicznych, mogą one podlegać niejednoznacznym ocenom moralnym. Pamiętać jednak należy, że myśliciel ten, w swej pracy naukowej skoncentrował się przede wszystkim na chrześcijańskiej filozofii moralności. Z tej też perspektywy ocenia on też akt samobójstwa, negując jego prawomocność oraz dopuszczalność moralną. Co ciekawe, wystąpił on także z krytyką poglądów suicydologicznych prezentowanego tu Tadeusza Kotarbińskiego. Jako filozof katolicki, zanegował on stanowisko autora *Traktatu o dobrej robocie*, przyzwalające na *samostanowienie jednostek i ich prawo do wyboru momentu śmierci, nawet jeśli miała to być śmierć samobójcza.* (s. 136) Jako reprezentant etyki chrześcijańskiej głosi bowiem pogląd, zgodnie z którym, uznaje istnienie obiektywnych ocen i norm moralnych. Jedną z takich norm jest tu zasada nienaruszalności ludzkiego życia. Jan Paweł II głosił, że świętość życia ludzkiego i poszanowanie go, jako podstawowego, niezbywalnego dobra danego człowiekowi, stanowi prawo naturalne (będące podstawą więzi międzyludzkich i stosunków politycznych). Jego zdaniem, samobójstwo stanowi każdorazowo przestępstwo przeciw życiu, ułóżające godności ludzkiej i stanowiące czyn bezwzględnie dla człowieka haniebny. Pogląd ten podziela także Ślipko. Jest on zatem reprezentantem tak zwanej absolutnej koncepcji samobójstwa, nie uznającej żadnych odstępstw od zasady moralnej niedopuszczalności samobójstwa. Przy czym, jak zauważa Sahaj, Ślipko zwraca też

uwagę, że niejednokrotnie trudno jest jednoznacznie ocenić konkretny przypadek śmierci, posiadający znamiona samobójczego. Takim przykładem może być śmierć o charakterze ofiary, poświęcona szczytnemu celowi. (s. 144) Jak wskazuje autor tej książki, ważnym zagadnieniem w kontekście samobójstwa jest w filozofii chrześcijańskiej także zagadnienie wolnej woli. W myśl poglądów jej reprezentantów, samobójstwo nie stanowi w żadnym razie wyrazu wolności jednostki, gdyż samo rozumienie wolności posiada tu specyficzne znaczenie i kwalifikację etyczną. Zgodnie z założeniem etyki chrześcijańskiej bowiem wolność (także w kontekście samobójstwa) ma charakter instrumentalny. Oznacza to, że służy ona jedynie do realizacji moralnego przeznaczenia człowieka pochodzącego od Boga. Jak podaje *Kompendium Kościoła Katolickiego*, wolność: *jest darem Boga; jest władzą działania lub niedziałania, (...) a więc podejmowania przez siebie przemyślanych działań. (...) Wolność osiąga swoją doskonałość, gdy jest ukierunkowana na Boga, który jest najwyższym dobrem i naszym szczęściem. Wolność zakłada możliwość wyboru między dobrem a złem. Wybór zła jest nadużyciem wolności i prowadzi do niewoli grzechu.* Także Jan Paweł II podkreślał, w Encyklice *Evangelium Vita*, że życie ludzkie należy wyłącznie do Boga. W tę tradycję filozoficzną wpisane są także poglądy Tadeusza Ślipki. Sahaj pisze: *Według T. Ślipko wolność nie ma więc służyć wąsko pojętemu interesowi samego człowieka, szczególnie w jego konkretnej, nawet egzystencjalnie nie zadowalającej go sytuacji, lecz w interesie suwerena transcendentnego w stosunku do niego i do materialnego świata. W takim ujęciu człowiek jest wolny tylko i wyłącznie o tyle, o ile właściwie używa swojej wolności. Niewłaściwym użyciem zaś jest z całą pewnością odebranie sobie życia, do którego – w świetle filozofii chrześcijańskiej – żaden człowiek po prostu nie ma prawa.* (s. 147) W odróżnieniu zatem od wcześniej przedstawionych w publikacji tej myślicieli, autor *Etycznego problemu samobójstwa* neguje akt samobójstwa, uznając go za grzech przeciw życiu i nadużycie wolności. Z tych też względów, jest to w jego przekonaniu, czyn nieprawomocny moralnie, oraz bezwzględnie zabroniony.

Ostatnią z prezentowanych tu postaci jest Stanisław Witkiewicz. Stanowi on wyróżniająca się postać na tle wcześniej przedstawionych filozofów, ze względu na specyfikę swojej biografii (towarzyszące mu piętno śmierci), wyjątkowo niekonwencjonalną osobowość, oraz nowatorski sposób twórczego wyrazu. Witkacy jako filozoficzny samouk (bez akademickiego wykształcenia), a przy tym dramaturg i powieściopisarz, swój stosunek do samobójstwa wyrażał przede wszystkim poprzez swe dzieła literackie. Jak pisze o filozofie Sahaj: *swój stosunek do śmierci i samobójstwa Witkiewicz przelewał na główne postaci swoich dramatów i powieści, – które nie ma co do tego wątpliwości – są na ogół „alter ego” samego ich twórcy. Symptomatyczne jest to, że postaci w większości dramatów Witkacego zwykle giną, a główni bohaterzy jego powieści popełniają samo-*

bójstwo (s. 198). Warto zwrócić tu uwagę, na to, że jak pisze autor recenzowanej tu książki: *Istnieją tacy myśliciele, których aby dobrze zrozumieć, należy wziąć pod uwagę nie tylko to, co napisali (...) ale także to w jaki sposób żyli. Często właśnie ich osobnicza egzystencja, koleje ich losów (...) były w znacznym stopniu determinujące dla wyznawanych przez nich poglądów. (...) Filozofem wręcz wymagającym uwzględnienia i analizy jego biografii jest właśnie S. I. Witkiewicz.* (s. 176-177). Dramaturg, idąc pod prąd współczesnym mu nurtom niejednokrotnie spotykał się z niezrozumieniem i ostrą krytyką. Jak pisze Sahaj, jego twórczość była dla jego odbiorców często zbyt ekscentryczna, ekshibicjonistyczna, wręcz szalona. (s. 178) Nie bez znaczenia dla interpretacji jego suicydologicznych poglądów jest także fakt, że filozof ten: *własnoręcznie – zakończył swoje burzliwe i wielobarwne życie samobójstwem.* (s. 177) Sahaj zaryzykował tu także stwierdzenie, że samobójstwa Witkiewicza można się było spodziewać. Wskazywała na to, nie tylko jego przepełniona wątkami tanatologiczno-suicydologicznymi twórczość ale także i liczne okoliczności jego życia. Sahaj zwraca tu uwagę na takie zjawiska jak: poczucie marginalizacji, samobójstwo narzeczonej, wrażliwa wręcz suicydogeniczna osobowość, przejawiająca się w silnych pragnieniach, oraz myślach samobójczych, dekadentyzm związany z przemianami kulturalno-społecznymi, doświadczenia wojenne, a także inne, liczne niepowodzenia i troski w życiu osobistym. (178-186) Przy czym, jak podkreśla autor tej publikacji, u Witkacego brak jest jakiejś zintegrowanej, kompleksowej teorii samobójstwa. To, na co warto zwrócić uwagę w twórczości tego filozofa, to: stale eksponowany katastrofizm, rozumiany jako *niezborny kompleks przeczucia, niepokoju i lęków*), (s. 187) oraz tanatyzm (prezentowany jako nieuchronne i niepohamowane zmierzanie ku destrukcji, zagładzie, śmierci). W takim ujęciu, samobójstwo jawić się może jako jedyny racjonalny krok w pędzie ku śmierci (projekcie tanatycznym).

Dobór i prezentacja przedstawicieli polskiej myśli suicydologicznej stanowi niewątpliwie atut niniejszej książki. Poprzez taki ich wybór, autor dokonał wieloaspektowej prezentacji podjętego problemu. Elzenberg to twórca, który jak pisze Tyburski, wy dobył zapomnianą problematykę samobójstwa i przywrócił ją na niwę filozofii polskiej, ukazując ją w odniesieniu do klasycznych koncepcji i zarzutów (argument społeczny, zarzut tchórzostwa). Z kolei, Kotarbiński ujął zagadnienie to, w kontekście społecznym (jako remedium na uniknięcie trosk i niedogodności wieku starczego oraz ludzi chorych terminalnie), wskazując przy tym, na potrzebę rozszerzenia problematyki tej na zagadnienie eutanazji. Ślipko natomiast, to myśliciel, który dokonując klasyfikacji czynów samobójczych ukazał niejednoznaczność pojęcia samolikwidacji i pojawiające się w związku z tym aporie z oceną moralną. Ostatni z omówionych tu filozofów, Witkiewicz przedstawił akt zabicia siebie jako problem jednostkowy, który sprzężony może

być z całą aktywnością człowieka: jego życiem, losami, twórczością, stanowiąc ich wypadkową, bądź też nieuchronne następstwo.

Publikacja ta, choć prezentuje zaledwie wycinek problematyki suicydologiczno-tanatologicznej w filozofii polskiej XX wieku, stanowi dzieło niewątpliwie interesujące. Podejmowana tu problematyka warta jest dalszych analiz i refleksji, do których książka ta z pewnością zachęca. Zwraca bowiem uwagę na ważność problemu, oraz jego otwartą, pozbawioną ostatecznych rozstrzygnięć etycznych charakter.

Jan Zubelewicz

Filozofia słowiańska na przełomie wieków, dz. zb. pod red. Wojciecha Słomskiego, Wydawnictwo: Katedra Filozofii Wyższej Szkoły Finansów i Zarządzania w Warszawie, Warszawa 2008, 592 s.

Człowiek jest istotą stadną (wspólnotową). Najbardziej znaczącymi wspólnotami są: wspólnoty narodowe i etniczne oraz związane z nimi państwa, ponadto wspólnoty religijne, wspólnoty rodzinne i cywilizacje. Wspólnota jest to taka ekskluzywna zbiorowość ludzi, którą łączy jakaś trwała więź duchowa, tzn. taka, w której dla każdego jej członka suma jego emocjonalnych więzi do wewnątrz jest wyższa niż suma jego więzi na zewnątrz. Cechy wspólnoty, to m.in. trwałość, ekskluzywność, duchowość czyli nieużyteczność, dążność do przetrwania, rozciągłość w czasie, troska o wychowanie dzieci. Ekskluzywność oznacza, że wspólnota dzieli ludzi na *swoich* i *obcych*. Zawsze jest potrzebne antropologiczne tło i tym tłem są *obcy*. Nie może być wspólnot uniwersalnych, tzn. takich, które obejmowałyby całą ludzkość. Zabraknie wtedy antropologicznego tła.

Na świecie jest obecnie około 200 państw, kilkaset narodów i około 6000 czynnych języków. Języki są zaliczane do kilkudziesięciu rodzin. Procentowy udział rodzin językowych wśród mieszkańców świata wygląda następująco: języki indoeuropejskie – 45%, języki chińsko-tybetańskie – 22 %, języki altajskie – 6 %, języki nigero-kongijskie – 6 %, języki afroazjatyckie (semito-chamickie) – 5 %, języki austroazjatyckie – 5 % itd. W ramach rodzin językowych są podrodziny, grupy, zespoły i konkretne języki. Do rodziny języków indoeuropejskich należą m.in. języki słowiańskie. Są tutaj języki zachodniosłowiańskie (np. polski, czeski słowacki), języki południowosłowiańskie, (np. bułgarski, serbsko-chorwacki, słoweński, macedoński) oraz języki wschodniosłowiańskie (np. rosyjski, ukraiński i białoruski). Około 317 mil. ludzi posługuje się tymi językami.

Miarą żywotności języka jest liczebność osób mówiących tym językiem. Jak wiadomo liczebność zmienia się. Niektóre języki rozpowszechniają się, inne stabilizują się na pewnym poziomie, a jeszcze inne wchodzą w etap schyłkowy lub nawet zanikają. Żywotność danych języków jest konsekwencją żywotności narodów i państw z nimi sprzężonych. Dlaczego z kolei niektóre narody i państwa są większej mocy niż inne? Można chyba powiedzieć, że występuje w nich większa troska i starania o patriotyzm, o wychowanie, o zmilitaryzowanie się itd. To jednak sprawy nie wyjaśnia, tylko przesuwa się na inny poziom. Pytanie główne jest w dalszym ciągu aktualne. Mamy tutaj, jak

sądzę, do czynienia z antropologiczną tajemnicą o człowieku i społeczeństwie. Jest to pewne nieznanne bliżej zrządzenie losu.

Od prawie dwu wieków czynione są próby szukania wspólnych pierwiastków w kulturze narodów i krajów słowiańskich. Przyjmuje się tutaj założenie, że oprócz zbieżności językowych coś jeszcze łączy narody słowiańskie. Założenie ze wszech miar interesujące. Do tych prób dołączyła w ostatnich latach Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Warszawie. Organizowane są na tej uczelni międzynarodowe konferencje poświęcone filozofii słowiańskiej i filozofii krajów słowiańskich. Ostatnio taka konferencja odbyła się 29-30 maja 2008 roku. Konferencyjne referaty zostały już wydrukowane. Są to teksty napisane w jednym z czterech języków: polskim, rosyjskim, słowackim albo ukraińskim.

Myślę, że z aprobatą należy się odnieść do idei organizowania tego typu konferencji i wydawania materiałów pokonferencyjnych.

Dear Sir or Madam,

The Department of Philosophy of the University of Finance and Management in Warsaw is going to publish a new philosophical periodical. We would like to ask for your contribution to it in the form of texts and reviews. Our periodical will provide a wide platform for exchanging philosophical thoughts (texts within the range of widely understood Polish philosophy will be covered).

We kindly invite you then to publish in the periodical

LUMEN POLONIAE
Studies of the Polish Philosophy

LUMEN POLONIAE is a scientific publication about the issues of philosophical sciences' published by the University of Finance and Management in Warsaw; it presents both the works of its staff and those sent. All texts sent to the address of the editorial office will yet be reviewed by an independent body – such is a condition before they are published.

LUMEN POLONIAE publishes works in two languages: Polish and English. The editorial officers accept all works not exceeding 40,000 characters (1 standard unit of text length).

LUMEN POLONIAE is published twice a year. Articles and reviews may be sent to the address of the editorial office but please note that the closing dates for the materials to be sent are: April and September, respectively.

Authors of the texts are asked to send them signed together with their full name and the consent to use the material for publishing in the index periodical. The editors do not pay any fee. Also, we do not send back any texts which have not been ordered. We reserve the right to shorten the texts and propose appropriate cuts. The texts are requested to be sent in two typed copies including a floppy disc in DOC and RTF formats.

Any text accepted for printing has a final form and at the author's correction stage is not subject to any factual changes.

The information concerning the current address, the name and address of the employer, an academic degree, position held as well as main responsibilities is necessary and needs to be enclosed in the text.

We would also like to recommend an interlibrary interchange of *LUMEN POLONIAE*.

All the correspondence should be sent to:

Katedra Filozofii WSFiZ w Warszawie

01-030 Warszawa ul. Pawia 55

Poland