

Wyższa Szkoła Menedżerska w Legnicy
Vysoká škola medzinárodného podnikania ISM Slovakia v Prešove
Київський національний університет культури і мистецтв

Společenství i Edukacja
Międzynarodowe Studia Humanistyczne
Nr 1/2009

ISSN 1898-0171

Legnica 2009

Rada Naukowa:

Henryk Bednarski – **przewodniczący**
Wojciech Słomski – **wiceprzewodniczący**
Bazyli Nazaruk – **sekretarz naukowy**

Jewgenij Babosov, Bronisław Burlikowski, Zbigniew Bereza, Józef Bryll, Pavol Dancak, Kazimierz Doktor, Anatolij Drabowski, Rudolf Dupkala, Sergiej Gawrow, Michał Gołoś, Ferdynand Iniewski, Tomas Jablonsky, Zygmunt Kazimierski, Jurij Kariagin, Natalia Kutuzowa, Mariola Lemounier, Ramiro Delio Borges de Meneses, Ireneusz Michałków, František Mihina, Andrzej Misiótek, Zdzisław Nowakowski, Walery Nowikow, Henryk Piliś, Michał Popławski, Olena Pieriełomowa, Jan Puchalski, Jurij Reznik, Kirił Rozłogow, Wanda Rusiecka, Janusz Soboń, Aleksandr Stiepanow, Stanislav Stolarik, Marek Storoška, Ireneusz Światała, Walentyn Wandyszew, Anna Wawrzonkiewicz-Słomska, Nona Zinowiewa

Kolegium Redakcyjne:

Zdzisław Sirojć – **przewodniczący kolegium redakcyjnego, redaktor naczelny**,
Remigiusz Ryziński – **sekretarz redakcji**, Iwan Balaz, Jerzy Chorążuk, Adam Demecki,
Marcin Łączek, Dariusz Pater, Adam Polkowski, Marek Żukowski

Wyższa Szkoła Menedżerska w Legnicy
59 220 Legnica, ul. Korfantego 4

tel. / 076 / 8551600; e- mail: sekretariat@wsm.edu.pl; siro19@wp.pl; www.wsm.edu.pl

Skład i łamanie:

Adam Polkowski
apolkowski@vp.pl

Druk:

Fabryka Druku Sp. z o.o.
ul. Staniewicka 18; 03-310 Warszawa
tel/fax (22) 814-35-40; www.fabrykadruku.pl

Wydawca:

Wyższa Szkoła Menedżerska w Legnicy

Printed in Poland © Copyright by
Wyższa Szkoła Menedżerska Legnica 2009

Wszystkie nadsyłane artykuły naukowe są recenzowane (przechodzą recenzje wewnętrzną i zewnętrzną) przez powoływanych specjalistów z grona Rady naukowej czasopisma oraz przez recenzentów zewnętrznych (spoza Kolegium redakcyjnego i Rady naukowej). Redakcja zachowuje prawo do zmiany tytułu i skrótów. Tekstów niezamówionych oraz tekstów, które nie przeszły pozytywnie procesu recenzyjnego nie odsyłamy.

SPIS TREŚCI

Spis treści	3
Ireneusz Światała	
<i>Podmiot działań etycznych – w perspektywie historii etyki oraz współczesnej myśli chrześcijańskiej</i>	5
Wojciech Słomski	
<i>O zasadzie odpowiedzialności</i>	23
Rudolf Dupkala	
<i>Filozofia antyczna i chrześcijańsko-bizantyńska w legendzie wielkomorawskiej „Żywot św. Konstantyna-Cyryla”</i>	33
Remigiusz Rzyziński	
<i>Osiągnięcia Wojciecha Słomskiego jako filozofa</i>	43
Kiyokazu Nakatomi	
<i>Ewolucja czy nie-ewolucja?.....</i>	51
Anna Wawrzonkiewicz-Słomska	
<i>Człowiek w świetle Soboru Watykańskiego w ujęciu profesora Henryka Pilusia</i>	69
František Mihina	
<i>Przyczynek do definicji paradygmatycznej</i>	83
Michał Gołoś	
<i>O pojęciu państwa w Grecji platońskiej</i>	137
Andrzej Wiesław Nowak	
<i>Tomasza z Akwinu filozofia polityki</i>	143
Marcin Łączek	
<i>Problemy wychowawcze współczesnej rodziny</i>	153
Сергеи Назипович Гавров	
<i>Межкультурное взаимодействие и национальная идентичность</i>	169
Борис Михайлович Бим-Бад, Сергеи Назипович Гавров	
<i>Семья как социокультурный феномен</i>	181

Zdzisław Sirojć	
<i>Praca socjalna i inne terminy „socjalne”</i>	209
Martin Jurašek	
<i>Hospic – pomoc a podpora jednotlivcovi, rodine a spoločnosti</i>	217
Eva Halušková	
<i>Dlhodobá nezamestnanosť a jej vplyv na rodinu</i>	229
Karina Žukowska-Nawrot	
<i>Syndrom niedostosowania społecznego</i>	237
Andrzej Jasiński	
<i>Praca socjalna środowisk studenckich</i>	243
Karolina Fornal	
<i>Wiesław Mysłek, Jan Paweł II wobec kwestii społecznej, Wydanie I, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP, Warszawa 2008, 270 s.</i>	249

Ireneusz Światała

***Podmiot działań etycznych – w perspektywie
historii etyki oraz współczesnej myśli
chrześcijańskiej***

Podmiotem kształtującym zainteresowania etyki jako dyscypliny naukowej jest człowiek, a ściślej mówiąc – jego rozum oparty na wiedzy empirycznej. Zainteresowania te mogą być ukierunkowane zarówno na podmiot, jak i przedmiot, rozumiany jako treść badań, przedmiot badawczy, efekty działań sprawczych, także poznawczych. W filozofii kategoria podmiotu występuje zazwyczaj w kontekście zestawienia: podmiot – akt – przedmiot. Owa triada pojęciowa należy do podstawowych pojęć epistemologii, znajduje też zastosowanie w etyce. Etyka jest dyscypliną filozoficzną, której dzieje – na gruncie filozofii zachodniej – sięgają starożytnej Grecji. Od tamtej pory trwają bowiem próby ujęcia istoty jej przedmiotu, tj. powinności moralnej działania, także określenia relacji podmiotu i przedmiotu. Co więcej, próby te trwają nadal, nie milną też dyskusje w kwestiach etycznych. Mimo upływu lat wciąż istnieją rozbieżności i liczne kontrowersje. Wprawdzie istnieje wiele płaszczyzn wspólnych, umożliwiających porozumienie i wyznaczających etyczne normatywy. Nie zawsze jednak podstawy aksjologiczne pozwalają na osiągnięcie konsensusu. Również w obrębie jednolitego, spójnego systemu wartościowania często trudno jest jednomyślne porozumienie, z racji występowania różnych interpre-

tacji, dylematów, możliwych ocen. Wiele też kwestii, rozpatrywanych zwłaszcza w kategoriach etyki szczegółowej, pozostaje otwartych, nierozstrzygniętych bądź sprzecznych czy wykluczających się.

Dylematy moralne należy rozpatrywać przede wszystkim w związku ze sferą uwarunkowań kulturowych, na płaszczyźnie kulturowej, z którą moralność i normatywne wskazania etyki są – w moim przekonaniu – organicznie związane. Można by zatem sądzić, że różnorodność kulturowa będzie znaczącą przeszkodą w nawiązaniu dialogi i określeniu wspólnego stanowiska w sprawach moralno-etycznych. Okazuje się jednak, że pomimo oczywistych i widocznych różnic podstawy etyczne często wykazują cechy zbieżne, a nawet tożsame. Przykładem argumentacji potwierdzającej tę tezę jest dzieło *Etyka* [Brandt, 1996: 489]. Richarda B. Brandta, w którym autor, powołując się na badania antropologii, wnioskuje, że w różnych kulturach „mamy do czynienia z dużą zgodnością w sprawach wartości, zwłaszcza wartości ważnych”. Cytuje przy tym między innymi słowa znanego amerykańskiego antropologa Ralpha Lintona: „Badania porównawcze nad wieloma kulturami pokazują, że wartości podstawowe wszystkich społeczeństw zawierają wiele elementów wspólnych. Różnice rosną, gdy posuwamy się ku biegunowi wartości powierzchownych” [Linton, 2000]; [Silberbauer, 2009: 41-56]. Abstrahując od badań nad kulturami, także w bezpośrednich kontaktach z różnymi ludźmi łatwo się zorientować, że w pewnych podstawowych zakresach wykazują oni dużą zgodność najgłębszych etycznych odczuć i przekonań. Dążenia etyki są ściśle związane z dobrem człowieka i rozumiane jako system rozróżniania dobra i zła w relacjach międzyludzkich nie mają charakteru fatalistycznego: nie są niczym uciśnione oraz nie wynikają z niczyjej woli i decyzji. W tym kontekście ujawnia się w pełni podmiotowość człowieka jako twórcy i zarazem rozumnego i obdarzonego świadomością sprawcy różnorodnych aktów – działań, które podlegać mogą również rozumnej i świadomej ocenie kognitywnej, czyli takiej, która zawiera w sobie pierwiastek poznawczy i kategoryzujący sądy i przeświadczenia z pozycji wyróżniania dobra i zła moralnego.

Przedstawiając rozległe pojęcie etyki należy na samym początku sprecyzować ramy obejmujące zespół zagadnień związanych z określeniem istoty powinności moralnej (dobra lub zła moralnego), które wchodzi w zakres zainteresowań dziedziny nazywanej etyką.

W filozofii nazwą etyka (od gr. *ethos* – stałe miejsce zamieszkania, obyczaj) oznacza się teorię powinności moralnej lub moralnej wartości postępowania, bądź teorię faktycznie uznawanych w określonym środowisku społecznym – a często także praktykowanych w nim – norm moralnych postępowania, bądź wreszcie same przeświadczenia i praktyki moralne danej społeczności lub nawet poszczególnych jej przedstawicieli [Styczeń, Merecki, 2007: 5]. Jak zauważają Tadeusz Styczeń i Jarosław Merecki – „[...] Tylko w pierwszym przypadku słowo «etyka» używane jest w jego właściwym znaczeniu” [Styczeń, Merecki, 2007: 5]. W drugim przypadku definicyjne określenie utożsamia się z pojęciem etosu. Etykę w pierwszym znaczeniu określa się zazwyczaj nazwą „etyka normatywna” i przeciwstawia etyce w znaczeniu drugim, która określana jest nazwą „etyki opisowej”. Zasady tworzone przez etykę normatywną określa się też mianem deontologii (od greckiego *deon* – obowiązek). Deontologia jako dział etyki – formułując zasady – odnosi się do konkretnych działań człowieka w określonej kategorii aktywności społecznej, np. etycznych uwarunkowań praktyki lekarskiej, pracy dziennikarzy, nauczycieli itd. Przy czym etyka normatywna, wyznaczając deontologiczne zasady, czyni to z pozycji filozoficznych dociekań, opartych m.in. o aksjologię, czyli teorie wartości, a zatem ma w znacznej mierze charakter teoretyczny, natomiast etyka opisowa bliższa jest praktyce – zajmuje się ludzką aktywnością, np. we wspomnianym środowisku lekarskim, z perspektywy faktycznych zachowań warunkowanych wyznawanym (i przestrzeganym bądź też nieprzestrzeganym) systemem moralnym, opartym na rozróżnianiu moralnego zła od dobra [Hartman, Woleński, 2009: 15-23].

Dla zachowania pewnego porządku wspomnijmy też, że trzecim zasadniczym działem etyki, obok etyki normatywnej i opisowej, jest tak zwana „metaetyka”, czyli nauka obejmująca ogólną analizę i klasyfikację termi-

nów i sądów wartościujących (moralnych), którymi posługuje się etyka. Uwzględniając, że metaetyka zajmuje się także metodologią etyki, można powiedzieć zatem, że ten dział tworzy teorię etyki jako nauki [Hartman, 2009: 54, 134]; [Singer, 2009].

Pragnąc w skrócie przedstawić dzieje myśli etycznej, jej rozwój i dokonania, w dalszym toku niniejszej pracy chciałbym przede wszystkim oprzeć się na syntetycznym opracowaniu przygotowanym przez wspomnianych uprzednio autorów: Tadeusza Stycznia i Jarosława Mereckiego, pt. *ABC etyki* [Styczeń, Merecki, 2007], w znacznej mierze referując ową publikację, a także *Historii etyki* [Ślipko, 2010], autorstwa Tadeusza Ślipki. Można bowiem uznać, iż przedstawienie etyki przez pryzmat jej historii stanowi równocześnie dobre wprowadzenie w krąg podstawowych zagadnień, którymi zajmuje się owa dziedzina filozofii, natomiast syntetyzujące ujęcie, właściwe dla wspomnianych publikacji, odpowiada celom i szkicowej formie niniejszego artykułu. W jego drugiej części, będącej zarazem komentarzem, jak i podsumowaniem części pierwszej – przeglądu głównych historycznych stanowisk filozoficznych, pokuszę się o przedstawienie zasadniczych kwestii związanych z postrzeganiem podmiotowości działań człowieka, z perspektywy etyki chrześcijańskiej.

Za „odkrywcę” etyki uważany jest Sokrates. Filozof ten po raz pierwszy w dziejach cywilizacji europejskiej podniósł kategorię cnoty moralnej do rangi przedmiotu dociekań i wartości nadrzędnej, określającej sens ludzkiego życia. Tym samym grecki myśliciel uchodzi za ojca etyki, choć nie znaczy to, że przed Sokratesem nie podejmowano prób udzielenia odpowiedzi na pytania podstawowe – czym jest dobro, jak należy postępować, jaki jest cel i sens ludzkiego życia. Praktyczni Grecy odpowiedzi na owe pytania uznawali za główne – obok określenia natury świata, przyczyn i prawidłowości – zadania filozofii [Copleston, 1998: 21-24]. Znaczenie Sokratesa w kształtowaniu myśli etyczno-filozoficznej jest jednak bezsporne. W swych rozważaniach i prowadzonych dysputach ateński filozof, dla wyrażenia istoty cnoty, a przez to dobra moralnego i powinności moralnej, wypracował metodę definiowania pojęć etycznych, stając się przez to rów-

nież ojcem logiki i metaetyki [Styczeń, Merecki, 2007: 9]. Uważał, że odkrycie powinności moralnej to zarazem odkrycie tego, co się należy człowiekowi od innego człowieka, ze względu na jego niezbywalną godność. Stąd naczelne hasło etyki Sokratesa brzmiało: „Poznaj samego siebie”. Tej człowieczej godności należna jest afirmacja – bez względu na cokolwiek innego poza nią samą, jak np. zachowanie własnego życia lub nakaz władzy. Afirmacja ta stanowi istotę działania moralnie dobrego i moralnie dobrej postawy. Sokrates uważał, że działanie moralnie złe do tego stopnia uwłacza godności działającego, iż źródło swe może mieć wyłącznie w niewiedzy człowieka. Wykluczał bowiem, by człowiek świadomie chciał urągać samemu sobie. Stąd uznał, że wystarczy poznać dobro moralne, by je urzeczywistnić. Przekonaniu temu dał wyraz świadectwem własnego życia, odmawiając przed ateńskim sądem uznania swej winy i wyrzeczenia się głoszonych poglądów. Twierdził ponadto, że szczęście jest koniecznym następstwem życia cnotliwego, dlatego Sokrates zachęcał do cnoty również w imię szczęścia, głosząc, że cnota jest także praktycznie pożyteczna [Platon, 2007]. Widzimy zatem, że refleksja filozoficzno-etyczna już u swego zarania, dzięki Sokratesowi, osiągnęła wysoki stopień rozwoju i samoświadomości, wyraźnie akcentując podmiotowy, ludzki wymiar ocen i wskazań moralno-etycznych.

W kontekście podmiotowości działań etycznych T. Ślipko akcentował, iż „[...] poglądy Sokratesa otwarły przed etyką nowe perspektywy rozwojowe. Najważniejsze wydają się dwie innowacje. Po pierwsze jego etyka opiera się na obiektywnych i niezmiennych podstawach porządku moralnego [...], ponadto jest etyką racjonalną w tym znaczeniu, że czynnikiem intelektualnym przypisuje dominującą rolę w kształtowaniu moralnej postawy działającej osoby” [Ślipko, 2009]. Nasuwa się zatem refleksja, iż myśl etyczna już u swego zarania dostrzegła dwa – niejako brzegowe – warunki oceny moralnej: obiektywizm sądu warunkowany obiektywizmem reguły moralnej – niezmiennej i włączonej w szerszy system prawdziwości, oraz podmiotowość człowieka, istotną dla jego możliwości oceny i kształtowania życiowej aktywności, podmiotowość warunkowaną wolno-

ścią woli. Oba te punkty odniesienia odnajdujemy zarówno w chrześcijańskiej myśli etycznej, oczywiście poddane modyfikacji i uszczegółowieniu, jak też w koncepcjach opozycyjnych, podkreślających wolicjonalny charakter podejmowanych przez człowieka decyzji, bądź przeciwnie – akcentujących podległość człowieka rozlicznym ograniczeniom, wynikającym choćby z biologii czy uwarunkowań kulturowo-społecznych.

Uczniowie Sokratesa: Arystyp, Antystenes oraz Platon, modyfikując poglądy swego mistrza, uznali, że szczęście jest źródłem i racją bytu cnoty, utożsamiając etykę z teorią szczęścia. Autorzy opracowania, T. Styczeń i J. Merecki podkreślają, że od tego momentu „historia etyki staje się w znacznej mierze historią sporu o istotę szczęścia, czyli ostatecznego celu działania, a samo działanie określa się jako moralnie powinno lub wartościowe o tyle, o ile stanowi nieodzowny warunek osiągnięcia szczęścia” (określanego mianem *eudaimon*) [Styczeń, Merecki, 2007: 10]. Można zatem powiedzieć, że podmiotowość działań nacechowanych oceną etyczną, sposób percepcji owej podmiotowości został przyporządkowany celom praktycznym, warunkowanym przez pojęcie *eudaimonu*, co w prostym bezpośrednim przekładzie z języka greckiego można tłumaczyć jako ‘mający dobrego ducha’ [Hartman, 2009]. Dalej, wspomniani autorzy stwierdzają: „Arystyp z Cyreny (szkoła cyrenaików) upatruje istotę szczęścia w doznawaniu przyjemności zmysłowej (hedonizm), Antystenes (szkoła cyników) – w niezależności jednostki od uwarunkowań wewnętrznych (dążenie do przyjemności) i zewnętrznych (konwenans, nacisk opinii), Platon – w intelektualnym kontakcie człowieka z transcendentną ideą dobra i piękna. Dzięki temu mędrzec, który byłby jednocześnie władcą, mógłby prowadzić całe społeczeństwo do szczęścia (powszechnej pomyślności)” [[Styczeń, Merecki, 2007: 10]; [Platon, 2009].

Komentując dokonania Arystotelesa, wspomniani autorzy podkreślają, iż ten ateński filozof (zwany też czasem Stagirytą – z racji miejsca urodzenia) wyodrębnił etykę jako osobną dyscyplinę filozoficzną w granicach filozofii praktycznej, którą skonfrontował z filozofią teoretyczną, i nadał etyce aktualną, obowiązującą do dzisiaj nazwę. W ujęciu Arystotelesa mo-

ralną powinność postępowania człowieka wyznacza jego stosunek do najwyższego dobra. Samą ideę dobra najwyższego Arystoteles określał na drodze analizy faktu działania ludzkiego, która ujawnia dobro najwyższe jako jego cel ostateczny [Styczeń, Merecki, 2007: 11].

Ten wywód etyczny przedstawiony jest w słynnym dziele Arystotelesa: *Etyka Nikomachejska* [Arystoteles, 2002]. Autor rozważa w nim pojęcie dobra i próbuje je zdefiniować: „Wszelka sztuka i wszelkie badania, a podobnie też wszelkie zarówno działania, jak i postępowanie, zdają się dążyć do jakiegoś dobra i dlatego trafnie określono dobro jako cel wszelkiego dążenia” [Arystoteles, 2002: 77]. Cele i dobra są różne, lecz mają coś wspólnego: zawsze jest nim założony cel – „cel bowiem jest tym, ze względu na co wszystko inne czynimy” [Arystoteles, 2002: 87]. Celem jest również samourzeczywistnienie się człowieka – jako człowieka, czyli ziszczanie się szczytowych możliwości ludzkiej natury jako najdoskonalszej władzy, co Arystoteles postrzegał jako też najdoskonalszy akt w stosunku do najdoskonalszego przedmiotu, zaś działanie moralnie – jak głosił – powinno wspierać i urzeczywistniać owo działanie służące samourzeczywistnieniu. Ponieważ człowiek jest z natury istotą społeczną, stąd jego samourzeczywistnienie jest możliwe jedynie w powiązaniu z urzeczywistnieniem dobra wspólnego całego społeczeństwa.

Dla epikurejczyków – jak podkreślają to T. Styczeń i J. Merecki – etyka wiązała się z potrzebami i dążeniami jednostki i była przez nich postrzegana w perspektywie możliwości rozumnego zaspokojenia owych potrzeb w ciągu całego życia człowieka. Działania służące temu celowi uznawali za moralnie dobre i etycznie wskazane [Styczeń, Merecki, 2007: 11]. Tadeusz Ślipko uzupełnia to stwierdzenie, podkreślając znaczenie *eudajmonii* – rozumianej nie tyle w kontekście ludzkiego dążenia do doskonałości, co było charakterystyczne dla Sokratesa, lecz w kontekście przeżywania przyjemności (*hedone*) [Ślipko, 2009: 27].

Dla stoików – „cnota sama w sobie jest dobrem. Mędrzec w jej osiągnięciu widzi swe dobro najwyższe i dlatego do niej dąży” [Styczeń, Merecki, 2007: 11]. Jednocześnie, stoicy podkreślali związek życia cnotliwego z

porządkiem natury. Zgodność między tymi porządkami, czyli człowiekiem a światem, mogła zapewnić jedynie rozumna wola określająca właściwą naturę człowieka i podporządkowująca jego instynkty naturze wszechświata, przenikającemu go Rozumowi. Metody osiągnięcia owej zgodności upatrywali stoicy w powściągnięciu emocji, które – ich zdaniem – są główną przeszkodą na drodze do osiągnięcia cnoty [Ślipko, 2009: 30-32]. Wynika zatem z tego, iż stoicy – w kwestii osiągnięcia cnoty, czyli nadrzędnej wartości życiowej – wyraźnie akcentowali podmiotowy charakter etycznych działań człowieka, kształtowanych przez wolę i rozum, aczkolwiek w tym kontekście pojawia się nowy aspekt – konieczność zgodności z naturą wszechświata, Rozumem (pneumą) wolnym od emocji.

W przedstawianym opracowaniu dziejów etyki jego autorzy – T. Styczeń i J. Merecki – nie wspominają o założycielu szkoły sceptyków – Pyrronie, który odwołując się do kwestii niemożności zmysłowego poznania rzeczywistości, negował też możliwość poznania prawd moralnych, na podstawie których wyznaczać by można normy etyczne. Odwołując się do paradoksów, sceptycy – za Pyrronem – wskazywali, że względem każdego sądu można wysunąć sąd przeciwny, a w związku z niemożnością osiągnięcia obiektywnej (prawdziwej) wiedzy, nie można rozstrzygać też o słuszności sądów i wspierających je argumentów. W tej sytuacji sceptycy głosili konieczność zachowania dystansu względem jakiegokolwiek sądu, także w kwestiach etycznych.

Okres wielkich osiągnięć greckich szkół filozoficznych zamyka tzw. neoplatonizm, wyrosły na styku epok – starożytności i filozofii chrześcijańskiej. Omawiane opracowanie dziejów etyki, komentując dokonania Plotyna, Porfiriusza, Proklosa czy Jamblicha, najznacniejszych przedstawicieli owej szkoły, stwierdza, że neoplatonizm sprowadzał cnotę do rangi wiążącej się z aktywnością filozoficzną, „poprzez którą człowiek, stając się uczestnikiem tego, co boskie i nieśmiertelnie, osiąga swe szczęście”. Zdaniem autorów, etyka pozostaje w tym czasie w kręgu teologii i nadal jest określana mianem teorii szczęścia: „poznawczy kontakt z Bóstwem jest środkiem do samouszczęśliwienia” [Styczeń, Merecki, 2007: 11].

W dalszej części opracowania jego autorzy stwierdzają, że wpływ chrześcijaństwa na moralną świadomość i rozwój refleksji etycznej „[...] zaznacza się głównie przez ukazanie godności człowieka jako instancji moralnie powinnościarodnej. Perspektywa Wcielenia i Odkupienia dobitnie ukazuje, że mimo moralnego upadku człowiek zachowuje swą rdzenną godność w sposób nienaruszony, przyczyniając się zarazem do «ponownego odkrycia» swoistego charakteru powinności moralnej oraz do przełamania antycznego eudajmonizmu. To ponowne odkrycie przedmiotu etyki umożliwia bowiem odkrycie jej samej jako teorii różnej od teorii szczęścia” [Styczeń, Merecki, 2007: 12], która jednak jest nadal różnorodna na przedłużeniu etyki (jako teorii zbawienia). Miłość w znaczeniu etycznym, tj. rozumiana jako akt należny Bogu i każdej innej osobie afirmacji, jest bowiem równoważna z wyzwoleniem od egoizmu [Styczeń, Merecki, 2007: 12]. Ta miłość powoduje jednak samospełnienie podmiotu miłości jako swój konieczny, choć przez nią wprost niezamierzony, skutek. Miłość ustanawia nadto jednoczącą więź międzypersonalną. Przede wszystkim jest to komunikacja z Bogiem, zapewniająca wielbiącemu Go uczestnictwo w Nim jako w Dobru Najwyższym i stanowiąca opokę kreowania międzyludzkiej więzi w duchu wzajemnej solidarności jako rodziny dzieci Bożych. „Odkrycie godności człowieka idzie w chrześcijaństwie w parze z ukazaniem jej głębszego wymiaru, a zarazem źródła” [Styczeń, Merecki, 2007: 12]. Nawiasem mówiąc, dekalog chrześcijański jednak nie ujmuje wszystkich niezbędnych norm etyki. Tę niewystarczalność podkreśla mocno Maria Ossowska w książce *Normy moralne* [Ossowska, 1970: 27]. Równocześnie jednak autorka zauważa, że „[...] po wyeliminowaniu z dekalogu przykazań regulujących nasz stosunek do Boga, jak przykazanie «Nie będziesz miał bogów cudzych przede mną» – zostaje bardzo uboga treść etyczna, z której wysączyć można dyrektywy, jakimi winien się rządzić człowiek współczesny tylko przy pomocy dość jaskrawych naciągów” [Ossowska, 1970: 27].

Powracając jednak dalej do referowania dziejów etyki, za T. Stycznem i J. Mereckim należy powtórzyć, że próby interpretowania wcielającego się „faktu Objawienia”, podejmowane już w starożytności przez filozofów

chrześcijańskich: Orygenes, Tertuliana, Klemensa Aleksandryjskiego, a zwłaszcza św. Augustyna, kontynuowali myśliciele średniowieczni – św. Anzelm i św. Bernard. Jak stwierdzają cytowani autorzy „[...] szczególnie dojrzałym owocem tych prób są [...] zwłaszcza obie *Summy* św. Tomasza z Akwinu” [Styczeń, Merecki, 2007: 13]. Nawiązywał on bezpośrednio do Arystotelesa, czerpał również wzorce z etyki św. Augustyna, który sięgał z kolei do niektórych wątków etyki Platona. Obaj ci święci teolodzy i myśliciele opierali etykę na założeniach metafizycznego realizmu. Św. Tomasz podstawy swego realistycznego założenia czerpał już z doświadczalnie stwierdzalnej przygodności istnienia świata i człowieka, które następnie poddawał analizie filozoficznej. Twierdził także, iż celem ostatecznym jest zbawienie i spotkanie z Bogiem, zaś cel ten jest nie tylko dobrem ze wszech miar pożądanym, lecz także człowiekowi zadany.

W dalszej części, autorzy opracowania wspominają o Janie Dunsie Szkocie, kontynuującym etykę prawa naturalnego, oraz przedstawicielach woluntaryzmu – Henryku z Gandawy i Wilhelmie Ockhamie, sytuujących się u kresu średniowiecza [Styczeń, Merecki, 2007: 14].

Jako protoplastę etyki nowożytnej wspomniani autorzy postrzegają Thomasa Hobbesa, pomijając w tym względzie np. Nikolę Machiavellego, który rozpatrywał w oryginalny i nowatorski sposób kwestie etyczne warunkowane racją stanu nowożytnego państwa.

David Hume wspomniany jest jedynie pokrótce, jako autor koncepcji określanej mianem „gilotyny Hume’a”, czyli stwierdzenia, iż z przesłanek nienormatywnych nie można wywieść wniosków normatywnych. Zdanie to bywa też czasem określane jako „deontyczna zasada Hume’a” [Hartman, Woleński, 2009: 27-28].

Kolejną oryginalną koncepcją etyczną, istotną w dziejach filozofii – na którą zwracają uwagę wspomniani autorzy opracowania – jest doktryna Immanuela Kanta. Kant twierdził stanowczo, że „zasady empiryczne nie nadają się w ogóle do tego, by opierać na nich prawa moralne” [Kant, 2005: 66]. Odrzucał także jako podstawę ustaleń – w każdym znaczeniu – światectwo zmysłów. Równie ostro sprzeciwiał się kojarzeniu pojęcia dobra z

ludzkim szczęściem. Stwierdzał, iż przyjemność i moralność z natury się wykluczają, a istota moralności tkwi jedynie w głębi czystych intencji człowieka, a nie w odczuwalnych skutkach jego czynów. Uważał również, że sednem ludzkiej jaźni – i zarazem moralnym prawodawcą – jest wola i pobudzający ją rozum. Znaczenie ludzkiej woli ujawnia się wówczas, gdy postępuje ona zgodnie ze swoją wewnętrzną wolnością, nie poddając się zewnętrznym determinantom. To właśnie różni ludzką istotę od zwierząt i rzeczy, które działają bezrefleksyjnie i mechanicznie, według praw narzucanych przez przyrodę. „Każda rzecz w przyrodzie działa zgodnie z pewnymi prawami. Tylko istota rozumna posiada władzę działania zgodnie z przedstawieniem praw, tj. zgodnie z zasadami. Zatem posiada ona wolę. Ponieważ do wyprowadzenia czynów z praw potrzebny jest rozum, tym samym wola jest niczym innym jak praktycznym rozumem. Jeśli rozum determinuje wolę stale, czyny takiej istoty [można uznać] za praktycznie konieczne, tj. za dobre. Jeśli rozum sam przez się nie determinuje woli w dostateczny sposób [...] to czyny [...] są subiektywnie przypadkowe” [Kant, 2005: 40-41]. Człowiek, według Kanta, potrafi utworzyć niezależne prawo moralne. Prawo to nie dopuszcza – zdaniem pruskiego etyka – do traktowania jakiegokolwiek człowieka w sposób instrumentalny, jak rzecz, która służy czemuś innemu niż on sam. Myśliciel stwierdzał przy tej okazji: „Postępuj tak, jakbyś człowieczeństwa – tak w osobie własnej, jak i w osobie każdego innego – używał zawsze zarazem jako celu, nigdy zaś tylko jako środka” [Kant, 2005: 55].

Następnym filozofem, który wpisał się w dzieje etyki – pomijanym jednakże przez autorów referowanego opracowania – był Friedrich Nietzsche, otwarcie wielbiący decentryzm rozumiany jako opozycja względem esencjalizmu, centryzmu. Filozofia Nietzschego uzyskała swój kształt dzięki licznym komentatorom jego dzieł, albowiem sam Nietzsche prezentował raczej pewien typ postawy, uprawiając filozofię w sposób nieusystematyzowany i aforystyczny. Myśliciel był apologetą witalnych siły organizmu, pogardzał „zdegenerowanym intelektualizmem” i dowodził, że głównym motorem aktywności jednostek w przyrodzie, a więc i w świecie ludzkim,

jest „wola mocy” – instynktowna potrzeba przewagi i panowania nad innymi. Biologiczna perspektywa postrzegania człowieka i rzeczywistości społecznej miała konsekwencje dla rozumienia prawd moralnych. Niemiecki filozof zaprzeczał istnieniu jednej, obowiązującej wszystkich moralności, i głosił, że faktycznie mamy do czynienia z dwoma sprzecznymi ze sobą i zwalczającymi się typami: z moralnością „silnych” i moralnością „słabszych”, inaczej mówiąc: moralnością „panów” i moralnością kształtowaną przez mentalność „niewolników”. Zdaniem Nietzschego, moralność słabych wyrosła z ich resentymentu wobec silnych i chęci zniszczenia ich naturalnej mocy i praw. Efektami tego resentymentu miały być chrześcijaństwo oraz idee równości człowieka głoszone przez zwolenników społecznej rewolucji. Krytycy koncepcji niemieckiego filozofa, przeciwstawiając się biologicznej perspektywie jako jedynej metodzie oglądu rzeczywistości, stwierdzali, że owa wizja – oparta na swobodnej analizie zjawisk przyrodniczych, w perspektywie antropologicznej, a zwłaszcza etycznej – stanowi zadziwiającą mieszankę całkowicie dowolnej fantazji i nonsensu [Wojtyła, 1999]. Na gruncie tej fałszywej i nieodpowiedzialnej doktryny wyrastały przeróżne ideologie wykluczające pojęcie godności ludzkiej, bądź też dokonujące ekskluzywnego przeinterpretowania istoty człowieczeństwa. Faktycznie, z sądów Nietzschego korzystają także do dziś liczni fanatycy wojujących ideologii oraz siły polityczne odwołujące się do przemocy jako narzędzia realizacji celów. Nie zmienia to jednak faktu, iż oskarżanie Nietzschego o konsekwencje motywowane odwołaniem się do pism myśliciela jest jednak pewnego rodzaju intelektualnym nadużyciem.

W kontekście tematu niniejszego opracowania wypada zauważyć, iż na gruncie filozoficznym, w przypadku koncepcji Nietzschego mamy do czynienia z intrygującym paradoksem. Apologetyka sił witalnych, mocy, wolności, życia – czyli wartości, które możemy rozpatrywać z perspektywy człowieczej podmiotowości, niczym nieskrępowanej i poddanej jego wyłącznej woli, zderza się z perspektywą biologizmu, czyli podporządkowaniem wspomnianej woli ograniczeniom przyrodniczym, prawom natury –

determinującym aktywność i ograniczającym w ten sposób wolność woli i poczynić człowieka.

Powracając do historii etyki i referowanego opracowania, należy stwierdzić, iż jego autorzy, kończąc przegląd głównych dokonań filozoficznej myśli etycznej, zwracają uwagę na warstwę problematyki etycznej zawartej w dziełach G.W. Hegla i K. Marksa, pokrótce też przedstawiając czasy współczesne, etykę XX-wieczną i jej głównych przedstawicieli. W tym miejscu pozwolę sobie jedynie zasygnalizować owe kwestie, odsyłając zainteresowanych do wspomnianych we wstępie opracowań, z racji ograniczeń warunkowanych objętością artykułu.

Zagłębiając się bardziej w problematykę etyki, należy zauważyć – powtarzając stwierdzenie T. Styczenia i J. Mereckiego, określające przedmiot zainteresowań badawczych etyki jako nauki – iż „jedni uznają za przedmiot etyki moralnie dodatnie bądź moralnie ujemnie działania ludzkie (akty woli, decyzje, czyny, zachowania), inni – moralnie dodatnie lub ujemne dyspozycje do działania, chwilowe (aktualne usposobienie, zamiar, intencja) bądź trwałe (habitualne usposobienie, postawa moralna, cnota lub wada); inni znowu – moralną powinność lub obowiązek działania (podjęcia decyzji spełnienia czynu) albo zajęcia określonej postawy; jeszcze inni uważają za przedmiot etyki tzw. wzorce osobowe jako urzeczywistnione [...] ideały moralne. [...]” [Styczeń, Merecki, 2007]. Można zatem sądzić – co podkreślają zresztą cytowani autorzy – że tak określone ujęcia przedmiotu etyki nie są ze sobą sprzeczne ani się wzajemnie nie wykluczają, przeciwnie – mamy do czynienia z uzupełnianiem się perspektyw badawczych.

O ile stosunkowo prosto można wyznaczać przedmiot zainteresowań badawczych etyki, o tyle podmiotowość jest kategorią uzależnioną od punktu odniesienia. Można bowiem kategorię podmiotowości odnosić do wysiłków badawczych etyki, wówczas pozycję podmiotu uzyskuje osoba badacza i sfera wiedzy naukowej, jak też osoby podejmującej bądź wykonującej określone działania będące efektem jego woli. W tym drugim przypadku podmiot jakiegoś aktu może występować w aspekcie przedmiotowości zainteresowań badawczych.

Podstawowym kryterium porządkującym różnorodność zainteresowań etyki jest właśnie podmiotowość osoby ludzkiej jako wolnego i świadomego sprawcy, co dla czynności badawczych stanowi przedmiot materialny podlegający badaniu. W tym zakresie zainteresowań badawczych mieszczą się także ludzkie postawy, działania oraz jego efekty – związane z możliwością wyrażenia oceny etycznej.

Etyka w swym obszarze badawczym wyróżnia także przedmiot formalny, czyli działania ludzkie, postawę lub człowieka – jako podmiot działania bądź postawy, w odniesieniu do norm moralności. W jej świetle odnośne działanie ludzkie jawi się przed jego dokonaniem jako moralnie powinno. Gdy zaś odnośne działanie zostaje dokonane aktem wolnego wyboru, wówczas – w świetle tejszy normy moralności – staje się ono moralnie wartościowe bądź moralnie ujemne, bądź moralnie obojętne [Styczeń, Merecki, 2007: 27].

Kategoria podmiotowości człowieka zawiera w swym zakresie pojęciowym szereg elementów. Podstawowym, silnie akcentowanym przez myślicieli chrześcijańskich czynnikiem jest wolna wola, na którą składają się zarówno zdolność do podejmowania czynów i przyjmowania określonej postawy, jak też świadomość dokonywanego wyboru, czyli zdolność do oceny moralnej na podstawie posiadanej wiedzy, podbudowanej wskazaniami sumienia oraz przekazem treści objawionych. Zdolność do właściwej oceny jest zarazem zdolnością wyboru określonej wartości moralnej, której – z perspektywy etyki – nie powinno się przeciwstawiać powinności moralnej działania, ponieważ stanowi ona jej spełnienie. To samo odnosi się odpowiednio do postawy oraz do człowieka jako sprawcy działania lub podmiotu postawy [Styczeń, Merecki, 2007: 27].

Wspomniana moralna powinność działania – jak wynika z naszkicowanego powyżej zarysu dziejów etyki – może być określana na trzy różne sposoby. W tym względzie, cytowani już wielokrotnie autorzy – T. Styczeń i J. Merecki – stwierdzają, iż „[...] Za moralnie powinno uważa się dane działanie dlatego, że stanowi nieodzowny warunek osiągnięcia szczęścia, do którego działający dąży jako do swego celu [...], bądź dlatego, że działanie

to zostało działającemu nakazane przez odpowiednio miarodajny autorytet, lub też dlatego, że działanie to wyraża afirmację należną komuś lub czemuś z racji przysługującej mu wsobnej wartości, zwanej w przypadku osoby godnością. Należy w związku z tym wyróżnić trzy ujęcia etyki: eudajmonistyczne (od gr. *eudajmonia* – szczęście, doskonałość), deontonomiczne (od *dein* – powinno się, oraz *nomos* – prawo, przepis) oraz personalistyczne (od *persona* – osoba)” [Styczeń, Merecki, 2007: 29].

Zacytowane stwierdzenie w zwięzły sposób komentuje dzieje etyki, wskazuje też jednocześnie na główną oś współczesnych sporów etycznych. Można bowiem przyjąć, że myśl chrześcijańska akcentuje perspektywę deontonomiczną i personalistyczną, natomiast myśliciele opozycyjni względem tych stanowisk podkreślają raczej ujęcie eudajmonistyczne, charakterystyczne np. dla wszelkich ideologii określanych jako lewicowe czy ateistyczne.

Inną płaszczyzną sporów może być np. perspektywa, z której postrzega się normę moralną i o niej wnioskuje. Analizy filozoficzne mogą bowiem akcentować źródło normy moralnej istniejące w samym podmiocie działania, wskazując przede wszystkim wartość wskazań sumienia (ale nie tylko), co bywa określane mianem autonomizmu, lub też poszukując podstawy norm moralnych poza podmiotem działania, co określa się mianem heteronomizmu. Myśl chrześcijańska, zwłaszcza w czasach współczesnych, podkreśla w tym względzie znaczenie osoby ludzkiej, personalistyczne i podmiotowe, widząc w takim podejściu sposób na przewycięzenie opozycji między autonomizmem a heteronomizmem. W tym kontekście przedmiotem dyskusji wydaje się być kwestia relacji zachodzących między wolnością woli a np. wskazaniem sumienia, treścią objawień czy uwarunkowań treści moralnych przez okoliczności biologiczne i kulturowe, występujące na tle obwarowań tworzonych przez realia życia społecznego. Względem tych ostatnich czynników myśl chrześcijańska neguje ich deterministyczny charakter, podkreślając znaczenie podmiotowości człowieka warunkowanej wolnością woli i zdolnością podejmowania moralnie nacechowanych decyzji.

Cechą etyki chrześcijańskiej jest bez wątpienia jej obiektywizm kwestionujący możliwość relatywnego postrzegania moralności jako zjawisk właściwych dla danej społeczności i podlegających uwarunkowaniom historyczno-kulturowym. Oczywiście, myśliciele chrześcijańscy nie negują owego wpływu, wskazują jednakże na fundamentalny charakter wskazań etycznych, opartych na treści objawienia i wskazaniach sumienia, postrzeganego jako odzwierciedlenie prawa naturalnego ustanowionego przez Stwórcę. Ponadto logicznie wskazują, iż relatywizacja na gruncie społecznym kwestii moralnych upośledza ludzką podmiotowość, kwestionując znaczenie wolnej woli.

Na gruncie etyki chrześcijańskiej moralna powinność działania postrzegana jest w ścisłym związku z moralną samoświadomością, której nie można postrzegać w oderwaniu od nakazu miłości bliźniego, zawartego w treści objawienia, ale także w szeregu cech konstytutywnych człowieczeństwa, jak np. zdolności do empatii. W tej kwestii myśl chrześcijańska odwołuje się także do roli szeroko rozumianego autorytetu, akceptacja którego nie tyle ogranicza podmiotową zdolność człowieka do działań moralnie pozytywnych, co przede wszystkim daje możliwość weryfikacji wskazań sumienia, stając się równocześnie aktywnym czynnikiem moralnej samoświadomości.

W ujęciu T. Stycznia i J. Mereckiego, przedstawiających podstawy chrześcijańskiego spojrzenia na etykę, problematyka moralnej powinności, jak też ludzkiego sumienia ściśle wiąże się z kategorią podmiotowości człowieka w aspekcie etycznym. Mówiąc w uproszczeniu – podmiotowość człowieka wyraża się w postaci sądu ujmującego zarówno moralną powinność, jak i treść wskazań sumienia. Wspomniani autorzy ujmują rzecz następująco: Z punktu widzenia etyki sumienie jest z jednej strony własnym aktem poznania podmiotu, mocą którego podmiot sam się zobowiązuje do określonego działania, a z drugiej, że jest ono aktem poznania podmiotu, czyli sądem na mocy którego podmiot samym aktem wydania tego sądu uzależnia się od stwierdzenia w nim prawdy o rzeczywistej wartości osób lub rzeczy. Wynika z tego to, iż sumienie – jako jedyne źródło samoinfor-

macji o zgodności własnego działania z przedmiotową normą moralności – staje się teźże normy podmiotowym wyrazem, czyli subiektywną i zarazem subiektywnie ostateczną normą moralności. Podmiot bowiem nie posiada innej możliwości uzgodnienia własnego działania z obiektywną normą moralności, jak tylko uzgadniając je z własnym rozpoznaniem stosunku swego działania do teźże normy. Kierowanie się sumieniem staje się przeto dla podmiotu jednym sposobem kierowania sobą w świetle „prawd o dobru”. Informacja sumienia na temat słuszności moralnej działania nie jest niezawodna. Stąd działanie zgodne z sumieniem gwarantuje podmiotowi moralną dobroć działania i tym samym nie tyle zabezpiecza go przed złem moralnym, co przed działaniem moralnie niesłusznym [Styczeń, Merecki, 2007: 45-48].

Reasumując, etyka zajmująca się podmiotowością człowieka ukazuje wyraźnie istotę człowieczeństwa, na którą składa się wolność wyboru działań nacechowanych moralnie, a także możliwość oceny etycznej oraz zdolność do wyrażenia w tej kwestii sądu będącego motywacyjną podstawą dla przyjęcia określonej postawy czy podjęcia działań. Owa podmiotowość pozwala teź wyróżnić kategorię godności człowieka oraz wspólnotę człowieczeństwa zakotwiczoną w czynie – wypływającym z woli osoby i kierowanym ku drugiej osobie. Za fundament stosunków międzyludzkich uważana jest nienaruszalność czyjegoś dobra. W tym kontekście jawi się także ludzka osobowa godność oraz zachowanie wolności woli, dla której jedynym ograniczeniem są możliwe skutki naruszające harmonię etyczną, czyli relację powstającą w chwili spotkania się człowieka z człowiekiem, relację składającą się na ustalony porządek społeczny. Naruszenie owego porządku mogłoby być katastrofalne dla ludzkości, uwzględniając społeczny, ogólnoludzki wymiar człowieczeństwa. Zachwianie etycznego porządku może być także niszczące bezpośrednio dla samego człowieka – tak sprawcy, jak i ofiary niegodziwego czynu – przynosząc efekty w wymiarze materialno-przedmiotowym, jak teź emocjonalno-psychologicznym czy teź duchowym. Stwierdzenie to łączy etykę chrześcijańską z etyczną perspektywą pozbawioną religijnej sankcji.

- [1] Arystoteles. 2002. *Etyka Nikomachejska*, Warszawa.
- [2] Belas, L. 2006. *Dejny a polityka*, Presov.
- [3] Belas, L. 2007. *Machiavelli dnes*, Presov.
- [4] Brandt, R.B. 1996. *Etyka. Zagadnienia etyki normatywnej i metaetyki*, Warszawa.
- [5] Domaniewski, A. 2008., *Homo Homini, mały traktat etyczny*, Warszawa.
- [6] Dupkala, R. 2009. *Wstęp do filozofii dziejów*, Warszawa.
- [7] *Etyka. Zarys*. 1992. Kraków.
- [8] Gołoś, M. 2009. *Filozofia polityki Niccolo Machiavellego*, w: *Człowiek – świat – filozofia*, red. W. Słomski, Warszawa.
- [9] Gołoś, M. 2009. *Tożsamość narodowa czy europejska – problem współczesnej Europy*, w: *Białoruś, Mołdawia i Ukraina wobec wyzwań współczesnego świata*, red. T. Kapuśniak, K. Fedorowicz, M. Gołoś, Lublin.
- [10] Gołoś, M. 2009. *Tożsamość narodowa czy europejska – problem współczesnej Europy*, w: *Białoruś, Mołdawia i Ukraina wobec wyzwań współczesnego świata*, red. T. Kapuśniak, K. Fedorowicz, M. Gołoś, Lublin.
- [11] Hartman, J. 2009. *Słownik filozofii*, Kraków.
- [12] Hartman, J., Woleński, J. 2009. *Wiedza o etyce*, Warszawa – Bielsko-Biała.
- [13] Hume, D. 1977. *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Warszawa.
- [14] Kant, I. 2005. *Ugruntowanie metafizyki moralności*, Kraków.
- [15] Linton, R. 2000. *Kulturowe podstawy osobowości*, Warszawa.
- [16] Ossowska, M. 1970. *Normy moralne. Próba systematyzacji*, Warszawa.
- [17] Platon. 2007. *Obrona Sokratesa*, Kęty 2007.
- [18] Platon. 2009. *Państwo*, Kęty 2009.
- [19] Singer, P. (red.). 2009. *Przewodnik po etyce*, Warszawa.
- [20] Słomski, W. 2007. *Człowiek u progu XXI wieku – dramat wyborów etycznych*, in: Parerga 4.
- [21] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4
- [22] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4.
- [23] Styczeń, T. Merecki, J. 2007. *ABC etyki*, Lublin.
- [24] Styczeń, T. 1995. *Wprowadzenie do etyki*, Lublin.
- [25] Szostek, A. 1993. *Pogadanki z etyki*, Częstochowa.
- [26] Ślipko, T. 2009. *Historia etyki*, Kraków.
- [27] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.
- [28] Wojtyła, K. 1999. *Elementarz etyczny*, Lublin.

Wojciech Słomski

O zasadzie odpowiedzialności

Jak większość pojęć filozoficznych, także pojęcie odpowiedzialności pojawia się w tekstach filozoficznych w wielu różnych znaczeniach. Źródłostów pojęcia „odpowiedzialność” (niem. *Verantwortlichkeit*, ang. *responsibility*) wskazuje, że odpowiedzialność polega na „odpowiadaniu”, jest więc zaprzeczeniem bierności. Źródłostów ten pozwala jednocześnie wyodrębnić rodzaje odpowiedzialności, ponieważ można odpowiadać za coś (odpowiedzialność prawna), na coś (podjąć określone wyzwanie, wyjść na przeciw sytuacji), odpowiadać czemuś (być do czegoś dostosowanym, akceptować to, ale także stanąć na wysokości zadania), odpowiadać komuś (udzielać odpowiedzi, ale także spełnić czyjąś prośbę, przyjść z pomocą) itd.

Możliwe są także inne rozróżnienia, np. pomiędzy odpowiedzialnością wynikającą z zasad moralności i odpowiedzialnością wynikającą z zasad sprawiedliwości (przy założeniu o rozdzielności tych dwóch obszarów). Kryterium tego podziału miałyby być wymuszalność zasad. Przestrzeganie zasad należących do moralności miałyby być dobrowolne, podczas gdy zasady należące do sprawiedliwości podlegałyby wymuszaniu. Słabością tego stanowiska jest brak ścisłego kryterium pozwalającego rozróżnić zasady sprawiedliwości od zasad prawa, czy wręcz utożsamianie prawa ze sprawiedliwością. Problemem nie jest tu fakt, że niektóre przepisy prawa (lub ich konkretne zastosowania) mogą wydawać się niesprawiedliwe, lecz

niemożność rozróżnienia przepisów prawa będących realizacją zasad sprawiedliwości od przepisów stojących np. na straży obyczajowości [Steinvorth, 1981]. Wszystkie te trudności dotyczą także rozumienia odpowiedzialności.

Wielu filozofów określa odpowiedzialność jako rezultat ludzkiej wolności. Dla przykładu, R. Ingarden definiuje człowieka jako byt istniejący realnie w czasie, jedność psychofizyczną, podmiot obdarzony wolnością, z której wypływa odpowiedzialność [Ingarden, 1974]. Człowiek jest więc istotą wolną, ale i odpowiedzialną. Czym innym jest natomiast odpowiedzialność jako konieczność naprawienia wyrządzonych szkód. Pojęcie odpowiedzialności pojawia się tutaj w znaczeniu zasady etycznej, w myśl której jednostka ma moralny obowiązek ponieść konsekwencja swoich czynów. Te dwa znaczenia należy wyraźnie od siebie odróżniać, ponieważ pierwsze z nich jest pojęciem metafizycznym, a drugie etycznym.

Można też mówić o odpowiedzialności wobec drugiego człowieka oraz pewnych grup społecznych, a ostatecznie wobec całego społeczeństwa. Ten drugi rodzaj odpowiedzialności jednostka ponosi wobec społeczeństwa ze względu na określone dobra, które od tego społeczeństwa otrzymuje. Chodzi w tym przypadku o pewien rodzaj reakcji, mającej na celu zachowanie proporcji i symetrii pomiędzy tym, co jednostka otrzymuje, oraz jej osobistym wkładem. Jediną instancją zdolną sprecyzować zakres owej proporcjonalności jest jednak indywidualne sumienie.

Możliwe jest także rozróżnienie pomiędzy odpowiedzialnością za działania wynikające ze spełnienia jakiegoś obowiązku (np. obowiązku angażowania się w działanie na rzecz dobra wspólnego na poziomie lokalnej wspólnoty) od odpowiedzialności za działania, do których nie zmusza nas żaden obowiązek. W pierwszym przypadku jesteśmy w pewnym sensie skazani na odpowiedzialność, którą ponosimy zarówno za podjęte, jak i zaniechane działania, w drugim ponosimy odpowiedzialność wyłącznie za skutki naszych działań dla innych jednostek.

Rozróżnienia te pojawiły się stosunkowo późno, już jednak w starożytnej Grecji zwrócono uwagę na związek pomiędzy odpowiedzialnością a działaniem pojmowanym jako wprowadzanie zmian w świecie. W *Państwie* Platona (ks. X) odpowiedzialność to konieczność przyjęcia wszystkich konsekwencji własnych wyborów. W tym sensie człowiek jest odpowiedzialny za swój los przed samym sobą, co odróżnia go od bogów, którzy takiej odpowiedzialności nie ponoszą. Nie zetknięcie się z drugim człowiekiem jest zatem w tym przypadku źródłem odpowiedzialności, lecz własne życie jednostki, w którym jest ona niejako skazana na odpowiedzialność. Koncepcja ta wiąże się z platońską nauką o ideach, które trwają w stanie absolutnej doskonałości i z samej swej natury nie ulegają zmianom. „Eros platoński – pisze H. Jonas – kierujący się ku wieczności, ku temu, co bezczasowe, nie jest za swój przedmiot odpowiedzialny. Ten bowiem ‘jest’, a nigdy nie ‘staje się’ [Jonas, 1996: 225].

Głęboki wpływ na współczesne pojmowanie odpowiedzialności odcisnęło chrześcijaństwo. Chrześcijaнин jest przede wszystkim odpowiedzialny wobec Boga, a odpowiedzialność ta pojawia się nie tylko w momencie złamania któregoś z licznych zakazów i nakazów zawartych w *Starym Testamencie*, lecz wynika także ze stosunku chrześcijanina do drugiego człowieka. Podstawą odpowiedzialności jest zasada miłości Boga i człowieka, z której wynika nakaz pracy nad sobą i powstrzymywania się od krzywdzenia. Człowiek jest odpowiedzialny za swego „bliźniego” (znaczną część teologii chrześcijańskiej wypełniają rozważania nad sensem tego pojęcia), zaś św. Paweł Apostoł mówi: „Niech nikt nie szuka własnego dobra, lecz dobra bliźniego” (1 Kor 10, 24)

O ile pierwsi chrześcijanie odmawiali pełnienia urzędów państwowych, zwłaszcza tych pozwalających dysponować ludzkim życiem, o tyle w wiekach późniejszych, po przyjęciu chrześcijaństwa przez cesarstwo rzymskie, pogląd na stosunek chrześcijan do władzy świeckiej uległ zmianie. Filozofia chrześcijańska wypracowała koncepcję porządku naturalnego, wierzo no także, że istniejąca struktura społeczna stanowi wyraz tego porządku. W ten sposób odpowiedzialność wobec władzy świeckiej zyskała wymiar i

sankcję religijną. Wykroczenie przeciwko władzy świeckiej lub kościelnej nie było jedynie złamaniem prawa ustanowionego przez ludzi, lecz naruszało naturalny porządek świata i czyniło jednostkę odpowiedzialną przede wszystkim wobec Boga.

Wraz z początkiem nowożytnego humanizmu zaczyna się zmieniać także dotychczasowe pojmowanie odpowiedzialności. Skoro człowiek jest wartością, i to jedną z najwyższych wartości, to jesteśmy odpowiedzialni nie tylko wobec Boga i wyznaczonych przez niego instancji, lecz także wobec drugiego człowieka i za drugiego człowieka. Równocześnie pojawia się pokusa zrelatywizowania wartości człowieka. Hobbes, aczkolwiek w innym kontekście, określał wartość człowieka w sposób następujący: „Wartością człowieka, podobnie jak wszystkich innych rzeczy, jest jego cena, to znaczy: wart jest on tyle, ile by dano za korzystanie z jego siły. Nie jest więc to wartość bezwzględna, lecz jest rzeczą zależną od potrzeby i sądu innych ludzi” [Hobbes, 1954: 75]. Wynika z tego, że odpowiedzialność zależy nie tylko od rodzaju czynu czy jego konsekwencji, lecz przede wszystkim od wartości podmiotu, ku któremu ów czyn jest zwrócony.

Niektóre późniejsze filozoficzne uzasadnienia bezwzględnej wartości człowieka można rozumieć właśnie jako próby usunięcia zagrożeń, jakie wiążą się z tego rodzaju myśleniem. Takie znaczenie ma wszakże kantowski imperatyw kategoryczny, zabraniający relatywizowania człowieka poprzez odnoszenie go do innych wartości. Wszelkie owe próby zakończyły się jednak niepowodzeniem zarówno w filozofii, jak i w praktyce. Etyczną odpowiedzialność za drugiego człowieka podważyły przede wszystkim XX-wieczne ideologie, traktujące człowieka jako „materię” nieubłaganych procesów dziejowych. Te właśnie procesy, nadrzędne prawa, „duch historii” stały się wartościami, które człowiek nie tylko powinien odkrywać, ale także w zgodzie z nimi postępować i przede wszystkim tworzyć samego siebie.

Zniesienie odpowiedzialności w tym właśnie sensie jest konsekwencją założeń marksizmu pojmującego wolność jako „uświadomioną konieczność”, a konieczność jako historię. Dla Marksa odpowiedzialność dotyczy

co najwyżej znajomości celów, do których zmierza historia (zniesienie walki klas), z czego jednak można wysnuć wnioski w niewielkim stopniu odbiegające od już istniejących zasad moralnych. Z drugiej strony te nowe, wywiedzione z założeń o kierunku rozwoju historii zasady zaczęłyby obowiązywać dopiero w idealnym społeczeństwie komunistycznym, dopóki bowiem to społeczeństwo nie zostanie urzeczywistnione, dopuszczalne, a co więcej, zgodne z ogólnymi prawami historii, są wszelkie działania przybliżające upadek kapitalizmu (stąd Lenin usprawiedliwiał terror). Praktyczne konsekwencje owych poglądów są powszechnie znane: wszędzie tam, gdzie usiłowano je konsekwentnie zrealizować (a więc tam, gdzie człowiek nie ponosił odpowiedzialności ani wobec drugiego człowieka, ani wobec Boga, a jedynie wobec jakiegoś abstrakcyjnego, postulowanego bytu), tam dochodziło do największych zbrodni w dziejach ludzkości.

Odrzucenie zewnętrznej instancji, wobec której człowiek ponosiłby odpowiedzialność, postawiło filozofię wobec konieczności przemyślenia na nowo nie tylko podstaw etyki, lecz całej filozofii. Dotychczasowa filozofia traktowała bowiem człowieka jako istotę odpowiedzialną „wobec”, a zakwestionowanie możliwości wskazania dopełnienia owego „wobec” postawiło pod znakiem zapytania także możliwość sensownego posługiwania się pojęciem odpowiedzialności.

Pojęcie to stało się centralnym zagadnieniem filozofii egzystencjalnej. Egzystencjaliści nie odrzucili wprawdzie oczywistego poglądu, zgodnie z którym człowiek jest odpowiedzialny tylko za to, co od niego zależy i na co ma wpływ, przededefiniowali natomiast pojęcie świata, w którym rozgrywa się ludzka egzystencja. Jeżeli bowiem uznamy, że człowiek sam stwarza sobie własny świat, a przede wszystkim stwarza samego siebie, wówczas owa odpowiedzialność staje się odpowiedzialnością totalną, nie dopuszczającą wyjątków i niemożliwą do uniknięcia. W ten właśnie sposób odpowiedzialność pojmował Sartre. Pojmował on człowieka jako jedyny podmiot zdolny nadawać sens przedmiotom i wydarzeniom, a przez to nadawanie sensu – nieustannie stwarzający samego siebie. Nie istnieją, według Sartre’a, żadne zewnętrzne, obiektywne kryteria, które człowiek

mógłby odkryć i na ich podstawie zakreślać obszar swojej odpowiedzialności. Nie istnieją też żadne zewnętrzne instancje, wobec których człowiek mógłby być odpowiedzialny, bowiem jedyna taka instancją jest on sam.

Jedną z konsekwencji „osamotnienia” człowieka stała się potrzeba ponownego zakreslenia granic wolności. Dialektyka wolności i odpowiedzialności od dawna stanowiła zresztą przedmiot filozoficznych kontrowersji. Na ogół przyjmowano, że jedynie człowiek wolny jest odpowiedzialny, a wszelki determinizm wyklucza odpowiedzialność w sensie etycznym. Już jednak Arystoteles zastanawiał się, czy możliwe jest wyrządzenie krzywdy (oraz czynienie sprawiedliwości) niezależnie od własnej woli [*Etyka nikomachejska*, 1136a]. Jeżeli warunkiem krzywdy jest uprzedni akt woli, wówczas każda teoria kwestionująca istnienie wolnej woli odrzuca również istnienie odpowiedzialności. Jeśli jednak wyrządzenie komuś krzywdy byłoby możliwe niezależnie od woli, to znaczyłoby to, że wolność nie jest koniecznym warunkiem odpowiedzialności, czyli że, innymi słowy, determinizm nie implikuje odrzucenia pojęcia odpowiedzialności.

Współcześnie zależność koncepcji odpowiedzialności od ustaleń dotyczących wolności i odpowiedzialności stała się jeszcze bardziej problematyczna. Na ważności zyskało rozróżnienie pomiędzy odpowiedzialnością indywidualną a odpowiedzialnością kolektywną. Ów kolektywny wymiar odpowiedzialności wynika po pierwsze z faktu, iż człowiek jest istotą zależną od społeczeństwa, od którego uczy się języka, norm współżycia z innymi, przyswaja określoną kulturę, moralność, obyczajowość itd. Dlatego można mówić o odpowiedzialnym mężu, obywatelu, wreszcie odpowiedzialnym członku społeczeństwa. Odpowiedzialność w tym znaczeniu oznacza potrzebę kierowania się w działaniu nie tylko własnymi, jednostkowymi celami, lecz także celami danej grupy (rodziny, wspólnoty lokalnej, społeczeństwa, narodu).

Warto też zauważyć, że wraz z rozwojem współczesnych społeczeństw i komplikowaniem się sieci zależności i oddziaływań, zwiększa się wprawdzie zakres owej odpowiedzialności, jednocześnie jednak coraz trudniej jest wskazać zarówno podmiot, który ową odpowiedzialność ponosi, jak i

ten, wobec którego jesteśmy odpowiedzialni. „Żyjemy w świecie – pisze J. Hudzik – w którym coraz trudniej jednoznacznie interpretować krzywdy jako następstwa określonego ludzkiego działania” [Hudzik, 2001: 331]. Zdaniem tego autora, zerwanie relacji przyczynowych pomiędzy działaniami określonego podmiotu a następstwami tego działania zmusza do podjęcia na nowo refleksji nad zagadnieniem odpowiedzialności. Autor zwraca też uwagę, iż z rozmyciem jednostkowej odpowiedzialności mamy obecnie do czynienia nie tylko w polityce, lecz w większości sfer życia nowoczesnych społeczeństw, w których nie sposób wskazać podmiotów odpowiedzialnych za zniszczenie środowiska naturalnego, zmiany klimatu, ubożenie znacznie części populacji świata itd.

Dla rozważań o odpowiedzialności kolektywnej sprawą niezwykle ważną jest oddzielenie odpowiedzialności etycznej od odpowiedzialności prawnej oraz określenie podmiotu odpowiedzialności w tym drugim przypadku. Odpowiedzialności za działania podejmowane przez podmiot kolektywny (instytucję państwową, firmę itp.) nie mogą bowiem ponosić jednostki składające się na ów podmiot, o ile działania tych jednostek nie były sprzeczne z obowiązującym prawem (wówczas jednak mówimy o odpowiedzialności jednostkowej za jednostkowe działania).

Wspomnieć także należy o koncepcji odpowiedzialności jako podstawy etyki Maxa Webera. Rozważania Webera odnoszą się wprawdzie przede wszystkim do polityki, jednak można je interpretować także jako charakterystykę dwóch uniwersalnych postaw wobec moralności. Weber rozróżnił mianowicie „etykę odpowiedzialności” i „etykę przekonania”. „Etyka przekonania” polega na bezkompromisowej wierności zasadom moralnym i postępowaniu według nich niezależnie od okoliczności. Główne zagrożenie związane z takim stosunkiem do etyki wynika z ograniczeń narzucanych przez praktykę dnia codziennego, która nie daje się opisać w czarno białych kategoriach dobra i zła moralnego. Realizując moralnie godziwe cele, zwolennik etyki przekonania staje przed dylematem: albo odrzucić wszelkie działania, „które stosuje środki moralnie niebezpieczne”, co oznaczać może rezygnację z osiągnięcia owych celów, albo zaakceptować moralny kom-

promis na zasadzie „ten jedyny raz...” [Weber, 1998 103]. Dlatego też podstawą działalności politycznej powinna być „etyka odpowiedzialności”, która pozwala podejmować działania moralnie złe, lecz w danych okolicznościach konieczne dla uniknięcia jeszcze większego zła, a co więcej, podejmować je z pełną świadomością związanej z tymi działaniami odpowiedzialności.

Jednym z obszarów tej kolektywnej odpowiedzialności jest odpowiedzialność za przyszłe pokolenia. Odpowiedzialność ta oznacza, że powinniśmy brać pod uwagę nie tylko bezpośrednie skutki własnych decyzji, lecz także skutki długofalowe, dotyczące w ostatecznej perspektywie całej ludzkości. W ten sposób pojmował odpowiedzialność niemiecki filozof Hans Jonas. Człowiek jest, według niego, istota słabą i ustawicznie zagrożoną przez drzemiące w nim samym siły, a spotęgowane przez rozwój techniki. Epoka, która uświadomiła sobie brak jakiegokolwiek ostatecznego celu swego rozwoju (możliwego do racjonalnego uzasadnienia), która zakwestionowała zatem samo pojęcie rozwoju historii, musi także zdać sobie sprawę, że człowiek jest „nietrwałością” i „ryzykiem”. Słabe i zagrożone są przede wszystkim przyszłe pokolenia, ku którym zwracać się powinno działanie odpowiedzialne. Podstawą odpowiedzialności, uważa Jonas, jest zatem zachowanie życia w bardzo odległej przyszłości.

Zasadę odpowiedzialności, która u Kanta brzmiała: „możesz, więc powinienes”, Jonas odwraca, stwierdzając: „powinienes, więc możesz”. Paradoks ów myśliciel ten wyjaśnia poprzez określenie odpowiedzialności jako korelatu władzy. Każdy z nas ponosi zatem odpowiedzialność zależną od zakresu władzy (do rodzaju i zakresu). Ponadto, Jonas rezygnuje z wyznaczania jakiegoś zewnętrznego względem działania punktu odniesienia, jakiegoś ideału, który wyznaczałby kierunek dążeń, a jednocześnie ograniczał zakres powinności do każdorazowych możliwości. Skoro już działamy, to możemy działać, a nasze obowiązki i nasza odpowiedzialność wynika z tego działania, a nie z możliwości. Odpowiedzialność jest więc u Jonasa w pewnym sensie uprzednia względem możliwości, dotyczy ona nie pojedyn-

czych aktów, lecz relacji przyczynowo-skutkowych, które wprawiamy w ruch i za które jesteśmy odpowiedzialni.

O bezsilności dotychczasowej etyki w kwestii odpowiedzialności świadczy fakt, że żadne ze współczesnych znaczeń tego pojęcia nie przeniknęło do języka potocznego (w którym, jak się wydaje, moralność powinna znajdować odzwierciedlenia, gdyż w przeciwnym razie przestaje być moralnością, czyli powszechnie akceptowanym zbiorem zasad). R. Ingarden wyróżnił cztery potoczne znaczenia pojęcia odpowiedzialności w zależności od sytuacji podmiotu ponoszącego odpowiedzialność. I tak, po pierwsze, ktoś może ponosić odpowiedzialność, po drugie, może brać na siebie odpowiedzialność, po trzecie, może być przez kogoś pociągnięty do odpowiedzialności, i po czwarte, może działać odpowiedzialnie [Ingarden, 1973: 78]. Znaczenie pierwsze pokrywa się mniej więcej ze znaczeniem pojęcia odpowiedzialności z *Państwa* Platona, znaczenie trzecie pokrywa się ze znaczeniem pojęcia odpowiedzialności w egzystencjalizmie, znaczenie trzecie odpowiada wspomnianemu podziałowi zasad na zasady etyki i zasady sprawiedliwości (przy czym stosuje się wyłącznie do zasad sprawiedliwości), wreszcie w czwartym znaczeniu pojęcie odpowiedzialności w zasadzie pokrywa się z pojęciem racjonalności (działanie „odpowiedzialne” to działanie ostrożne, oparte na starannej analizie okoliczności działania i jego skutków, czyli działanie „racjonalne”). Co więcej, w tym ostatnim znaczeniu mowa jest raczej o dążeniu do uniknięcia odpowiedzialności, bowiem działanie odpowiedzialne w potocznym sensie zmierza do zapobieżenia przykrym konsekwencjom nieprzemyślanych poczynań.

- [1] Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, Warszawa 2000.
- [2] Gołoś, M. 2006. *Filozofia polityki Johna Locke'a*, w: Warszawa.
- [3] Gołoś, M. 2009. *Filozofia polityki Niccolò Machiavellego*, w: *Człowiek – świat – filozofia*, red. W. Słomski, Warszawa.
- [4] Hobbes, T. 1954. *Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego*, Warszawa.
- [5] Hudzik, J. 2001. *Rozum, wolność, odpowiedzialność*, Lublin.

- [6] Ingarden, R. 1973. *Książeczka o człowieku*, Kraków.
- [7] Ingarden, R. 1974. *Książeczka o człowieku*, Kraków.
- [8] Jonas, H. 1996. *Zasada odpowiedzialności*, Kraków.
- [9] Steinvorth, U. 1981. *Stationen der politischen Theorie*, Stuttgart.
- [10] Weber, M. 1998. *Polityka jako zawód i powołanie*, Kraków.

Rudolf Dupkala

***Filozofia antyczna i chrześcijańsko-bizantyńska
w legendzie wielkomorawskiej
„Żywot św. Konstantyna-Cyryla”***

Początki myśli filozoficznej na ziemiach dzisiejszej Słowacji wiążą się jak najściślej z misją św. Cyryla i Metodego w Państwie Wielkomorawskim¹. Zaświadczają o tym liczne zabytki piśmiennictwa starosłowiańskiego, a przede wszystkim sławna wielkomorawska legenda *Żywot Konstantyna-Cyryla*, która – między innymi – przynosi też prawdopodobnie pierwszą „definicję” filozofii w języku starosłowiańskim.

W niniejszym przyczynku zostanie podjęta próba analizy i interpretacji tej definicji oraz jej porównania z analogicznymi definicjami, jakie były znane już na gruncie antycznym oraz w kręgu bizantyńsko-chrześcijańskiej myśli filozoficznej.

Wspomniana definicja zawarta jest w części czwartej, konkretnie w dialogu konstantynopolitańskiego logotety Teoktysta z Konstantynem Filozofem, gdzie na pytanie Teoktysta „Co to jest filozofia?” Konstantyn odpowiedział: „Bożemy i czloweczemy weszczemy rozum, jeliko możeti czlowiek približiti się Bożie jako diateliu uczitili czlowieka po obrazu i po podobiu byti sotworszemu jego” [Dvornik, 1970: 4].

Cytowana odpowiedź Konstantyna, odczytywana również jako jego „definicja” filozofii przez poszczególnych badaczy słowackich bywa tłumaczona na przykład tak: „Poznanie spraw Boskich i ludzkich, przez co człowiek

może zbliżyć się do Boga oraz nauka cnoty, dzięki której człowiek może stać się obrazem i podobieństwem tego, kto go stworzył” [Ratkoš, 1990: 18]. Jest to przekład P. Ratkoša. Przekład, który podaje M. Lacko ma brzmienie następujące: „Poznanie spraw Boskich i ludzkich, by choć trochę człowiek zbliżył się do Boga, albowiem poucza ona człowieka, iż czynami swymi ma się stać podobny Stwórcy swemu” [Lacko: 1971: 24]. Dla ilustracji można jeszcze podać przekład pióra czołowego słowackiego bizantologa A. Avenarius, brzmiący: „(Filozofia jest to) poznawanie spraw ludzkich i Boskich, (uczy ona) na ile człowiek może zbliżyć się do Boga, gdyż uczy człowieka tak postępować, aby stał się obrazem i podobieństwem Tego, który go stworzył” [Avenarius, 1992: 70].

Już na pierwszy rzut oka widać, że przytoczone przekłady Konstancynowej definicji filozofii nie są identyczne, co jest na swój sposób zrozumiałe, jeśli się wie, że istnieje ponad czterdzieści wzajemnie niezośmarnych „odpisów” pierwotnego tekstu tego zabytku i że każdy przekład stanowi *sui generis* interpretację, albowiem zasadą sztuki translatorskiej nie jest jedynie uchwycenie „denotacji” słowa, lecz także, a może nawet i przede wszystkim opieranie się na jego „konotacji”. Mimo to zdaje się wszakże, że przynajmniej gdy idzie o sformułowania w rodzaju „poznawanie spraw Boskich i ludzkich” i „poznawanie spraw ludzkich i Boskich” czy też „uczy człowieka, że uczynkami swymi ma się stać podobny Stwórcy swemu” i „uczy człowieka jak stać się w cnotie obrazem i podobieństwem Tego, który go stworzył” powinna między poszczególnymi badaczami panować większa stylistyczna zgodność.

Bez pretensji do rozwiązania tego translatorskiego problemu, jednak z uwzględnieniem potrzeby zaistnienia jednorodnego sformułowania powyższej definicji, przynajmniej pod względem konwencji, które odpowiednio uwypukliłoby zarówno indywidualny charakter religijno-filozoficznego myślenia Konstancyntyna, jak i jego ewentualne inspiracje ideowe filozofią starożytną i bizantyńsko-chrześcijańską, skłonny jestem dać pierwszeństwo przekładowi, który powinien mieć tę oto (ostateczną) postać: „(Filozofia jest to) poznawanie spraw Boskich i ludzkich, na ile człowiek może

się zbliżyć do Boga, uczy ona bowiem człowieka, jak się ma przez swe uczynki stać obrazem i podobieństwem Stworzyciela swego”.

Wydaje mi się, że taka postać definicji filozofii uwzględnia wszystkie fakty ważne z punktu widzenia kształtowania się myśli filozoficznej Konstancyntyna (na przykład z punktu widzenia precyzyjniejszego odzwierciedlenia jego ewentualnych inspiracji ideowych), jak też z punktu widzenia wyznaczenia miejsca jego myśli filozoficznej w chrześcijańskiej tradycji teologicznej.

Pierwszych impulsów czy inspiracji do sformułowania przez Konstancyntyna rozpatrywanej tu jego definicji filozofii można zapewne poszukiwać już w okresie jego nauki w „konstantynopolitańskiej szkole dworskiej” (P. Ratkoš), którą poszczególni badacze określali także jako „uniwersytet cesarski” (S. Šmatlak) lub jako „akademię konstantynopolitańską” (F. Dvornik).

Wiadomym jest, że na patrona duchowego swych studiów teologicznych i filozoficznych w tej szkole Konstancyntyn „wybrał” sobie jednego z największych teologów chrześcijańskich IV wieku - Grzegorza z Nazjanzu (330-390), na cześć którego ułożył nawet specjalną modlitwę. W modlitwie tej, którą Konstancyntyn odmawiał regularnie przed nauką, prosi Grzegorza, by mu był „nauczycielem i oświecicielem” [Ratkoš, 1990: 17]. Przypomnijmy, że Grzegorz z Nazjanzu był przedstawicielem tzw. szkoły aleksandryjskiej, filozofię studiował w Atenach, rozpracował dogmat o Trójcy św. i należał do tych reprezentantów triumfującej myśli chrześcijańskiej, którzy wykonywali „platońsko-stoicki aparat pojęciowy” [Legowicz, 1971: 169].

Filozofię w szkole dworskiej w Konstantynopolu wykładał Konstancyntynowi późniejszy patriarcha Focjusz. W *Żywocie Konstancyntyna* powiada się w związku z tym: „Gdy Konstancyntyn przybył do Konstantynopola, oddano go nauczycielom, aby się uczył. I nauczył się Homera i geometrii, a u Leona i Focjusza dialektyki i wszelkich nauk filozoficznych, a prócz tego jeszcze retoryki i arytmetyki, astronomii i muzyki i wszystkich innych sztuk greckich” [Ratkoš, 1990: 18].

Wiadomo również, że Focjusz należał do największych znawców filozofii starożytnej swoich czasów w kręgu kultury bizantyńskiej. Potwierdza to także jego dzieło *Myriobiblion* (*Bibliotheca*), które zawiera informacje z dzieł 280 autorów starożytnych. „Focjuszowi był najwyraźniej bliższy racjonalizm Arystotelesa niż mistycyzujący neoplatonizm... W jego kręgu intelektualnym, do którego należał również Konstantyn, wielką wagę przywiązywano do zrozumiałości języka, do problemu, jak stylizować słowa, aby jak najwierniej opisywały rzeczywistość lub wyrażały stany myślowe... itd. [Legowicz, 1971: 23].

Nie ma wątpliwości, że Konstantyn uzyskał w szkole dworskiej w Konstantynopolu - również dzięki Focjuszowi - najlepsze, jak na tamte czasy, wykształcenie filozoficzne. Podkreśla to także M. Lacko, gdy powiada, że właśnie ze względu na „wysoką uczyłość” Konstantyna w dziedzinie filozofii logoteta (tj. kanclerz cesarski) Teoktyst zaproponował cesarzowej Teodorze (matce cesarza Michała III - przyp. R. D.), by mianowała Konstantyna profesorem filozofii w wyższej szkole dworskiej, gdzie wcześniej studiował [Lacko, 1971: 27].

Konstanty jako nauczyciel filozofii w szkole dworskiej pracował w latach 846-850. Według cytowanej legendy „nauczał filozofii tubylców i cudzoziemców z pełnymi prawami i uposażeniem” [Ratkoš, 1990: 19]. M. Lacko komentuje ten fragment legendy w ten sposób, że Konstantyn nauczał filozofii chrześcijańskiej (tj. wewnętrznej) i pogańskiej (tj. zewnętrznej). W związku z tym podkreśla, że autor starosłowiańskiego *Żywotu Konstantyna* „nie rozumiał dobrze, co oznaczają terminy filozofia wewnętrzna i zewnętrzna lub też nie chciał tego wszystkiego objaśniać świeżo ochrzczonym Słowianom, dlatego powiadał, że Konstantyn wykładał filozofię tubylcom i obcym” [Lacko, 1971: 28]. Na fakt, że Konstantyn bardzo dobrze poznał nie tylko filozofię chrześcijańską (wewnętrzną), lecz i pogańską (zewnętrzną) zwraca uwagę również arcybiskup Ochrydy Teofilakt (XI w.), w dziele *Żywot św. Klemensa z Ochrydy*: „Cyryl, wykształcony na filozofii pogańskiej, a jeszcze lepiej na chrześcijańskiej był znawcą natury istnieją-

cych bytów, szczególnie zaś jednej Istoty, przez którą wszystko z nicości się stało” [Ratkoś, 1990: 106].

Wydaje się przeto, iż to dzięki znajomości filozofii, a nie tylko z racji ogólnego wykształcenia klasycznego i nie tylko wskutek wyrzeczenia się wszelkich radości tego świata - uzyskał Konstantyn - już podczas pracy w cesarskiej szkole dworskiej - swój przydomek Filozof.

Wszystkie podane tu fakty, a zwłaszcza obeznanie Konstantyna z filozofią antyczną i chrześcijańską, mają, moim zdaniem, swe odzwierciedlenie i wyraz w rozpatrywanej tu definicji filozofii, którą Konstantyn sformułował prawdopodobnie już jako student dworskiej akademii.

Liczni badacze, analizując podaną przez Konstantyna definicję filozofii wskazują na jej bezpośredni lub pośredni związek, bądź to z analogicznymi stanowiskami, prezentowanymi już na gruncie filozofii starożytnej (szczególnie u Platona i stoików), lub też z określeniami czy wręcz z „podręcznikowymi definicjami” filozofii, pojawiającymi się przed epoką Konstantyna, które już w jego czasach należały do najważniejszej spuścizny bizantyńsko-chrześcijańskiej tradycji umysłowej.

Badacze, wskazując na związek definicji Konstantyna z nauką Platona i stoików, odkrywają w tej definicji dwie płaszczyzny semantyczne czy też części. Jedna zawarta jest w stwierdzeniu, że filozofia jest poznawaniem „spraw ludzkich i Boskich”, druga łączy się ze sformułowaniem o możliwości „zbliżenia się człowieka do Boga”. Pierwsza część sugeruje związek definicji Konstantyna z nauką stoików, natomiast druga określa ideową więź Konstantyna z Platonem.

Ci zaś badacze, którzy akcentują związek definicji Konstantyna z tradycją bizantyńsko-chrześcijańskiej myśli filozoficznej, wskazują na pokrewieństwo semantyczne jego definicji z istniejącymi określeniami filozofii, jakie już przed Konstantynem były wykorzystywane (a więc i znane) również na gruncie akademii w Konstantynopolu.

Na rzecz pierwszego z wymienionych stanowisk badacze mogą argumentować, że dla stoików filozofia jest w pierwszym rzędzie wiedzą [Stoici, 1973: 537-567], zaś Platon był przekonany, że zasadniczym sensem

aktywności filozoficznej człowieka jest troska o nieśmiertelną duszę, albowiem właśnie poprzez nią można zbliżyć się do bogów [Platon, 1990: 721-795]. W drugim przypadku wskazuje się między innymi na to, że Konstantyn był w równym jak jego nauczyciele stopniu dziedzicem tradycji myśli bizantyńsko-chrześcijańskiej i pozostał jej wierny również przy tworzeniu „własnej” definicji filozofii.

Oba podejścia należy uznać za nieadekwatne, są one bowiem stosowane jednostronnie. Podobny pogląd podziela również bizantolog słowacki A. Avenarius, gdy twierdzi, że „rozbicie (Konstantynowej) definicji filozofii na dwie części (stoicką i platońską - przyp. R. D.) w znacznym stopniu przeceśniło antyczne wpływy filozoficzne w dziele Konstantyna” [Avenarius, 1992: 71]. Za równie nieadekwatne należy uznać jednostronne i uproszczone absolutyzowanie wyłącznie bizantyńsko-chrześcijańskiego charakteru definicji, co przeciwnie - jakiegokolwiek związki ideowe lub porównywanie tej definicji z poszczególnymi naukami filozofów starożytnych z góry odrzuca lub wyklucza.

Wydaje się, że wspomniane ideowe i historyczne inspiracje Konstantynowej definicji filozofii (zarówno o pochodzeniu antycznym, jak i bizantyńsko-chrześcijańskim) należy rozumieć jako pewną jedność genetyczno-semantyczną. Na „konstrukcję” i charakter definicji niewątpliwie zasadniczy wpływ wywarła średniowieczna bizantyńsko-chrześcijańska tradycja umysłowa. Tradycja ta wszakże, co zrozumią, nie powstawała i nie rozwijała się „sama z siebie”, tzn. w izolacji od najważniejszych pomysłów, koncepcji czy kierunków filozofii greckiej, a zwłaszcza hellenistycznej. Przeciwnie. Za najbardziej znaczące i myślowo inspirujące „ogniwo pośrednie” można tu uznać stoicyzm, a zwłaszcza neoplatonizm, w którym - jak wiadomo - znalazły swe odbicie wszystkie istotne aspekty myśli Platona. Wydaje się, że takie przenikanie neoplatonizmu do duchowości bizantyńskiej umożliwiła już wczesna patrystyka IV wieku. Prawdopodobnie tą drogą „przeniknął” do świata umysłowego Bizancjum również czołowy przedstawiciel neoplatonizmu - Plotyn (204-270), który na przykład całkowicie w duchu Platona określił filozofię jako „sztukę i metodę wchodze-

nia w świat duchowy”. Ponadto, w takiej samej zgodności z Platonem stwierdzał, że człowiek jedynie za pośrednictwem filozofii może oderwać się od świata zmysłowego i wstąpić na drogę wiodącą „ku górze”, tj. ku temu, co jest „Jednością” czyli „boskością”. Na najwyższym poziomie filozofia bada - według Plotyna - także moralność i cnoty, pyta, czy w danej chwili należy czekać z uczynkami, czy też należy działać, przy czym podkreśla wszakże, że „nie można być mądrym” czyli „dążyć ku górze” (tj. ku Bogu) bez cnoty [Plotinos, 1973: 654-657]; [Plotinos, 1995: 17-39].

Tą drogą już podczas studiów w szkole dworskiej Konstantyn mógł się zapoznać z pojmowaniem filozofii przez Platona, stoików i Plotyna, a konkretniej poprzez głębsze opanowywanie samej filozofii bizantyńskiej, tj. wschodniochrześcijańskiej tradycji patrystycznej, która - jak to już zostało powiedziane - wchłonęła także liczne koncepcje z filozofii hellenistycznej. Dodać wreszcie trzeba i to, że jak dotąd istniejące źródła nie dostarczyły nam argumentów na rzecz tezy, iż autentycznym źródłem Konstantynowej definicji filozofii były bezpośrednie, nie zaś na materiałach „z drugiej ręki” studia Konstantyna nad stoikami i Platonem. Istniejące źródła wszakże w pełni dowodnie poświadczają, że podobne definicje filozofii funkcjonowały w podręcznikach szkolnych używanych w szkole dworskiej już w czasach Focjusza. František Dvorník w związku z tym mówi o bizantyńskim podręczniku dialektyki, wychodzącym od dzieła Porfiriusza *Eisagoge* oraz o licznych komentarzach do niego, szczególnie o komentarzu Dawida, według którego „...filozofia jest wiedzą o sprawach boskich i ludzkich, jak stać się podobnym Bogu na miarę zdolności człowieka” [Dvorník, 1970: 78-79]. Z podanego cytatu jednak ani w opinii Dvorníka, ani również moim zdaniem nie wynika, że zaproponowana przez Konstantyna definicja filozofii jest jedynie plagiatem tego cytatu, ani też to, że Konstantyn nawet nie próbował dochodzić do własnego stanowiska.

Wydaje się, że prawda jest zgoła inna. Konstantyn, dzięki swej powszechnie szanowanej uczoneści, bez wątpienia był i *par excellence* intelektualistą i myślowo twórczym autorem. Nie był kimś, kto jeno bierze i nie przekazuje, poddaje się wpływom, miast je przewycięzać. W pełni można

to, moim zdaniem odnieść także do jego stosunku do ideowej spuścizny filozofii greckiej i hellenistycznej, której koncepcje, w tym i rozumienie samej filozofii, Konstantyn nie tyle mechanicznie parafrazuje, ile twórczo modyfikuje i ekstrapoluje do nowych obszarów interpretacyjno-semantycznych, związanych przede wszystkim z argumentowaniem teologii chrześcijańsko-bizantyńskiej.

Z tego punktu widzenia należy także podchodzić do oceny jego definicji filozofii, która od strony formalno-stylistycznej jest rzeczywiście w pełni identyczna z ujmowaniem filozofii przez Platona, stoików i Plotyna, lecz z drugiej strony zaś także z przytaczanymi we współczesnych autorowi podręcznikach używanymi w szkole dworskiej również w czasie jego tam nauki. Różnica między oboma ujęciami nie polega, moim zdaniem, na sposobie formułowania czy na obecności określonych fraz składniowych w definicji Konstantyna, lecz na rozumieniu jej całościowej treści, a ta już nie jest i być nie może ani wyłącznie platońska czy neoplatońska, ani w pełni stoicka czy hellenistyczna. Treść ta jest w Konstantynowej definicji wybitnie chrześcijańska, toteż chociaż filozofia jest u Konstantyna ujmowana tak, jak u stoików czy u Platona jako „poznawanie spraw Boskich...”, to poznawanie to jest bez wątpienia inne niż poznawanie (*gnome*), postulowane na przykład przez Platona, mimo silnego związku z Platonem w części, gdzie powiada się o „przybliżaniu się człowieka do Boga”. Przypomnijmy, że o ile „Bogiem” u Platona czy Plotyna jest „idea Dobra”, bezosobowy „Demiurg” albo też bezosobowa (abstrakcyjna) „Jedność”, o tyle Bogiem dla Konstantyna jest zawsze i tylko „Trójjedyny” osobowy Bóg religii chrześcijańskiej, który stał się człowiekiem w Chrystusie, przyjął ludzkie ciało i tym samym nie tylko „zrehabilitował” człowieka w sensie filozoficznym, ale go i na swój sposób deifikował. Takiego stosunku do ciała ludzkiego nie znajdujemy ani u Platona, ani u Plotyna, tak więc nie można u nich takiego „poznawania spraw Boskich i ludzkich”, jakie zakłada wskazany fragment definicji Konstantyna.

Z tego wszystkiego, moim zdaniem, wynika, że nawet formalna i stylistyczna identyczność definicji Konstantyna z analogicznymi określeniami

filozofii u Platona, stoików czy Plotyna bynajmniej nie umniejsza wartości wewnętrznej i ogólnej wpływowości myśli filozoficznej Konstantyna. Wpływowości tej nie potwierdza jedynie Konstantynowa definicja filozofii; świadczą o niej wszystkie przejawy duchowej aktywności z czasów jego działalności w Państwie Wielkomorawskim, jak choćby obrona liturgii słowiańskiej (tj. filozoficzno-logiczna argumentacja, zawarta w jego dysputach z tzw. „trójjęzycznymi”) lub jego refleksje nad językiem czy też „słowem” w kontekście poznania ludzkiego (włącznie z określeniem wewnętrznej współzależności języka, ducha, słowa i rozumu), co wyraża słynny *Proglas*. Dzięki temu wszystkiemu Konstantyn przyczynił się do zasadniczego zwrotu w dawnej duchowości słowiańskiej i do jej rozwoju, lecz i do stworzenia warunków dla późniejszego rozwoju oryginalnej myśli filozoficznej Słowian (a pośrednio i Słowaków). Wydaje się więc przeto, że właściwym początkiem drogi rozwojowej słowiańskiej myśli filozoficznej było lub mogło być sformułowanie definicji filozofii według Konstantyna w wielkomorawskiej legendzie *Żywot Konstantyna-Cyryla*.

- [1] Avenarius, A. 1992. *Byzantská kultúra v slovanskom prostredí v VI-XII storočí*. K problému recepcie a transformácie, Bratislava.
- [2] Dvornik, F. 1970. *Byzantské misie u Slovanů*, Praha.
- [3] Gerometta, E. 1847. *Slovanou náklonnost' ku slobodě*; Slovenske pohľady, II, t. 2.
- [4] Konšantin Filozof: *Proglas*. Przekł. i opr.: E. Pauliny, V. Turčány, Bratislava 1996.
- [5] Lacko, M. 1971. *Sv. Cyril a Metod*. Wyd. III, Rzym.
- [6] Lajčiak, J. 1994. *Slovensko a kultúra*. Tretie vydanie. Bratislava.
- [7] Legowicz, J. 1971. *Prehľad dejín filozofie*, Bratislava 1971.
- [8] Machovec, M. 1958. *Problematika dějin české filozofie*, in: *Sborník Filozofie v dějinách českého národa*, Praha.
- [9] Münz, T. 1999. *K filozofii dejín slovenskej kultúry*, *Filozofia*, 54, 1999, nr 4.
- [10] Münz, T. 1999. *Slovenská filozofia v minulosti a prítomnosti*, in: *Zborník Slovenská a česká filozofia na prelome tisícročí*. Red.: F. Mihina, V. Bilasová, R. Dupkala, Prešov.
- [11] Platon. 1990. *Faidon*. in: *Platon: Dialógy I*, Bratislava.
- [12] Plotinos. 1995. *Věčnost, čas a duch* (Tłum. i red. P. Rezek), Praha.

-
- [13] Plotinos: Enneady. O dialektike (1.3). Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina, Bratislava 1973.
- [14] Red, I., Bodnár, J. 1987. *Dejiny filozofického myslenia na Slovensku* Bratislava.
- [15] *Stoici. Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*, Bratislava 1973.
- [16] *Žitie sv. Konštantina*. 1990. Staroslovienske pamiatky. Pramene k dejinám sv. Cyrila a Metoda. Pravoslávna bohoslovecká fakulta v Prešove.
- [17] *Život Konštantina-Cyrila*. 1990. Veľkomoravské legendy a povesti. (Wybór i przekład: P. Ratkoš), Bratislava.
- [18] *Zo života Klementa Ochridského*. 1990. Veľkomoravské legendy a povesti. Wybór i przekład P. Ratkoš, Bratislava.

Remigiusz Rzyński

Osiągnięcia Wojciecha Słomskiego jako filozofa

Wojciech Słomski podejmuje się między innymi rozważań w odniesieniu do człowieka, starając się podejść ludzi do istoty człowieczeństwa, która zmieniała się na przestrzeni wieków. Nie oznacza to, że inne tematy są mu obce, czego przykładem może być poruszanie tematów z zakresu filozofii politycznej. Analizując każdą z dziedzin, którymi się interesuje nie tylko dokonuje przeglądu dzieł jakie wyszły spod piór innych myślicieli, ale także stara się ustosunkować do ich refleksji filozoficznych, zgadzając się z ich postawą lub budując swoje przeciwstawne idee.

Jednym z głównych zakresów jego zainteresowań jest antropologia filozoficzna, przez którą należy rozumieć sprawy związane z filozofią człowieka, jego kulturą, religią oraz moralnością czy polityką.

Wojciech Słomski to filozof, który charakteryzuje się znaczną otwartością na poglądy innych naukowców i badaczy tematu. Ma w sobie także duży potencjał odwagi w poruszaniu spraw niechętnie podejmowanych przez innych myślicieli. Przykładem odzwierciedlającym postawy profesora Słomskiego może być filozofia polityczna. Na jej płaszczyźnie nie stroni Słomski przed wyrażaniem słów krytyki, negujących obecny stan polityki nie tylko w Polsce, ale także na arenie międzynarodowej.

Zdaniem profesora mamy do czynienia z ogromnym zdzczeniem świata politycznego końca XX i początku XXI wieku, które przybiera zatrważające rozmiary zwłaszcza w czasie kampanii wyborczych. Bolesne jest to, że

zgodnie z tezą profesora, z którą nie sposób się nie zgodzić, współcześni politycy nie próbują już nawet zatuszować swoich intencji uważając, że polityk nie może być posłuszny zasadom moralnym, albowiem polityk moralny jest nieskuteczny.

Opracowania wychodzące spod ręki Wojciecha Słomskiego charakteryzują się dojrzałością metodologiczną, przez którą przebija się ogromna erudycja piszącego, co pozwala mu na swobodne kreowanie własnych osądów. Znamienna jest jego znajomość pojawiającej się na rynku literatury, zwłaszcza napisanej przez naukowców z zakresu interesującego profesora.

Profesor Wojciech Słomski niezmiennie od lat poświęcając się zagadnieniom filozoficznym – chociaż nie stroni od historii kwestii filozoficznych – to jednak skłania się ku problemom z jakimi świat mierzy się współcześnie. Nie oznacza to, że profesor nie pokłada zainteresowania w ubiegłych stuleciach oraz dylematach z jakimi zmagali się nasi przodkowie. Poprzez dokonywaną analizę wybiera jednak z całego kosza problemów te, które od zawsze nurtowały człowieka, a jednocześnie dzięki ich analizie mogą współcześni ludzie postępować zgodnie z zasadami etycznymi i moralnymi.

W odniesieniu do norm moralnych, można zauważyć, że profesor Słomski ubolewa nad faktem, że spychane są one na dalszy plan ludzkiego życia i w świecie ogarniętym wszechobecnym konsumpcjonizmem zaczynają nie mieć jakiegokolwiek odniesienia do rzeczywistości.

To co charakteryzuje pracę profesora Wojciecha Słomskiego na polu filozoficznym to fakt dokonywania wnikliwych i dogłębnych analiz dotyczących przemian kulturowych. Tematy nad, którymi pracuje Wojciech Słomski poddawane są jego interpretacji filozoficznej. Podobnie jak ma się to w przypadku historii filozofii czy etyki, także na płaszczyźnie stricte filozoficznej oprócz prac czysto naukowych ma Wojciech Słomski czas, ale i wielkie chęci pisania prac popularnonaukowych, które docierają – dzięki łatwości używanego języka, jakim posługuje się profesor – do szerokiego

grona odbiorców, co pozwala na realizowanie jednego z głównych zadań, jakie postawił profesor przed sobą, a mianowicie popularyzowanie filozofii, która jego zdaniem odchodzi nieco w zapomnienie.

Nie ma żadnych obaw przed postawieniem stwierdzenia, że naukowy dorobek profesora Wojciecha Słomskiego jest bardzo bogaty, ponieważ jak już zostało wcześniej napisane, autor nie ogranicza się tylko do jednego konkretnego zagadnienia. Nawet w sytuacjach, kiedy oddaje się profesor całkowicie określone mu zagadnieniu, jakim jest dla przykładu osoba ludzka, to jej zachowania i motywacje rozpatrywane są przez niego w bardzo szerokim kontekście – moralności, związanej z nią odpowiedzialności czy religii oraz polityki.

Dzięki opracowywanym przez siebie założeniom metodologicznym potwierdza swoją dojrzałość naukową, ponieważ w sposób właściwy dokonuje analizy tematów i w następstwie wyciąga określone wnioski.

Na taką pracę pozwala profesorowi Słomskiemu jego ogromna erudycja, czytanie, znajomość źródeł nie tylko z dziedziny filozofii, ale także historii, religii, polityki, etyki i wielu innych przedmiotów naukowych.

Wiele miejsca w swojej pracy filozofia poświęca Wojciech Słomski sprawą związaną z religią, a także pozycji kobiety w kościele, przez co należy rozumieć także jej zaangażowanie w świat posług kapłańskich.

Trudno w dzisiejszym świecie, tak nauki, jak i polityki, znaleźć naukowców, polityków, filozofów czy innych badaczy, którzy nie zgadzają się z opinią jaką wydaje na różnych polach episkopat kościelny. Dlatego może budzić zdumienie postawa profesora Słomskiego, który nie zgadza się z opinią Kościoła co do miejsca kobiety w kościelnej hierarchii. Okazuje się, że Wojciech Słomski nie rozumie dlaczego Kościół jest tak negatywnie nastawiony na dopuszczenie kobiet do wykonywania czynności kapłańskich. Analizując postawy Kościoła odważnie strofuje w swoich pismach postawę duchownych, którzy w przedmiotowej sprawie wydając coraz to nowe obwieszczenia, nie podają żadnego konkretnego wytłumaczenia dla swoich poglądów. Jak twierdzi Wojciech Słomski nie znajduje on w pi-

smach żadnych teologicznych przesłanek, które uniemożliwiałyby kobietom narzucenie na swoje ramiona szat kapłańskich, a niechęć jaką wyraża Kościół podyktowana jest wyłącznie wielowiekową tradycją wschodnią.

Od spraw związanych z dylematami kapłaństwa kobiet profesor Słomski łatwo przechodzi do poruszania tematu, którego przedmiotem jest istota ludzka, w oczach Słomskiego najdoskonalsza z istot. Swoje przekonanie w tym względzie argumentuje faktem, że człowiek został stworzony przez Boga na jego obraz i podobieństwo. Z dużym zaangażowaniem pisze w swoich pracach Słomski o podmiotowości istoty ludzkiej. Analizy dokonane przez profesora związane są z naszą świadomością, poczuciem odpowiedzialności jakie drzemie w każdym z nas, pragnieniem bycia człowiekiem wolnym. W rozumieniu Wojciecha Słomskiego zew wolności nie tylko leży w ludzkiej naturze, ale jest ludzkim powołaniem.

W ocenie profesora wolność to nabieranie wewnętrznej mocy, dzięki której człowiek może się dalej rozwijać. Nie przychyła się profesor do twierdzenia, że wolność to bycie wolnym od problemów codzienności i trudności z jakimi człowiek spotyka się w swoim życiu.

To co odróżnia profesora od innych badaczy to fakt, że Wojciech Słomski poświęca się tylko i wyłącznie sprawą, które znajdują się w orbicie jego zainteresowań, a te krążą głównie wokół tematów współczesnych.

Profesor Wojciech Słomski widzi filozofię jako naukę żywą, nie daje pozwolenia na to, aby traktować ją jako przedmiot martwy.

Filozofia uprawiana bowiem przez Słomskiego przemawia do odbiorcy, właśnie dlatego, że wiąże się ze współczesnością i bazuje na dylematach z jakimi boryka się teraźniejszość.

Dzięki swojej postawie, która od lat wzbrania się przed tropieniem fałszywej filozofii i prac, które chociaż nie są z nią związane chcą za filozoficzne uchodzić, Wojciech Słomski stał się autorem jedynie takich poglądów, które są warte zastanowienia i opracowania, co też profesor czyni, nie absorbując swojej pracy wytykaniem błędów innym autorom. Z uwagi na fakt, że profesor zajmuje się tylko sprawami go interesującymi, trudno

w jego dorobku naukowym szukać prac całościowych, chronologicznie poświęconych jednej osobie i jej poglądom.

Do jednych z największych osiągnięć profesora należy opisywanie określonej sprawy tak, aby jak najlepiej naświetlić jej sedno, a jednocześnie w sposób nie nachalny przekazać swój punkt widzenia, z którym odbiorcy mogą się zgadzać lub nie, podejmując z profesorem polemikę.

Jak już wcześniej zostało napisane nie trudno zauważyć, jak wiele czasu w swoich pracach poświęca profesor Wojciech Słomski człowiekowi, który znajduje się w swoim życiu w różnych okolicznościach, które z kolei zmuszają go do podejmowania różnych, niekiedy bardzo kontrowersyjnych decyzji, co z kolei powoduje, że wiara w etykę i moralność nie raz zostaje w ludziach zachwiana.

Dużo uwagi na gruncie personalistycznym poświęca Wojciech Słomski osobie Emmanuela Mouniera. W oparciu o analizę prac poświęconych temu francuskiemu personaliście można stwierdzić, że Wojciech Słomski nie we wszystkich jego poglądach się zgadza, nie oznacza to jednak, że profesor w całości odrzuca dorobek naukowy Mouniera.

W opinii profesora Wojciecha Słomskiego przed współczesnym człowiekiem otwiera się cały wachlarz nowych możliwości, o których nasi przodkowie jeszcze nawet kilkadziesiąt lat temu nie mogli nawet marzyć.

Okazuje się, że określone wydarzenia historyczne spowodowały, że nie tylko człowiek stał się głównym aktorem na filozoficznej scenie, ale poprzez zainteresowanie jego osobą przyczynił się do powstania nauki określanej mianem personalizmu.

Jak pisze w swoich pracach profesor Słomski jeszcze w czasach oświecenia pozycja człowieka była z góry określona, a działo się tak ze względu na drabinę społeczną jaka wówczas obowiązywała. Sens ludzkiej egzystencji przez całe wieki określała tradycja, wiara i religia. Nie trudno zauważyć, że XX wieki oraz czasy teraźniejsze spowodowały, że ludzie odchodzą od wiary, a religia nie zajmuje w ich życiu już tak ważnego miejsca, o ile w ogóle jakieś miejsce zajmuje.

Personalizacja osoby ludzkiej odbywa się poprzez połączenie ducha i materii. Prace profesora, zwłaszcza te, które koncentrują się na tematach etycznych czy religijnych starają się naprowadzić dzisiejsze społeczeństwo na drogę personalizmu.

Dzięki wydarzeniom XX stulecia człowiek zmienił podejście do rozumu i racjonalizmu. Jak pisze profesor stało się to dzięki tragizmowi jaki pojawił się w związku z zagładą Żydów, za którą odpowiedzialna była ideologia oparta na przesłankach racjonalistycznych. W związku z tym zaczęły pojawiać się wątpliwości w odniesieniu do rozumu, który miał być podstawą do odróżniania dobra i zła. Dlatego zgodnie z opinią profesora zadaniem filozofii i filozofów jest przestrzeganie, aby ludzie nie popadali z jednej skrajności w drugą. Nie jest zdrowe ani normalne pokładać całkowite zaufania czy to w wierze, czy w przesłankach opartych na rozumie.

Rozwiązaniem tych dylematów miał być personalizm, który miał łączyć w sobie rozum i wiarę, ducha i materię oraz stanowić odpowiedź dla ludzi wierzących i niewierzących. Jak twierdził Mounier personalizm nie miał być systemem filozoficznym, ale miał stać się swoistym ruchem ideologicznym, nowym światopoglądem.

Patrząc na publikacje profesora można powiedzieć, że w jakiej mierze wpisuje się on w schemat tego ruchu intelektualnego, zachęcając nas do zastanowienia nad sprawami, które stanowią istotny problem ostatnich lat.

Mowa w tym miejscu o aborcji, łamaniu praw człowieka, globalizacji, tolerancji, molestowaniu czy wreszcie o etyce w biznesie i moralności w polityce. Personalizm broni się bowiem przed materialną zachłannością, czego całkowitym zaprzeczeniem jest współczesne społeczeństwo. Można w tym miejscu zaznaczyć, że ideologia personalistyczna skłania się do światopoglądu etycznego. W swoich pracach, co niewątpliwie należy zapisać na konto osiągnięć profesora, nakłania ten ostatni do ukierunkowywania człowieka tak, aby żył w zgodzie ze swoim sumieniem, co w konse-

kwencji naprawi wizerunek współczesnego świata i sprawi, że ludzie w pełni staną się istotami ludzkimi.

W swoich pracach duży nacisk kładzie profesor na sprawę wolności, konsekwentnie odróżniając ją od samowoli i anarchii. Wolność dla Wojciecha Ślomskiego jest tak ważna, ponieważ w niej przejawia się twórcza natura człowieka. Jak pisze *„poprzez czyn twórczy osoba wyraża siebie samą i w ten sposób spełnia swą wolność. Z im większą wolnością spełniany jest pewien akt, czyli im bardziej określa go sama osoba, a nie jej związki z sytuacjami i poszczególnymi przeżyciami, tym dłużej ten akt trwa i przenika całość duchowe życia osoby. Życiem człowieka nie może rządzić lęk ani autorytarny przymus. Jeśli cokolwiek ma w życiu (świecie) wartość, może urzeczywistnić się jedynie dzięki wolności.”*

W wielu pracach można zauważyć jak bardzo Wojciech Ślomski podkreśla znaczenie wolności nie tylko z punktu widzenia jednostki, ale także narodu. Dzieje się tak ponieważ w opinii autora jest ona znaczącym elementem ideologii personalistycznej, której przedstawicielem można śmiało nazwać Wojciecha Ślomskiego. Nie tylko profesor Wojciech Ślomski szeroko rozpisuje się na temat wolności. Robił to także Jan Paweł II, znakomity personalista, na pracach którego opiera swoje poglądy także profesor Ślomski.

Dlatego też jako konkluzję warto w tym miejscu posłużyć się myślą, jak wyszła spod ręki papieża – Jana Pawła II:

„Wolność jest miarą godności i wielkości człowieka. Życie w warunkach wolności, do której dążą jednostki i narody, jest wielką szansą rozwoju duchowego człowieka i moralnego ożywienia narodów. Podstawowy problem, jaki dzisiaj musimy podjąć, to problem odpowiedzialnego korzystania z wolności, zarówno w jej wymiarze osobistym, jak i społecznym. Musimy zatem uczynić przedmiotem naszej refleksji kwestię moralnej struktury wolności, która stanowi wewnętrzną architekturę kultury wolności.

Wolność nie jest po prostu brakiem tyrańskiej władzy i ucisku, nie oznacza też swobody czynienia wszystkiego, na co się ma ochotę. Wolność ma swoją

wewnętrzna «logika», która ją określa i uszlachetnia: jest podporządkowana prawdzie i urzeczywistnia się w poszukiwaniu i w czynieniu prawdy. Ode-rwana od prawdy o człowieku, wolność wyradza się w życiu indywidualnym w samowolę, a w życiu politycznym w przemoc silniejszego i w arogancję władzy. Dlatego odniesienie do prawdy o człowieku – prawdy powszechnie poznawalnej poprzez prawo moralne, wpisane w serce każdego z nas – nie jest bynajmniej ograniczeniem wolności ani zagrożeniem dla niej, ale w rzeczywistości gwarantuje przyszłość wolności.” [Jan Paweł II, 2005]

- [1] Jan Paweł II, *Od praw osoby ludzkiej do praw narodów*”, Personalizm. Prawda, Dobro, Piękno, 8/2005
- [2] Słomski, W. 1998. *Kobieta w kręgu chrześcijańskiej kultury religijnej*, Warszawa.
- [3] Słomski, W. 1999. *Problemy moralne etyki seksualnej*, Warszawa.
- [4] Słomski, W. 2000. *Personalistyczna wizja wolności*, Warszawa.
- [5] Słomski, W. 2001. *Filozofia – sztuka myślenia*, Warszawa.
- [6] Słomski, W. 2001. *Trzy Światy. Szkice o filozofii Karla Rajmunda Poppera*, Warszawa.
- [7] Słomski, W. 2001. *W kręgu filozofii Alfreda Tarskiego*, Warszawa.
- [8] Słomski, W. 2001. *W stronę człowieka*, Warszawa.
- [9] Słomski, W. 2002. *Szkice o filozofii polskiej XX wieku*, Warszawa.
- [10] Słomski, W. 2003. *Pozytywizm – Nepozytywizm. Błędy, trudności, niekonsekwencje*, Warszawa.
- [11] Słomski, W. 2004. *In a search for quantum theory of mind*, London 2004.
- [12] Słomski, W. 2006. *Úvod do filozofie Emanuela Mouniera*, Prešov.
- [13] Słomski, W. 2007. *Bioetyka*, Warszawa.
- [14] Słomski, W. 2007. *Człowiek u progu XXI wieku – dramat wyborów etycznych*, in: Parerga 4.
- [15] Słomski, W. 2007. *Etyka*, Warszawa.
- [16] Słomski, W. 2007. *W kręgu filozofii polskiej XX wieku*, Warszawa.
- [17] Słomski, W. 2009. *Człowiek wśród dylematów i wyzwań etycznych współczesności*, Warszawa.
- [18] Słomski, W. 2009. *Philosophical attempts*, Hannover.
- [19] Сломский В. 2006. *Историко-Философское Эссе*, Минск.

Kiyokazu Nakatomi

Ewolucja czy nie-ewolucja?

Obaj nosili imię Henryk i obaj byli wybitnymi intelektualistami XX wieku – Bergson filozofem a Fabre biologiem i przyrodnikiem. W ostatnich latach życia Fabre’a, Bergson wielokrotnie wyrażał wobec niego szacunek i podziw, wspierał również ruch celebrujący jego dokonania. Sprawilo to biologowi wielką radość. Obaj intelektualiści mieli okazję się poznać, niestety jednak, nie doszło między nimi do konfrontacji teorii naukowych. Bergson przyjął teorię Fabre’a w kontekście sformułowanego przez siebie intuicjonizmu i sklasyfikował jako ‘twórczą ewolucję’. To od Fabre’a Bergson nauczył się, że pszczoły, mrówki i inne skrzydlate owady posiadają niezależny byt i są wyposażone w instynkt i na tej podstawie wyodrębnił nową grupę. Przy okazji formułowania swej teorii Bergson odnosi się do dokonań Fabre’a, chwalać je. W swej celebracji Fabre’a, Bergson miał poparcie innych wielkich tego czasu – zaliczali się do nich Henri Poincaré, jeden z najświetniejszych matematyków czasów nowożytnych, Edmond Rostand, poeta i dramaturg południowej Francji a zarazem członek Académie Française, Romain Rolland, który odebrał nagrodę Nobla z literatury w 1915r i wreszcie Maurice Maeterlinck, który odebrał nagrodę Nobla z literatury w roku 1911. Już wtedy Bergson swoją teorią o twórczej ewolucji z 1907 roku wzbudził sensację w całej Europie. Czy Fabre, którego metodą naukową była obserwacja i doświadczenie znał wówczas teorię

Bergsona i po prostu ją rozwinął i zinterpretował, tego nie wiemy. Wiemy natomiast, że objawił się Fabre jako zdecydowany krytyk teorii Darwina. Z dzieł Fabre'a nie wynika, jakoby jego teorie były interpretacją Bergsona, czy zaprzeczeniem Bergsona. Potwierdził to również uczeń Fabre'a Dr. G. V. Legros, który stwierdził, że szanujący Bergsona Fabre nie miał powodu z nim polemizować, co więcej, dla idącego ścieżką anty-ewolucji Fabra, teoria *L' évolution créatrice* nie była do powzięcia. Tu jednak sytuacja nieco się komplikuje. Fabre odrzucił teorię ewolucji Darwina, nie odrzucił jednak przechodzenia zmian przez organizmy żywe oraz różnicowania się i adaptacji roślin. Z jednej strony ostro krytykował teorię Darwina, z drugiej dostarczał materiałów ją popierających, sytuacja jest niejednoznaczna. Koronnym argumentem Fabre'a był zarzut, że na podstawie tak niewielkiego materiału badawczego, tzn. eksperymentów i obserwacji, wysnuć tak ogólnej, 'filozoficznej' teorii jest daleko posuniętą przesadą. Z drugiej strony Bergson zaproponował 'twórczą ewolucję' jako wielką kosmiczną teorię ewolucji. W tej pracy, poprzez analizę teorii twórczej ewolucji Bergsona i nie-ewolucji Fabre'a, chciałbym otworzyć nowy horyzont filozofii i biologii.

Ewolucja Bergsona

Propozycja teorii stale rozszerzającego się wszechświata

Dlaczego stale rozprawiamy o wszechświecie jako o całości? We wszechświecie istnieje wiele układów słonecznych, a prawdopodobnie niektóre z nich są podobne do naszego. Tylko czy jest właściwym rozciąganie praw fizyki, obmyślonej tu, na Ziemi, do światów od naszego niezależnych, których nigdy nie było dane nam dotknąć? Któż potrafi udowodnić i obronić tezę powstałe z zastosowania naszej fizyki do tych odległych przestrzeni? Zatem czy takie zastosowanie ma jakiegokolwiek znaczenie? Ponieważ wszechświat nie jest skończoną całością, jest w nieustannym procesie tworzenia. Nieskończenie się rozszerza tworząc coraz to nowe światy[Bergson, 1969: 242].

Jeszcze na początku XX. wieku Droga Mleczna była uważana za cały wszechświat. Wkrótce Emmanuel Kant przepowiedział istnienie galaktyk, a Herschel rozpoczął badania galaktyki Andromedy, ale pierwsze potwierdzenie istnienia galaktyk, poparte obserwacją i wywodem teoretycznym dał Edwin Hubble. Rezultaty swoich dociekań umieścił w pracy 'Świat mgławic' (The realm of nebulae) [Hubble, 1936], w której także zamieścił twierdzenie o tym, iż im galaktyka odleglejsza, tym szybciej się oddala. Zjawisko to zwane jest 'przesunięciem ku czerwieni' – światło galaktyk oddalających się od Ziemi zmienia kolor na czerwony (fale długie). Dzieje się tak dlatego, że wraz z oddalaniem się galaktyki, powiększa się przestrzeń między Ziemią a tą galaktyką, a co za tym idzie, wydłuża się i fala. Wyłączywszy galaktykę Andromedy, która jest najbliżej Drogi Mlecznej, ogromną większość galaktyk oddala się od Ziemi z prędkością równą mniej więcej połowie prędkości światła. Dzieje się to od czasu Wielkiego Wybuchu, który nastąpił 13,7 mln lat temu. Można to sobie wyobrazić cofając się w czasie do momentu, w którym świat był nieskończenie małym (szczególnym) punktem. Hubble nazwał to zjawisko teorią o rozszerzaniu się wszechświata, która stała się punktem wyjścia teorii wielkiego wybuchu.

Teorie Hubble'a były poprzedzone przez publikację 'Ewolucji twórczej' Bergsona, która zawierała, jak wspomniano powyżej, koncepcję rozszerzania się wszechświata. Cóż umożliwia więc tę ekspansję? Wg. Bergsona jest to czyste trwanie świadomości, którą wyjaśnił w swym dziele 'Czas i wolna wola'. Owo trwanie to niezdefiniowana, wolna świadomość. W innym dziele, 'Substancja i pamięć' odnajdujemy definicję czystego trwania jako przepływu pamięci i rzeczywistości. Egzystencja jest przepływem życia, przepływem energii, która przekracza ludzką, subiektywną świadomość. Ów przepływ życia to strumień płynący przez całość stworzenia, w filozofii wschodniej zwany jest 'drogą', 'wielkością', 'jednością', a także 'nicością' [Nakatomi, 2002]. W starożytnych Indiach zwana jest 'prana', Einstein nazywał ją pierwotną siłą twórczą, co więcej, stwierdził, że 'élan vital'

Bergsona i indyjska 'prana' to dwie nazwy tego samego zjawiska. Nieustający i ogarniający całość stworzenia strumień życia...

Niś łącząca Słońce z resztą kosmosu jest z pewnością nieskończenie cienka. 'I podążając nawet wzdłuż tak cienkiej nici ku nawet najbardziej mikroskopijnej części naszego świata, pojmiemy trwanie całego kosmosu.' [Hermanns, 10-11]

Energia podtrzymująca trwanie wszechświata i jego ekspansję nie zawsze jest obserwowalna. Według Bergsona, energia ta (włączywszy nieznaną energię) podlega prawu zachowania energii jedynie w układzie słonecznym i niewielkiej części wszechświata [Hermanns, 242-245]. Współczesna fizyka stoi na stanowisku, że ciemna energia umożliwia ekspansję wszechświata, więc teoria Bergsona, jako zawierająca w sobie ciemną energię, okazuje się być aktualna. Innymi słowy, jeśli ciemna energia wypełniająca wszechświat byłaby naukowo udowodnioną przyczyną jego trwania i rozszerzania się, wówczas mielibyśmy realną szansę na zrozumienie energii wszechświata. Można powiedzieć zatem, że koncepcja trwania wszechświata Bergsona wyprzedziła dokonania współczesnej fizyki.

O ciemnej energii wspierającej trwanie i ewolucję wszechświata wspominał również Hubble w 'Świecie mgławic' (The realm of nebulae) używając nawet słowa 'ewolucja' (evolution). Odkrywszy wiele galaktyk, Hubble ogłosił, że galaktyki eliptyczne ewoluują ku galaktykom o kształcie wirowym zwykłym lub wirowym cylindrycznym [Hubble, 1936: 45-46]. W w/w dziele Hubble'a na nazwisko Bergsona się nie natykamy, jednakże da się dostrzec jego wpływ na zdobywające popularność pod koniec XIX w. idee ewolucyjne. Sam Hubble uważał łączenie wiedzy astronomicznej i idei filozoficznych za istotne, podał nawet przykład koncepcji Kanta o wyspowym wszechświecie jako przepowiednię dokonań naukowych. Znajomość rozprawy Kanta dowodzi ścisłego powiązania filozofii z astronomią w jego świadomości. Podczas pobytu na uniwersytecie w Chicago, studiował zarówno astronomię i matematykę, jak i filozofię, dzięki czemu wykształcił w

sobie szerokość spojrzenia. Nie da się potwierdzić, czy znane mu były idee Bergsona, bez wątplenia nie były mu obce koncepcje Darwina i Spencera. Już chociażby dlatego, że słowo 'ewolucja' było używane w jego pracach. W każdym bądź razie, nie budzi wątpliwości, iż teoria Bergsona o rozszerzającym się wszechświecie poprzedziła dokonania współczesnej fizyki i przygotowała grunt pod teorię wielkiego wybuchu. Jednakże znacznie donioślejszym wymiarem teorii ewolucji Bergsona jest wyjaśnienie rozwoju organizmów żywych.

Teoria ewolucji organizmów żywych

Organizmy żywe różnicowały się na skutek zarówno płynącej przez nie energii życiowej (élan), jak i impulsów przystosowawczych. Z czasem potomkowie élan doczekali się form materialnych, czyli ciał. Tak więc umożliwiła to élan.

Zatem przebywszy tę długą i okrężną drogę wracamy do punktu wyjścia. Mamy tu do czynienia z podstawową koncepcją życia. A to, co do zasady, polega na przekazie embrionów z dojrzałego organizmu do organizmu kolejnej generacji. W ten sposób dojrzały organizm tworzy więź z kolejną generacją, ...a idąc dalej powstaje w ten sposób układ ewolucyjny, który podtrzymując kontynuację, jest jednocześnie głównym czynnikiem różnicowania się gatunków. Przynajmniej w wymiarze dziedziczności, akumulacji i produkcji zróżnicowanego nasienia jest tym czynnikiem [Newton, 2007: 32].

To nieustający, wartki strumień życia (élan) powodujący różnicowanie się organizmów i stale wzbogacający materiał genetyczny (mutacja). Według współczesnej biologii, ilość organizmów gwałtownie się zwiększyła 540,000,000 lat temu. Pojawiły i ukształtowały się wtedy wszystkie znane nam dzisiaj gatunki zwierząt. Okres ten został nazwany 'eksplozją kambryską'. Ilość typów organizmów nagle wzrosła z 3 do 38. Nawet Darwin nie wiedział, jak zaadoptować to zjawisko do procesu ewolucyjnego jakim on go rozumiał [Newton, 2007: 32]. Współczesna biologia także wciąż nie

znalazła wyczerpującego wyjaśnienia eksplozji kambryjskiej. Istnieją hipotezy o ziemi-śnieżce (zlodowacenie prekambryjskie) i o wykształceniu się oczu by podnieść zdolność polowania, brak jednak potwierdzeń tych hipotez [Newton 2007: 54]. Według emerytowanego profesora Uniwersytetu w Kioto, Takashi Miyata, gwałtowne zmiany genetyczne na wielką skalę pojawiły się w historii 3 razy⁽¹³⁾. Po raz pierwszy gdy pojawiły się w przyrodzie organizmy o komórkach eukariotycznych (posiadających jądro komórkowe) – mieliśmy wtedy do czynienia z gwałtownym rozprzestrzenieniem organizmów o eukariotycznym materiale genetycznym (czas tej zmiany nie jest znany). Po raz drugi, wraz z pojawieniem się i rozprzestrzenieniem organizmów wielokomórkowych. Miało to miejsce 900-1000 mld lat temu. I wreszcie po raz trzeci wraz wyodrębnieniem się i rozprzestrzenieniem kręgowców, wykształceniem przez nich różnych form i organów. Miało to miejsce 500-40 mld lat temu. Ten trzeci raz zyskał miano ‘eksplozji kambryjskiej’. Współczesna biologia również wskazuje na rewolucyjną zmianę genetyczną (DNA, RNA), nie potrafi jednak wyjaśnić jej przyczyn. Czyni to natomiast Bergson tworząc pojęcie ‘pierwotnego impulsu’ (‘élan originel’), który jest, wg. Bergsona, bezpośrednią przyczyną pojawienia się tych organizmów. Krótko mówiąc, to impulsy na poziomie genetycznym umożliwiły niebywałą aktywność i lawinowe rozmnożenie genów. Eksplozja ta, mająca miejsce na w różnych stopniach i na różnych poziomach spowodowała zmiany genetyczne, różnicowanie się organizmów, powstanie nowych gatunków i organów. Aż do okresu kambryjskiego istniały jedynie bakterie, wiciowe i gąbczaste. Wraz z eksplozją pojawiło się nagle 38 nowych grup. Doprawdy koncepcja Bergsona ‘pierwotnego impulsu’ powinna zainteresować dzisiejszych biologów.

Co więcej, przy pomocy tej koncepcji, Bergson podejmuje się wyjaśnienia tajemnicy tego niewiarygodnie skomplikowanego, a zarazem prostego organu jakim jest ludzkie oko. Błyskawicznie i bezbłędnie ustawiająca ostrość soczewka, regulująca dopływ światła tęczówka, pełniąca rolę podobną do filmu w aparacie fotograficznym siatkówka, etc – Darwin uznał,

że ludzkie oko jest zbyt złożone, by mogło powstać w skutek selekcji naturalnej. Raczej wyłoniło się stosunkowo gwałtownie w historii ewolucji [Newton, 2005: 38]. W 1907 roku w 'Ewolucji twórczej' Bergson zwrócił uwagę na niezwykłość oka ludzkiego i stwierdził, że ani celowościowo (teleologicznie) ani mechanicznie jego powstania wytłumaczyć się nie da – przyczyną może być jedynie 'pierwotny impuls' [Newton, 2005: 88-98]. To brzmi niemalże jak przepowiednia – bo choć upłynęło od tego czasu ponad 100 lat, teoria Bergsona nie postarzała się ani trochę.

Nie ulega wątpliwości, że życie w swej całości stale ulega przeobrażeniom. Dzieje się to poprzez różnicowanie i rozwój organizmów, które są medium, wehikułem życia. Podobne do siebie kilkadziesiąt milionów organizmów żyjąc w czasie i przestrzeni, poprzez kolejne powtarzające się cykle przenoszenia życia wnoszą coraz to nowe elementy do swojej jakości osiągając w ten sposób dojrzałą formę. Przypomina to przygotowywanie książki – każdy cykl dopisuje kolejną jej stronę, proces powtarzany tysiące razy daje w rezultacie formę dojrzałą, czyli materiał gotowy do druku. Jednakże pomiędzy następującymi dwoma modelami taka oto występuje różnica. Pierwszy to nawarstwiające się identyczne kopie; kolejny to sytuacja, w której każde odwzorowanie (nasienie) pochodzi z tej samej matrycy, lecz jako że każde nasienie pada na różniące się warunki czasoprzestrzenne, w inny sposób się rozwija. Dziedziczenie to nie tylko przekaz charakterystycznej formy, to także warunek zmiany tejże formy. Ten warunek jest niczym innym jak przetrwaniem [Newton, 2005: 232].

Powinniśmy jednak zwrócić uwagę na to, że Bergson nazywa tu ewolucję 'nieustającą zmianą'. Dziś słowo 'ewolucja' jest używane w znaczeniu 'ulepszenia', 'rozwoju', czy 'daleko idącej zmiany'. U Bergsona jednak wmieszany jest w to pojęcie kontekst wartości. Podobnie jak w przypadku 'postępu naukowego' mamy do czynienia z wynalazkami czy ulepszeniami; jest to pozytywne rozumienie tego pojęcia. Tylko czy w przypadku organizmów żywych produkcję nasion i rozmnażanie można nazwać ulepszeniem czy poprawą? Według Bergsona, ewolucja ma wymiar twórczy i nie

ma charakteru postępu liniowego (pozytywnego). Często wręcz można zaobserwować dreptanie w miejscu, zboczenie z dotychczasowej ścieżki czy nawet regres [Newton, 2005: 105].

Kiedy już mówimy o zboczeniu z dotychczasowej ścieżki, i wyginięciu, należy mieć na uwadze, że ilość gatunków, która wyginęła znacznie przekracza tę, która przetrwała. Według Simona Conway'a Morrisa obecnie żyje na Ziemi ok. 20 mln gatunków, wyginęło natomiast ok. 1 mld [Simon Conway Morris]. Jest też pewna ilość gatunków, które niebawem wyginą. Można zatem stwierdzić, że ewolucja, to nie to samo co postęp. To raczej, jak to ujął Bergson, 'przemiana'. 'Człowiek stale się przeobraża'. Również człowiek, poprzez procesy metaboliczne podlega nieustającym przeobrażeniom. Żołądek i jelita stale funkcjonują, gałka oczna i bębenek uszny nieustannie odbierają sygnały. Gdy ich praca zostaje zakłócona, staje się przyczyną choroby lub inwalidztwa. Zmianom podlega również gęstość krwi i rytm serca. Do pewnego stopnia zmienia się także DNA. Wykres DNA nie jest wiernym przedstawieniem struktury DNA, a jedynie łatwą do zrozumienia średnią. Zupełnie jak eksperyment w fizyce. Tak pojęta ewolucja przyjęta jest we współczesnej biologii [Newton, 2007: 44]. Jeśli nie zinterpretujemy tego w ten sposób, możemy uznać się za lepszych od Platona, Arystotelesa, Konfucjusza czy Buddy. Tyle, że nie jest to niestety możliwe. Właściwiej jest raczej uznać ewolucję za zmianę w sensie largo, raczej za ogólny kierunek, niż zmiany wewnątrz poszczególnych gatunków.

Co się dla nas liczy najbardziej, to system ogólny. Ponieważ nie interesuje nas sekwencja zmian wewnątrz poszczególnych gatunków, a po prostu namierzenie kierunku zmian. Co więcej, spośród kierunków zmiany, które stwierdzimy, nie wszystkie są dla nas równie interesujące. Nasze największe zainteresowanie wzbudza kierunek, w którym zmierza gatunek ludzki [Newton, 2007: 106].

Problemem nie jest zbadanie powiązań i zasad rządzących kształtowaniem się gatunków, a raczej relacji w jakiej rodzaj ludzki pozostaje w świecie zwierząt i roślin, a także jego pozycji. W ten sposób udałoby się wykla-

rować pozycję człowieka. Wskutek przepływu élan organizmy pierwotne podzieliły się na rośliny, zwierzęta, a te dalej się różnicowały dochodząc do poziomu człowieka, którego możliwości intelektualne są najwyższe spośród zwierząt. Są jednak obszary, do których inteligencji analitycznej nie da się zastosować. A mówiąc konkretnie, jest to instynkt. Podając przykład Fabre'a pszczoła, polując na pokarm dla swojej larwy, zdobyczy swojej nie zabija, a jedynie paraliżuje, po czym składa jaja. Scolia dubia atakująca larwy cetoniinae z żukowatych żądli dokładnie w miejsce centralnego układu nerwowego odpowiedzialnego za ruch. Polujący na świerszcza sphex żądli go w trzech miejscach: najpierw dolną część szyi, potem w tylną część przodomózgowia, w końcu w podbrzusze. Osa z kolei polująca na gąsiennicę zieloną, żądli ją w dziewięciu miejscach centralnego układu nerwowego, po czym kąsa ją w głowę nie zabijając jej. Ma więc świadomość tego czego chce – sparaliżować nie zabijając. Czy owady w tak wyrafinowany sposób paraliżujące swe ofiary posiadają wiedzę o układzie nerwowym? Czy uczyły się to robić? Niezupełnie. Wiedza o budowie ofiar nie jest dziedziczona, a szkoły w świecie owadów przecież nie istnieją. Jeśli patrzeć na to z punktu widzenia wiedzy, to jest to poziom entologa i fizjologa. Pszczoły nie uczą się struktury swoich ofiar - organicznie, instynktownie wiedzą co robić. Bergson interpretuje to zachowanie jako empatię.

Kluczowym zmysłem, którym jest tu intuicja, to w przypadku Sphexa i gąsiennicy zielonej wiedza rodząca się w przypadku kontaktu obu. W tym czasie Sphex i gąsiennica zielona są nie tyle dwoma organizmami, co dwoma aktywnymi częściami jednego procesu. Poprzez intuicję wzajemne połączenie uzyskuje realną, konkretną formę [Newton, 2007: 175].

Można powiedzieć, że pszczoły, ze swoją znajomością stosunkowo skomplikowanej metody paraliżowania nerwowego centrum ruchu gąsiennicy zielonej, przewyższają ludzkie zdolności poznania naukowego. Tak więc filozofii przypada rola wyjaśnienia tego fenomenu. A oto jak podszedł do tego Bergson:

'Ewolucja stawonogów prowadzi poprzez owady aż do błonoskrzydłych, szczytem ewolucji kręgowców natomiast jest człowiek. Jeśli zatem w świecie owadów, poza błonoskrzydłymi, intuicja nie występuje, ewolucja zwierząt, wyłączwszy wycofanie do świata roślin, postępowała dwoma ścieżkami. Pierwsza to droga intuicji, druga – intelektu. Paraliż roślin, instykt, wiedza jako, że potrzebne jako wspólny dla roślin i zwierząt impuls życiowy, wykształciły jednocześnie 3 elementy. Elementy te pojawiły się i rozwinęły w zupełnie niewyobrażalnych formach, przy czym ich wzrost to nic innego jak materializacja tychże form i ich dalszy podział. *Życie roślinne, życie z instynktem czy wiedzą, jak dotąd uważano za Arystotelesem, było procesem o 3 stadiach. To był wielki błąd, który często wypaczał filozofię natury. A konkretnie, gdy jakaś forma życia osiągnie pokaźne rozmiary, dzieli się i 'rozchodzi się' w 3 kierunkach.* Różnice pomiędzy częściami nie są znaczne. Mówiąc ogólniej, różnice na tym etapie są praktycznie niewidoczne, bo to nie różnice formy, tylko treści' [Newton, 2007: 135-136].

Można powiedzieć, że to twierdzenie znajduje odbicie w teorii instynktu Fabre'a. Fabre nie jest tu wspomniany z nazwiska, ale z twierdzenia o wyższości instynktu nad intelektem. Bergson nauczył się tej koncepcji od Fabre'a, po czym przedstawił i skonkludował ją ze swojego punktu widzenia. Stwierdził on, iż jako że faktu wyższości instynktu nad intelektem nie da się stwierdzić naukowo, leży on w sferze filozofii. Jak dotąd, życie roślinne, instykt i zdolność myślenia i wnioskowania to były 3 stadia będące kryterium postępu ewolucyjnego. Ludzka zdolność rozumowania stoi oczywiście najwyżej, instykt i życie roślinne są wobec niej podrzędne. Badania Fabre'a dały szansę na zmianę tego sposobu myślenia. Według nich, intelekt postawiony naprzeciw instynktu, przegrywa. Dlatego też Bergson, nadał instynktowi błonoskrzydłych niezależną pozycję, poza wspomnianą triadą. W ten sposób ewolucyjna linia rozwoju została rozerwana na 3 odrębne formy organizmów. Błędne myślenie zakorzenione w nauce od czasów Arystotelesa zostało obalone przez nową teorię. Około 1900 roku teoria ewolucji zdobyła ogromną popularność wskutek czego koła nauko-

we zaczęły dystansować się od Fabre'a. Bergson jednak nie poszedł tym tropem i dokonania Fabre'a uznał i przyjął. Czym zatem jest owa teoria nie-ewolucji Fabre'a, która wywarła taki wpływ na Bergsona? Zastanówmy się w następnym podrozdziale.

Nie-ewolucja Fabre'a

Bergson zaproponował wspaniałą teorię powstania świata, Fabre natomiast nauczał drogi uważnej obserwacji i eksperymentowania, ale nie stworzył porywającej teorii podobnej do ewolucji wg. Darwina. Prace Fabre'a nietrudno zrozumieć na poziomie abstrakcyjnym, nie tworzą one jednak zwartego systemu. Jego metoda polegała na prezentacji najpierw danego gatunku – żuka, pszczoły czy pająka, po czym różnego rodzaju opinii, przemyśleń czy dostrzeżonych związków. Przypomina to trochę 'Pensées' Pascala czy 'Eseje' Montaigne'a. —Ogólnie rzecz ujmując, Fabre był entomologiem, którego dokonaniem było nie tylko zebranie i sklasyfikowanie okazów różnych insektów (których zgromadził niezliczone ilości), ale także pilna obserwacja ich życia i eksperymenty. Fabre należy uznać za pioniera w dziedzinie badań psychologii ruchu i postępowania insektów. Zresztą nie zajmował się jedynie insektami, bo także i jaskólkami, wróblami, kotami, również roślinami tworząc ich ilustrowany album, w końcu jest autorem podręcznika nauk naturalnych dla szkół. Prowadził również działalność na polu teoretycznym wyrażając poglądy dotyczące teorii życia, co pozwala go zakwalifikować jako myśliciela i filozofa organizmów żywych. Jego rozmyślenia obejmują stanowiącą pokarm owadów trawę, drzewa i inne rośliny, będącą ich schronieniem ziemię, odżywiający się nimi stworzenia, aż po klimat, atmosferę, nasłonecznienie i naturę jako całość co pozwoliło mu stworzyć żywą, wspaniałą filozofię. Nie stworzył co prawda systemu filozoficznego podobnie jak Pascal czy Nietzsche, lecz wyłożył cenną wiedzę powstałą w wyniku jego badań i doświadczenia pedagogicznego nauczyciela szkół podstawowych. Jego zwyczajna praca badawcza polegała na przyglądaniu się światu i rozpatrywanie powiązań pomiędzy różnymi

jego elementami. Jego wnioski z tym związane, a zwłaszcza harmonijnego współzycia natury jako całości i kosmosu, stawiają go w pozycji pioniera badań nad ekosystemem. Zastanówmy się zatem z czym w teorii Darwina nie zgadzał się Fabre.

Atak na teorię ewolucji.

Większość swojego długiego życia (żył 91 lat) Fabre spędził na obserwacji i eksperymentowaniu z organizmami żywymi. Precyzyjność badań i ich wielość nie mając sobie równych stanowią bez wątpienia skarb ludzkości. Zwłaszcza prowadzone przez prawie 30 lat badania żuków stały się wizytówką Fabre'a. Żuki, które z własnych wydalin toczą kule aż do własnego gniazda, po czym składają jaja. Ten ich sposób funkcjonowania przez wiele lat pozostawał zagadką. Wyjaśniając tę zagadkę Fabre, postępując w swych badaniach odkrył skomplikowanie budowy żuków, a co za tym idzie, złożoność obyczajów. Według Fabre'a taka budowa owadów nie była wypadkiem procesu ewolucyjnego. Weźmy np. palce – żuki ich nie posiadają! Dlaczego? Oto jak na to pytanie odpowiadają ewolucjoniści:

'Żuki od początku, zgodnie z ewolucyjnymi zasadami kształtowania się ciała owadów, posiadały kończyny. Z czasem gdy okazało się, że raczej zawadzają niż pomagają, zostały stopniowo utracone. Po ich utraceniu, gdy okazało się, że łatwiej się bez nich poruszać i funkcjonować, żuki stanęły wyżej na drabinie ewolucyjnej wobec organizmów, które tego udogodnienia nie wykształciły. Żuki przekazały tę nową cechę genetyczną swojemu potomstwu itd., co stało się odtąd trwałą cechą gatunku. W ten sposób nie posiadająca palców wcześniejsza generacja żuków ewoluowała w żuki bez palców.' [Fabre, 1-10].

Tę interpretację atakuje Fabre. Gatunek pokrewny żuka, *Geotrupidae* (fac.), kopie dziury w znacznie twardszym niż żuk gruncie. Ich kształt przypomina nieco znamiona po kamieniach wdeptanych ludzką stopą w glinę i są twarde jak cement. W takich zadaniach palce mogą się wydawać

jedynie przeszkodą. Jednak Geotrupidae(łac.) je posiadają. Dlaczego? Ewolucjonisci tłumaczą to tak:

‘Erazm Darwin (ojciec Karola) zaobserwował, jak Sphex upolował muchę mniej więcej swoich rozmiarów. Przy pomocy zuchwy, odgryzł jej najpierw głowę, potem brzuch. Wówczas strzępy skrzydeł muchy przykleiły się do okolicy piersiowej Sphex-a, co uniemożliwiło mu normalny lot. Owad, zdawszy sobie z tego sprawę, wyładował, by pozbyć się przeszkody. Według ewolucjonistów jest to dowód na umiejętność wnioskowania Sphex-a. Opinie te zaatakował Fabre. Według Fabre’a, nie mamy tu do czynienia z wnioskowaniem, a jedynie z podstawowym instynktem. Sphex wziął z muchy tylko to, co było potrzebne jego larwom, reszta była bezużyteczna. Z dozą ironii pisał Fabre: ‘Gdyby rangę człowieka obniżyć, a zwierzęt podnieść, udałoby się stworzyć sytuację kontaktową, w której mogłoby dojść do fuzji jednych i drugich. Tak wyglądała kiedyś pewna zapomniana uczona teoria, ale wygląda na to, że odżyła. Ah, te wzniosłe teorie naszych czasów, czy raczej patologiczne upodobanie do ich tworzenia... Szeroka wiedza i godna podziwu erudycja Erazma Darwina sugeruje uznawać podawane przez niego dowody dotyczące Sphex’a za niezbite, jednakże gdy poddane eksperymentom, wywołują śmiech.’

Z kolei Fabre atakuje tezę o ewolucji sprytu. Ewolucjoniści uznali, że giez jest dobrym tego przykładem, gdyż łapie przynęte poprzez twórcze użycie imitacji i bycie pasożytem osy. Fabre zdruzgotał tę teorię. Po pierwsze, gdy udający osę giez wtargnie do ich gniazda, zostanie natychmiast zaatakowana i wydalona. Osy bez problemu spostrzegają imitacje. Początkowo uważano, że gzy pasożytują w gniazdach os. Jednakże cierpliwe obserwacje poczynione przez Fabre’a pozwoliły udowodnić, że gzy ocierając się o odwłoki larw, wnoszą martwe zwłoki i śmieci. Innymi słowy, gzy na osach nie pasożytowały, a sprzątały im gniazdo. Tym samym teza o ewolucji sprytu została przez Fabre’a obalona

Za pomocą powyższych przykładów Fabre atakował teorię ewolucji. Wg Dr. Legros’a, ze wszystkich dokonań Fabre’a Darwin zdołał przeczytać

zaledwie ok. jednej dziesiątej. Kto wie jak rozwinęłaby się praca badawcza Darwina, gdyby przeczytał wszystkie dzieła Fabre'a? Nawet jednak te 10%, z którym się zapoznał, wzbudziło jego wątpliwości, co do własnej teorii⁽²⁸⁾. Tak silny był atak Fabre'a. Nie spowodował jednak odwrotu od teorii ewolucyjnej, ale ją wzbogacił i przyczynił się do jej rozwoju.

Wkład Fabre'a w teorię ewolucji.

Za pierwszy udział Fabre'a w teorii ewolucji było, jak wspomniałem wyżej, zaakceptowanie przez Bergsona w całości badań Fabre'a nad owadami i instynktem oraz ich zamieszczenie w *L' évolution créatrice*. Teoria nieewolucji Fabre'a przyczyniła się do powstania teorii ewolucji form żywych Bergsona. Obserwacje Fabre'a sięgnęły znacznie głębszych obszarów, niż konfrontacja pomiędzy ewolucjonistami i nie-ewolucjonistami.

A oto kolejny przykład dokonań Fabre'a, który można uznać za wkład w teorię ewolucji. Darwin z zainteresowaniem badał zmysł kierunku pszczoł (*Cerceris, Bembex*) w "*Souvenirs Entomologique 1*". W okresie prowadzenia tych badań korespondował z Fabrem przez ok. 2 lata. Pomimo, że byli rywalami, w głębi duszy darzyli się szacunkiem. W jednym ze swych listów do Fabre'a Darwin stwierdził: 'Gdybym chciał opisać wszystkie swoje przemyślenia dotyczące instynktu, musiałbym posłużyć się odkryciami, których ty dokonales'. Za przykłady tych odkryć można podać następujące. Owad piaszkowy (*Phrygane*) musi natychmiast uciekać by uniknąć ataku łupieżcy (chrząszcza pływakowatego) zrzucając skorupę i nurkując aż do dna bagna. Konieczność okazuje się być matką talentu. W grupie *Cérocome* chrząszcz oleicowaty ma rzadki zwyczaj odżywiania się mięsem zamiast miodu. Pająk labiryntowy (metepeira labyrinthea) buduje ścianę piaskową wokół gniazda, by uchronić potomstwo przed *Sphex'em*. Sam Fabre będąc ciekawym, czy powyższy owad ewoluuje, postanowił zbadać ten fenomen.

Bardzo aktualnym wkładem Fabre'a w teorię ewolucji jest jego sen o społeczeństwie przyszłości, które będzie potrafiło bezpośrednio użytkować energię słoneczną. Trujący pająk z Narbonne może żyć przez wiele

miesiący czerpiąc energię tylko z promieni słonecznych. Podobnie skorpion, przeżyje nie przyjmując wody ani pożywienia przez wiele miesięcy. Tu ujawnia się marzenie Fabre'a wizualizującego obfite, pokojowe społeczeństwo potrafiące używać bezpośrednio energii słonecznej. Jak ujął to Legros: 'Choć Fabre sprzeciwiał się teorii ewolucji, to jednak z punktu widzenia wartości, teoria ta jest zbieżna z jego własną. A konkretnie, idzie tu o postęp życia, który nie ustępuje, nie ulega przeciwnościom ani przeszkodom.

Poza spór o ewolucję.

Po przestudiowaniu teorii ewolucji Bergsona i teorii nie-ewolucji Fabre'a można stwierdzić, że teoria ewolucji przyjęła i zaadaptowała wiele dokonań nie-ewolucji. W ten sposób Fabre przyczynił się do rozkwitu teorii ewolucji. Jak wspomniałem wyżej, koncepcja ewolucji była pomieszana z elementami metafizyki i filozofii i nie miała tak spójnej bazy formalnej jak system fizyki. Zmierzając ku podsumowaniu, chciałbym podać pewien znany przykład.

Czy wybór płci potomstwa przy składaniu jaj przez pszczołę to ewolucja czy nie-ewolucja? Według obserwacji i doświadczeń Fabre'a pszczoła składa jaja samic w większym pomieszczeniu, a samców w mniejszym. W świecie ludzi wybór płci to z reguły wyrok niebios – do końca pozostaje tajemnicą, choć w końcowym okresie można 'podejrzeć' płęć potomka przy pomocy specjalistycznej aparatury. Bez niej nawet najwybitniejsi nie są w stanie rozszyfrować płci. Rozumiemy już, jak funkcjonują chromosomy X i Y. Nie potrafimy jednak wybrać płci potomstwa. Dlaczegoż więc z łatwością portafiają to pszczoły? Fabre podzielił ul pszczół i wydzielił w nim małe i duże pomieszczenia. Wkrótce, w małych pomieszczeniach zostały złożone jaja samców, a w dużych samic. Eksperyment ten, wielokrotnie powtarzany, zawsze dawał ten sam wynik. Fabre doszedł więc do przekonania, że pszczoły intencjonalnie dzielą urodzone potomstwo według płci. W jakim celu? Odpowiedzi udzielił pewien niemiecki pszczelarz, który stwierdził, że

pszczoła posiada narząd zwany torebką plemnikową, w której gromadzi plemniki, które ją zapłodniły. Przy użyciu tejże torebki pszczoła jest w stanie decydować o płci potomstwa. Zatem, taka zdolność decydowania o płci potomstwa to ewolucja czy nie-ewolucja? Moim zdaniem nie da się tego w ten sposób rozsądzić. Tak ewolucja jak i nie-ewolucja nie ogarniają całości organizmów żywych, a są jedynie próbami interpretacji procesów w nich zachodzących. Co więcej, oba modele są z punktu widzenia człowieka, brak im więc obiektywizmu. Zarówno ewolucja jak i nie-ewolucja to elementy tego samego obrębu interpretacji. Próba opisanego życia ogarniającego cały wszechświat i wymykającego się interpretacjom, skazane jest na ograniczoność. Konwencjonalna logika europejska oparta jest na prostej alternatywie – tak lub nie, A lub B, prawda lub fałsz. Tego rodzaju analiza stała się naczelną zasadą porządkującą świat nauki i badań. Historia filozofii ujawnia, że tego rodzaju rozumowanie okazało się być jedynym praktykowanym i poważnie brany pod uwagę. Poprzez tworzenie nazw, powołujemy do życia fenomeny. Nazwijmy to ewolucją i ona zaistnieje. Nazwijmy nie-ewolucją – zainstnieje i ona. Na ile jednak odzwierciedla to prawdę? Ponieważ takie rozumowanie nie ma zakorzenienia w rzeczywistości, a raczej przekracza tak rzeczywistość jak i nicłość, nazwałem tę logikę ‘nadmysłową nicością’. Pragnąłbym bardzo, by świat nauki zaakceptował takie rozumienie powyższego sporu.

Z tego punktu widzenia, jakież więc ma znaczenie dorobek Bergsona czy Fabre’a? W Japonii działalność Fabre’a była traktowana od początku jako zamiłowanie do insektów i hobbystyczna fascynacja żywym światem. Ojczyzna Fabre’a, Francja, nie obdarzyła jednak jego pracy uznaniem. Od czasów starożytnych, Japończycy wielbią insekty czy wiatr do tego stopnia, że wybudowali jednemu z gatunków świerszcza (jap. *suzumushi*) świątynie w Kioto (jap. *Suzumushi-dera*). Japończycy mienią się ‘rasą smaku’, która to tendencja nie jest podyktowana żadną filozofią czy teorią, a raczej ulotnym uczuciem czy inspiracją. Podobnie jest z insektami, które widziane są jako część wielkiej natury łączącej człowieka z roślinami, zwierzętami,

wodą, ziemią, powietrzem, temperaturą, klimatem, itd. Tak to ujmował również Fabre. Japończyków fascynacją insektami to szacunek i świadomość wspólnoty z wielkim strumieniem życia, czy zwanym za Bergsonem 'elan vital', czy Chińczykami 'jednością' lub 'nicością' bądź też za Hindusami 'prana'. To impuls (*élan*) przekraczający uczucie. To zjednoczenie z życiem, co jest jednocześnie podwaliną intuicji. Ten sposób pojmowania jest obcy filozofii europejskiej, nigdy nie został *expressis verbis* wyrażony. To na miłości do życia, zbieżna z Fabre'a intuicja życia, opiera się nadzwyczajna siła intuicji Japończyków. Szacunek dla Fabre'a zatem, nie bierze się z jakości jego wiedzy o owadach, a z bijącej z jego pracy 'intuicji życia', która jest filozofią zmaterializowaną przez Bergsona. Owa intuicja życia może stać się pomostem ponad Francją, łączącym myśl Europy z filozofią Wschodu. Intuicja życia ma potencjał otwarcia nowego horyzontu i poprowadzenia świata nauki ku wolnej syntezie europejskiej i azjatyckiej filozofii.

- [1] Bergson, H. 1969. *L'Évolution créatrice*, PUF.
- [2] Fabre, J.-H. *Souvenirs Entomologiques*, édition définitive illustrée, Paris Librairie Delagrave.
- [3] Hermanns, W. *Einstein and the Poet- In Search of the Cosmic Man*, Branden Press, Massachusetts.
- [4] Hubble, E. 1936. *The Realm of the Nebulae*, Yale University Press.
- [5] Nakatomi, K. 2002. *Nothingness and Love*, Hokuju Company, Tokyo.
- [6] *Newton*, Newton Press (Japanese), Tokyo, May 2007.
- [7] *Newton*, Newton Press, Tokyo, December 2007.
- [8] *Newton*, Newton Press, Tokyo, November 2005.

Anna Wawrzonkiewicz-Słomska

Człowiek w świetle Soboru Watykańskiego w ujęciu profesora Henryka Pilusia

Jak pisze profesor Henryk Piliś godność ludzka od wielu stuleci stanowi jeden z głównych tematów, którymi interesuje się Kościół, dlatego też kwestia ta znalazła się w orbicie zainteresowań Henryka Pilusia. Swoje spostrzeżenia w tej sprawie opiera profesor o dokumenty i pisma teologiczne Soboru Watykańskiego II, które zdaniem profesora wyznaczają kierunek dla współczesnego Kościoła katolickiego. W tym miejscu zaznacza profesor rzecz znamienita, a mianowicie fakt, że Sobór nie wyodrębnił godności ludzkiej z wielu innych poruszanych spraw. Okazuje się bowiem, że zagadnienie to zostało wpisane w kontekst innych problemów jakie poruszane były podczas obrad. Dzięki dogłębnej analizie dokumentów soborowych, jaka stała się udziałem profesora, zauważa on, że człowiek jest tematem prawie każdego z dokumentów. Zdaniem profesora fakt, że nie powstał żaden osobny dokument poświęcony temu problemowi może świadczyć tylko o tym, że „(...) *godność osoby ludzkiej i jej zagrożenia w świecie współczesnym była dla nich na tyle oczywista, iż nie wymagały osobnego dokumentu.*” [Piliś, 1999: 5]

Jak zauważa Henryk Piliś jest to wyjątkowy stan rzeczy, który zmusza do uaktualnienia spojrzenia na antropologię człowieka w odniesieniu do współczesnego chrześcijaństwa. Profesor ma na myśli kwestie, które w

znaczący sposób wpłynęły na ludzkość, zwłaszcza po roku 1989, na wydarzenia jakie wstrząsnęły Europą i Azją, jak również na nowe wyzwania przed, którymi stoi społeczeństwo i Kościół katolicki na progu XXI stulecia [Piluś, 1999: 5].

W opinii Karola Wojtyły wizja soborowa człowieka żyjącego we współczesnym świecie wynika z samego charakteru Soboru oraz jego duszpasterskiej istoty [Wojtyła, 1972: 11-14]

Słowa Karola Wojtyły zostały tutaj rozwinięte przez profesora Henryka Pilusia, który opiniuje, że zadaniem Soboru jest uwypuklenie tych prawd, które mają doniosłe znaczenie ze względu na podstawowe drogi życiowe chrześcijan, co oznacza ukazanie ich współczesnego sensu. Zdaniem Henryka Pilusia Sobór stara się pokazać człowieka od jego dynamicznej strony. Jak pisze profesor *„dynamizm ten przejawia się w trzech płaszczyznach: w ekspansji człowieka do opanowania świata zewnętrznego, w dążeniu do poznania i miłowania prawdy i dobra oraz w sięganiu do rzeczywistości niewidzialnej, transcendentalnej, po kontemplacje pojmowania tajemnic planów boskich. (...) Oczywiście zdajemy sobie sprawę, że żadna z dotychczasowych antropologii filozoficznych nie była w stanie do końca rozwiązać w sposób zadowalający wszystkich problemów dotyczących bytu ludzkiego”* [Piluś, 1999: 6].

Zgodnie z wizją Soboru watykańskiego II człowiek jest osobą, podmiotem, który swoje istnienie zawdzięcza niematerialnej i nieśmiertelnej duszy. To dzięki duszy człowiek otrzymuje swoje istnienie, które jest jednością składającą się z ciała i duszy właśnie. Zgodnie z dokumentami soborowymi człowiek *„stanowiący jedność ciała i duszy skupia w sobie dzięki swojej cielesnej naturze elementy świata materialnego tak, że przez niego osiągają one swego szczytu i wznosząc głos w dobrowolnym chwaleniu Stwórcy. Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać na ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku”* [KDK, 14]

Profesor odnosi się do powyższego wyrażając, zdanie, że Sobór podkreślając cielesność człowieka nie utożsamia się z daleko idącymi tendencjami spirytualistycznymi. Tym samym zdaniem profesora Henryka Pilusia Sobór daje widomy znak, że w człowieku łączą się dwa elementy – cielesny i duchowy. Oznacza to, że ciało ludzkie stanowi łącznik pomiędzy światem materialnym a duchowym, tak dusza przemawia przez ciało człowieka. Podkreśla jednak profesor analizując dokumenty Soboru, że to duchowa natura człowieka sprawia, że istota ludzka uważa się nie bezpodstawnie za najważniejszą z istot, jakie funkcjonują w świecie materialnym. Dlatego profesor wyraża pogląd, że *„przekonanie człowieka o posiadaniu duszy nieśmiertelnej chroni człowieka przed wszelkimi złudzeniami jakie niosą za sobą rzeczy materialne i wizje humanistyczne wtapiające człowieka w świat przedmiotowy – materializm ekonomiczny i pochwałę konsumpcyjnego stylu życia”* [Piluś, 1999: 14].

Patrząc na współczesny świat należy zwrócić uwagę, że znajdujemy się w najlepszym momencie, aby rozum i wiara nie stały w sprzeczności ze sobą, ale uzupełniały się wzajemnie. Dzieje się tak dlatego, że i jedno i drugie wzbogacają wizję człowieka we współczesnym świecie chrześcijańskim, co podkreśla profesor powołując się tutaj nie tylko na swoje spostrzeżenia, ale także na słowa Jana Pawła II [Jan Paweł II, 1998]

Profesor Henryk Piluś wysuwa hipotezę, że Sobór Watykański II rozważając sytuację człowieka oraz samą jego istotę kierował się dwoma rodzajami mądrości. Pierwsza z nich pochodziła z pierwiastka ludzkiego i można mówić o niej jako o mądrości naturalnej. Druga to mądrość nad naturalna, albowiem pochodzi z pierwiastka boskiego. Potwierdzeniem tego spostrzeżenia są słowa zapisane w dokumentach, które mówią, że *„natura intelektualna osoby ludzkiej udoskonala się i powinna doznawać udoskonalenia przez mądrość, która umysł człowieka łagodnie pociąga ku poszukiwaniu i umiłowaniu tego co prawdziwe i dobre. Przepojony nią człowiek dochodzi poprzez rzeczy widzialne do niewidzialnych* [KDK, 15]

Profesor zauważa, że niektórzy ze współczesnych myślicieli uważają, że człowiek pozostaje niezmienny i nie ma różnicy pomiędzy istotami ludzkimi żyjącymi współcześnie, a tymi które funkcjonowały w starożytności. Z takim postrzeganiem nie zgadza się profesor wskazując, że także dokumenty soborowe przeczą takiej wizji człowieka, ponieważ jego zdaniem niebezpieczeństwem współcześnie zagrażającym istotom ludzkim jest ich nadmierne podporządkowanie rzeczom i przedmiotom, dlatego człowiek powinien więcej czasu poświęcać kontemplacji i zgłębianiu tajemnicy Bożego planu [KDK, 13]

W oparciu o analizowane dokumenty profesor wychodzi z opinią, że *„podwójne spostrzeganie człowieka, opartego na wierze i rozumie, nie prowadzi, wbrew pozorom, do absolutnego uznania człowieka jako wartości, ukazuje go natomiast jako istotę zależną w swej transcendencji.*

Jednym z przykładów, które mają zaświadczać o autonomii człowieka w jego perspektywie transcendentalnej jest jego wolność i sumienie. Dodajmy przy tym, że autonomia człowieka w ujęciu teologicznym jest względna. Człowiek, według dokumentów Soboru Watykańskiego II, dysponuje wolnością, dysponuje nią w sposób autozdeteminowany, ponieważ opiera się w swym działaniu na wolnej woli, rozumie i wierze” [Piluś, 1999: 15].

Dla podkreślenia słów profesora można zacytować także słowa Soboru w tek kwestii: *„sam pod okiem Boga decyduje o własnym losie” [KDK, 14].*

Zgodnie z poglądem Henryka Pilusia Sobór Watykański II widzi człowieka w dwóch odsłonach, nadaje mu dwojake oblicze. Po pierwsze odpowiadając na zadane sobie pytanie czym jest człowiek uczestnicy Soboru pokazują go od strony jego konkretności i złożoności. Zdaniem profesora takie ujęcie pokazuje człowieka pod kątem teologicznym, filozoficznym i socjologicznym, a także etycznym. Idąc dalej widać, że Sobór nadaje człowiekowi kształt na podstawie jego egzystencji, która odbywa się pod presją dynamiki oraz wydarzeń historycznych. Zdaniem Soboru życie ludzkie jest przede wszystkim oparte na dramatycznej walce. W opinii profesora sprawia to, że człowiek jest wewnętrznie rozdarty i przez to jego istnienie

nosi cechy tragiczne. Jak wiadomo przyczyna tej sytuacji leży w grzechu, jaki ludzie popełnili na początku swojej historycznej drogi [Piluś, 1999: 16].

Zdanie to nijako znajduje potwierdzenie w słowach papieża Pawła VI, który uważał, że człowiek po wielu wiekach ciągle tkwi w „*nie rozwiązanym od wieków problemie wewnętrznych i wiecznie żywych sprzeczności – i – nosi w sobie tragiczną możliwość walki*. [Paweł VI, 1973: nr 311]

Henryk Piluś w swojej pracy podkreśla, że myśl katolicka o podłożu antropologicznym koncentrowała się na tajemnicy jaka otacza jednostkę ludzką i jej życia. Najbardziej zaś tajemnica ta ujawniała się w chwili i w obliczu śmierci. Zdaniem profesora nie tylko filozoficzna myśl chrześcijańska skupia się na tym przedmiocie, ale znajduje się ona także w polu zainteresowań współczesnej psychologii oraz filozofii egzystencjalnej. W opinii profesora, którą opiera ten ostatni o analizę tekstów soborowych, rozterki jakie powoduje w człowieku biorą się z braku właściwych poglądów materialistycznych, albowiem odpowiednich argumentów w zasadzie dostarcza tylko wiara. Należy przez to rozumieć, że to wiara daje ludziom odpowiedź w związku z niepokojami jakie szarpią jego ciałem i duszą. Dzięki przenikaniu ducha Chrystusa człowiek ma możliwość przekroczenia pewnych granic czy systemów społecznych i może funkcjonować na płaszczyźnie różnych ideologii. Opinia Henryka Pilusia zgodna jest w tym miejscu z zapatrywaniem Pawła VI, który pisze, że „*pośrodku świata znajduje się tajemnica człowieka, który odkrywa, że jest dzieckiem Boga włączonym w bieg procesów historycznych i psychologicznych, w których walczą i na przemian zwyciężają wolność i przymus, ciężar grzechu i natchnienie Ducha*” [Paweł VI, 1981: 158-159].

Zgodnie z poglądem profesora prawdziwa nauka o człowieku płynie z Kościoła, który wydaje na świat teologów i filozofów, których myśli przepełnione są wiarą katolicką.

Jak zauważa Henryk Piluś charakterystyczne jest to, że w dokumentach soborowych podkreśla się niezwykłość człowieka oraz pojmuje się go jako

jednostkę, która na różnych etapach swego życia powiązana jest z innymi ludźmi określonymi relacjami. Dzieje się tak, ponieważ człowiek „z głębi swej natury jest istotą społeczną, toteż bez stosunków z innymi ludźmi nie może ani żyć, ani rozwinąć swoich uzdolnień” [KDK, 12]

Z tym poglądem w swoich rozważaniach zgadza się Henryk Piliś, twierdząc, że dzięki ciągłemu rozwojowi pojedynczego człowieka, możliwy jest rozwój społeczeństwa, a przez to również świata. Zdanie to podkreślają wypowiedzi zawarte w dokumentach Soboru watykańskiego II, który pisze tymi słowami: „*aktywność ludzka indywidualna i zbiorowa, czyli ów ogromny wysiłek, prze który ludzie starają się w ciągu wieków poprawić warunki swego bytowania, wzięty sam w sobie odpowiada zamierzeniu Bożemu*” [KDK, 34].

Oznacza to, że ludzki rozwój odbywa się pod mecenatem Boga, a rozwój ten w głównej mierze polega na doskonaleniu moralnym oraz na braniu odpowiedzialności za popełniane czyny.

Zbawienie człowieka, jak pisze profesor Piliś, także jest możliwe poprzez współegzystencję z innymi ludźmi, ponieważ zamierzeniem Bożym było nie zbawiać ludzi indywidualnie, ale stworzyć z z jednostek ludzkich wzajemnie się uzupełniający i pomagający sobie lud.

Zgodnie z poglądem profesora stwierdzenie niniejsze wpisuje się w teologiczną wizję dokumentów soborowych, które podkreślają podobieństwo człowieka do Boga, który przez nie dążył do zjednoczenia z Nim. Wolą Boga jest bowiem, aby człowiek był istotą społeczną. Człowiek w swojej naturze ma dążenie do życia w środowisku innych ludzi, co podkreślają słowa wypowiedziane na Soborze Watykańskim II, że „*życie społeczne nie jest dla człowieka czymś dodatkowym, ponieważ wzrasta on we wszystkich swych przymiotach i staje się zdolny odpowiedzieć swemu powołaniu przez obcowanie z innymi*” [KDK, 25].

W kontekście powyższego profesor Henryk Piliś dodaje, że w prawdzie kontakty człowieka z innymi ludźmi są konieczne, to nie wszystkie formy życia społecznego są mu jednakowo potrzebne, ponieważ nie wszystkie

mają dla człowieka taką samą wagę. Potwierdzenie poglądu profesora można znaleźć także w pismach soborowych, ponieważ także Sobór wychodzi z założenia, że tylko niektóre mają wartość nadrzędną, a należą do nich rodzina i wspólnota polityczna [KDK, 25].

To na co zwraca uwagę Sobór to powoływanie do życia różnego rodzaju instytucji, których zadaniem jest sprzyjanie rozwojowi człowieka i pomoc w koegzystencji z innymi ludźmi, gdy tymczasem często zdarza się, że bardzo wyraźnie ograniczają one rozwój jednostki ludzkiej, który może zostać osiągnięty jak choćby w trakcie kontaktów z innymi społecznościami.

To co podkreśla profesor w swoich pracach, opartych an analizie przedmiotowych dokumentów, a co wyłania się z nich bezpośrednio to wpływ wzajemnych relacji człowieka i społeczeństwa, w którym przyszło mu egzystować. Z drugiej strony profesor zwraca uwagę, że nie należy zapominać o centralnym znaczeniu jakie ma indywidualny człowiek umiejscowiony w społeczeństwie jako jedności. Zdaniem profesora jest to swoisty wzorzec na relacje jakie zachodzą pomiędzy jednostką ludzką a społeczeństwem. W konsekwencji podejmuje się profesor podjęcia tezy, że poglądy poglądami, ale rzeczywistość daleka jest od ideału [Pilus, 1999: 19-20]

Dla potwierdzenia niniejszego warto w tym miejscu posłużyć się słowami Soboru watykańskiego II, który wydaje w związku z zaistniałą sytuacją poniższy postulat:

„porządek społeczny i jego rozwój winien być nastawiony na dobro osób, ponieważ od ich porządku winien być uzależniony porządek rzeczy, a nie na odwrót” [KDK, 26].

W opinii profesora Henryka Pilusia koncepcja człowieka podejmowana podczas obrad Soboru Watykańskiego II nabrała cech personalistycznych. Jak pisze profesor Pilus w swoim opracowaniu *„osoba w społeczeństwie w tym ujęciu jest podstawową wartością naszej rzeczywistości. Człowiek jako osoba staje się wobec nakazu moralnego doskonalenia się i doskonalenia relacji społecznych, które mają mu służyć do osiągnięcia nadrzędnego celu*

osobowego, połączenia w perspektywie swojej aktywnej egzystencji z Istotą Najwyższą. Społeczeństwo, zgodnie z wykładnią soborową, jest zależne od osób, które je tworzy, będąc równocześnie przejawem ich działalności. Działania zbiorowe posiadają tu charakter osobowy, w tym znaczeniu, że ostateczną racją tych działań jest dobro osoby, jej doskonalenie. Osobę ludzką w dokumentach soborowych ujmuje się podmiotowo” [Piluś, 1999: 20].

W dalszych zapatrywaniach profesor ujmuje pojęcie osoby ludzkiej przez pryzmat postanowień soborowych, jako jednostkę, która w perspektywie moralnych poczynań powinna ciągle się doskonalić, a środkiem do tego jest właśnie społeczeństwo. Oczywiście nakaz ciągłego doskonalenia odnosi się nie tylko do jednostki ludzkiej jako indywidualności, ale do całego społeczeństwa jako jednej zbiorowości. Tylko takie postępowanie może zakończyć się pozytywnie. Zgodnie z tezą postawioną przez profesora społeczeństwo musi poddawać się doskonaleniu ze względu na człowieka, zaś ten ostatni ze względu na Boga.

Poza tym, co charakterystyczne do wzmiankowanych dokumentów soborowych to nacisk, jaki kładą na społeczną działalność człowieka w relacji z innymi ludźmi. Sobór zdaje sobie sprawę jak ważne w życiu człowieka są wszelkie zależności społeczne oraz społeczne instytucje. Dlatego postuluje się ciągłe doskonalenie życia wspólnotowego. Zdaniem profesora „*doskonalenie się człowieka we wspólnocie polega nie tylko na powiększaniu jego odpowiedzialności, lecz również i na wyzwaniu się z przymusu w różnych dziedzinach życia społecznego, ekonomicznego czy politycznego*” [Piluś, 1999: 21].

Jednakże zajmując się pozycją człowieka we współczesnym świecie nie powinniśmy zapomnieć o przeszłości, o czym pisał także Paweł VI: „*odwieczne podwójne oblicze człowieka: jego nędzę i wielkość, jego głęboką, niezaprzeczną i nie do uleczenia przez niego chorobę oraz to, co w sobie zachował dobrego, zawsze naznaczone ukrytym piętnem i nieodpartą wyższością*” [Paweł VI, 2.10.1966]

Nie trudno zauważyć, co podkreśla także Henryk Piluś, że człowiek to schemat, na który składają się dobro i zło, które od zawsze pozostawały ze sobą w sprzeczności. W orbicie zainteresowań soborowych pozostaje więc człowiek żywy, który pozostaje uwikłany w zmieniający się proces historycznych wydarzeń.

Człowiek został rozważony pod każdym kątem, pod kątem jego relacji osobowych, grupowych, społecznych i wreszcie instytucjonalnych. W opinii profesora skłania to do wyrażenia poglądu, że przedmiotem dociekań soborowych pozostaje człowiek współczesny. Zdaniem Pawła VI, które w swojej pracy przywołuje także Henryk Piluś, ustosunkowując się do niego w sposób pozytywny, jest *„(...) to tragiczna ofiara swych własnych dramatów, człowiek, który tak wczoraj, jak i dziś usiłuje wznieść się ponad innych i który z tego powodu wciąż jest ułomny i fałszywy, egoistyczny i drapieżny; człowiek niezadowolony z siebie, śmiejący się lub płaczący, człowiek zmienny, gotów do odegrania każdej roli, człowiek uparty, który jest wierzący jedynie w naukową rzeczywistość, człowiek taki, jakim jest, który myśli, kocha, pracuje i który zawsze czegoś oczekuje”* [Paweł VI, 2.10.1966].

Jakby dla podkreślenia znaczenia powyższych słów potwierdza je profesor poglądem, że ludzie stają się tragiczni dlatego, że w swojej zarozumiałości wierzą jedynie w naukową wizję świata, a co za tym idzie także życie ograniczają do naukowych odpowiedzi. Zauważa także Henryk Piluś, że wady ludzkie, które zamykają się w walce dobra ze złem nie mają wytłumaczenia poza gruntem chrześcijańskim. Najgorsze wydaje się być to, że w los ludzki wpisane jest kierowanie się bardziej w stronę zła, aniżeli dobra, dlatego trudno się dziwić, że rodzą się współcześnie pesymistyczne wizje człowieczeństwa. Dlatego w dokumentach soborowych znajduje profesor postulaty, które podkreślają, że niechrześcijańskie wizje człowieka mają charakter niekompletny, niewystarczający i są bezradne w swojej wymowie względem oczekiwań jakie wypływają z ust współczesnego człowieka. Przypomina w swojej pracy profesor podstawy doktryny chrześcijańskiej, zgodnie z którą *„(...) człowiek nie jest w stanie o własnych siłach stawać się*

dobrym, czynić dobro bez pomocy Łaski Bożej i nauki chrześcijańskiej. Pesymistyczną wizję człowieka współczesnego przezwyciężyć zatem można tylko chrześcijańska teologiczna wizja człowieka. Tylko w jej świetle stają się możliwe do wyjaśnienia ostateczne prawdy i dążenia ludzkie, tylko w takim ujęciu można spostrzec analogie niepokojów człowieka z czasów biblijnych i nam współczesnych” [Piluś, 1999: 23].

To na co zwraca uwagę profesor Henryk Piluś w odniesieniu do dokumentów doborowych, to kładzenie nacisku na godność osoby ludzkiej i człowieka. Pod pojęciem osoby ludzkiej wymienia się między innymi rozumność, wolność oraz sumienie, a także – jak podaje jeden z dokumentów – rozważę i wolność odpowiedzialną [DWR, 11]

Zdaniem Soboru, które przytacza profesor Piluś, ludzie „są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność” [DWR, 2].

Zgodnie z poglądami profesora na fakt wolności religijnej wpływa to, że człowiek jest osobą, co pociąga za sobą przekonanie, że wolność religijna zbudowana jest na fundamentach ludzkiej godności. Jak zapisano w dokumentach soborowych ludzie powinni szanować swoją godność, ponieważ cieszy się ona poszanowaniem także naszego Stwórcy. Ponadto, o czym wspomina profesor, filozofia katolicka znacząco podkreśla odrębność człowieka od rzeczy. Jak twierdzi Henryk Piluś nie można pozwolić, aby człowiek został uprzedmiotowiony, ponieważ ludzie nie są rzeczami, dzięki którym można osiągnąć ten czy inny wyznaczony, przez drugiego człowieka cel. Zdaniem profesora Sobór Watykański II podkreślając niepowtarzalność człowieka, umiejscawia go w nowej tradycyjnej postaci, jako członka większej zbiorowości, członka społeczności, która osadzona jest w określonej społecznej i historycznej, a zarazem obiektywnej rzeczywistości [Piluś, 1999: 28].

W opinii profesora oznacza to zmiany jakie następują w samym łonie duszpasterstwa, które zaczyna postrzegać człowieka jako jednostkę ściśle związaną z dynamicznie zmieniającym się społeczeństwem [KDK, 25]

Zgodnie z zapatrywaniami profesora pomimo tego, widać wyraźnie, że osoba ludzka, chociaż ściśle związana ze społeczeństwem, to jednak wie-dzie nad nim prym. Ludzie nauczyli się bowiem, wykorzystywać dla wła-snego udoskonalania cały potencjał materialny i duchowy, który oferuje kultura, wytwarzana przez społeczeństwo. Podkreśla w swoich rozważa-niach profesor, że nie należy dopatrywać się mimo tego wywyższania jed-nostki ludzkiej. Na potwierdzenie tego należy przytoczyć słowa zapisane w jednym z soborowych dokumentów: człowiek „*wzrasta (...) we wszystkich swych przymiotach i staje się zdolny odpowiedzieć swemu powołaniu przez obcowanie z innymi, przez wzajemne usługi i rozmowę z braćmi*” [KDK, 25]

Profesor Piluś stawia hipotezę, zgodnie z którą niektóre ze stwierdzeń zapisanych na Soborze zostały zaczerpnięte z filozofii personalistycznej, które podejmują kwestię istnienia człowieka, jego godności oraz jego po-wiązania ze społeczeństwem. Wszystko to jednak – zdaniem Henryka Pilu-sia – nie zaciemnia opinii Soboru w odniesieniu do ludzkiej godności, która w jego oczach jawi się w dwojaki sposób: filozoficznie i teologicznie [Pilus, 1999: 29]

W przekonaniu co do tej opinii przekonują teksty, które zawierają sło-wa, że „*Kościół utrzymuje, że uznanie Boga bynajmniej nie sprzeciwia się godności człowieka, skoro godność ta na samym Bogu się zasadza i w Nim się doskonali*” [KDK, 21].

Henryk Piluś, że w przeciwieństwie do innych katolicy rozumieją god-ność po pierwsze w wariancie naturalnym, która przysługuje każdemu człowiekowi, a po drugie jako godność, która opiera się na prawach, jakie ludziom nadał Bóg, który powołuje się na podobieństwo do Jezusa Chry-stusa, który stał się osobą wcieloną w Syna Bożego. Można zatem uznać, jak robi to profesor Piluś, że wizja człowieka głoszona z ateistycznego punktu widzenia jest zła i grzeszna. Człowiek, aby walczyć ze złem musi zawierzyć Bogu i jego Synowi – Jezusowi Chrystusowi. Jak pisze profesor fakt, że Sobór poświęcił się problematyce ateistycznej stał się odskocznią dla wielu współczesnych myślicieli katolickich, którzy postanowili zasta-

nowić się nad obrazem współczesnego ateizmu. Współczesny ateizm humanistyczny wierzy bowiem w autonomię i wielkość człowieka [Piluś, 1999: 30]

Przywołuje tutaj profesor słowa Karola Wojtyły, który uważał, że wiara ta bierze się z „*chrześcijańskiej świadomości o królewskości człowieka*” [Wojtyła, 1972: 232].

Profesor zwraca uwagę na różnicę jaka pojawia się pomiędzy humanizmem ateistycznym a chrześcijańskim. Ten ostatni zdaniem profesora nie tylko nie posługuje się człowiekiem, ale wręcz przeciwnie pozostaje do jego dyspozycji, służąc jego człowieczeństwu. Innymi słowy można stąd wynosić postawę ludzkiej tożsamości, która powinna dążyć do godności oraz życia w prawdziwej harmonii we wspólnocie ludzkiej [Jan Paweł II, 1998: nr 16].

W opinii Henryka Pilusia inspiracją dla ateistycznej wizji człowieka były obrady Soboru Watykańskiego II, który uważa, że „*konceptja człowieka jako obrazu Boga stanowi dla Soboru i jego komentatorów katolickich podstawę do twierdzenia o wielkości i godności człowieka, wyniesionego ponad wszystkie stworzenia, a uzależnionego tylko od Boga*” [KDK, 19]

Fakt posiadania ludzkiej godności profesor Piluś tłumaczy jako partycypację w niej, ponieważ jest ona atrybutem Boga, w którego życiu uczestniczą ludzie. Godność staje się w pewnym momencie tożsama z szacunkiem. Postępowania ludzkiego wobec Boga należy upatrywać w osobie Chrystusa, który sprawił, że człowiek „narodził się” na nowo, jako istota pełna prawdy i miłości. Zdaniem profesora w Chrystusie należy szukać odrodzenia i sensu życia ludzkiego, albowiem na tym opiera się jego godność. Podsumowuje więc swoje rozważania Henryk Piluś słowami, że „*godność człowieka, rozważana w wymiarze nadprzyrodzonym, opiera się nie tylko na właściwościach natury ludzkiej, ale również na Objawieniu Bożym* [Piluś, 1999: 31].

- [1] *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, nr 11 (w tekście zastosowano skrót DWR)
- [2] Jan Paweł II. 1998. *Encyklika Fides et ratio*, Poznań.
- [3] *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, (w:) *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekryty, deklaracje*, Pallottinum, br.m.ir.wyd., nr 14 (w tekście zastosowano skrót KDK)
- [4] Paweł VI. 1966. *Przemówienie na zakończenie Soboru*, „La Documentation Catholique” 1946, nr 1462 (z 2.10.1966)
- [5] Paweł VI. 1973. *Orędzie z okazji Światowego Dnia Pokoju*, „Słowo Powszechne” 1973.
- [6] Paweł VI. 1981. *Octagesima adveniens. List Apostolski Jego Świętobliwości Pawła VI do ks. Kardynała Maurice'a Roy*, nr 3, (w:) *Encykliki*, Warszawa.
- [7] Piluś, H. 1995. *Człowiek i jego godność osobowa w dokumentach Soboru watykańskiego II*, Warszawa.
- [8] Wojtyła, K. 1972. *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków.

František Mihina

Przyczynek do definicji paradygmatycznej

Przestaliśmy już ukrywać swą niepewność. Z większą uwagą wsłuchujemy się w głosy tych, co w proroczych wizjach natknęli się na bariery, których ograniczający nas nacisk zaczynamy odczuwać. Dziś już jest to naprawdę dojmujące i nie dające się zlekceważyć. Filozofia współczesna coraz częściej ukazuje na potrzebę poszukiwania w złożonej mozaice postępu cywilizacyjnego tych elementów, od których postęp ten jest zależny i które nadają mu kierunek. Współrzędne tego kierunku staramy się w mniejszym lub większym stopniu odkryć.

Uświadamiamy sobie, że znaleźliśmy się na cywilizacyjnym rozdrożu. Problemem naszej sytuacji jest zwłaszcza potrzeba zdefiniowania na nowo i przeorientowania sensu postępu cywilizacyjnego. Zanik czy też brak powszechnie akceptowalnego sensu naszego ruchu do przodu coraz bardziej niepokoi, poszukujemy optyki, która umożliwiłaby nam głębsze wniknięcie w istotę naszej cywilizacji.

Wydaje się, że nie jesteśmy ani pierwszymi, ani ostatnimi, którzy oniemieli z wrażenia po przyjrzeniu się położeniu, w jakim się znaleźliśmy i jakie stało się częścią naszego doświadczenia. „We wszystkich czasach – pisał P. Teilhard de Chardin – ludzie byli przekonani, że stoją w punkcie zwrotnym historii... poczucie zmiany narasta i nabiera szczególnej zasadności... pierwsze zwiastuny zapowiadające zmianę drogi możemy zaobserwować już bardzo daleko” [Teilhard De Chardin, 1990: 179]. Jakie są

symptomy tego, że zmiana jest już całkiem wyraźna? Jaka jest anamneza tego, co w tak istotny sposób nas dotknęło i ciągle trzyma nas w swych objęciach? Co jest przyczyną tego wielkiego rozchwiania, w jakim żyjemy i gdzie mamy szukać naszej utraconej równowagi? Czy to naprawdę my przeżywamy zmianę wieku i kto potrafi ją urzeczywistnić?

Radykalny sceptycyzm nie musi nawet wynikać z przekory, z rezygnacji czy z kwietyzmu. Duma – jeszcze do niedawna niemal powszechna – z jaką konfrontowaliśmy wytwory naszej cywilizacji z poziomem życia w epokach minionych w coraz większym stopniu ustępuje miejsca pokorze. I właśnie ta pokora powinna tworzyć moralny i aksjologiczny koloryt imperatywu, by konsekwentnie i krytycznie zmierzyć się z problemami, od rozwiązania których zależy nasze istnienie. Jeżeli sceptycyzm stanowi przesłankę każdego prawdziwego filozofowania, to wraz z powiewem sceptycyzmu nic już nie powinno być takie samo jak przedtem. Odnosi się to również – chcemy tego czy nie – do tego, jak sobie radzimy z rozpoznawaniem stanu i położenia, w jakim się znajdujemy.

Mamy świadomość, że nasza terażniejszość jest powiązana bezpośrednimi więzami z przeszłością i przyszłością. Przełom stuleci rozgrywał się i rozgrywa na płaszczyźnie duchowej, na gruncie myślenia, w sferze materializacji nauki i wiedzy, natomiast niemal wcale nie dotknął naszych ciał i moralności, a przecież „zrobił z nas nowe byty” [Teilhard De Chardin, 1990: 180]. Wynikiem tego jest uświadomienie sobie ruchu, który nas spycha, ale i siła wewnętrzna „nabrzmiących problemów, jakie stawia przed nami praktyka ludzkich dążeń, gdy poddajemy ją refleksji” [Teilhard De Chardin, 1990: 180]. Wydaje się, że weszliśmy w „wiek ryzyka” (N. Luhmann). Jeśli w okresie konstituowania się źródeł przemian (będących przyczyną naszych obecnych problemów) dominowały oraz działały jako czynnik aktywizujący przede wszystkim niedostatki (np. bieda materialna, niedostatek energii czy ogólnie – niedostateczna władza człowieka nad przyrodą), to obecnie odczuwamy raczej deficyt człowieczeństwa, moralności i duchowości. W pewnym sensie rzecz można, że nasze pragnie-

nie siły nie uczyniło nas silniejszymi, lecz raczej w płaszczyźnie fundamentalnych podstaw istnienia pogłębiło naszą bezsiłę. Zbyt gorące pożądanie siły przekształciło się w swego rodzaju bezsiłę.

Gdy oglądamy się za siebie w celu zrozumienia wszystkich meandrów drogi, którą kroczymy, widzimy zwłaszcza „intelekt, który od początku krok po kroku próbuje przewyciężyć otaczającą go iluzję bliskości” [Teilhard De Chardin, 1990: 181]. Pogłębia się w nas poczucie dychotomii egzystencjalnej, które nie chce nas opuścić: jesteśmy w przyrodzie, a przecież ją przewyższamy, chcemy się do niej zbliżyć, a przecież się oddalamy, chcemy ją pojąć i zrozumieć, a przecież tajemnica wszechświata ledwie odsłania nam swój rąbek, lecz się nie ujawnia.

Możliwe, że nigdy się nie dowiemy, jak i dlaczego zaczęła się rozkręcać spirala nigdy niekończącego się poznania ludzkiego. Może to wszystko zaczęło się, jak powiada Erich Fromm, „od upadku Adama” – od tego fikcyjnego i jeno jako sytuacja przedstawionego przekroczenia Rubikonu, które otworzyło wrota poznania ludzkiego. Jeśli mamy opowiedzieć historię, na końcu której miałyby się znaleźć refleksja nad naszą obecną rzeczywistością, to istnieją bardzo poważne argumenty za tym, aby tę opowieść zacząć właśnie od tamtego momentu.

Wewnętrzna siła poznania jako krytycznej i refleksyjnej interakcji z otoczeniem ma swe poważne następstwa. Pierwotna harmonia człowieka z przyrodą została utracona; pragnąc odbudować porwane więzi z innymi ludźmi i z przyrodą, „człowiek usiłuje powrócić do świata jedności, który był jego domem... jego pragnieniem jest wyrzeczenie się rozumu, świadomości własnego ja, wyboru, odpowiedzialności i powrót do łona, do matki ziemi, do mroków, gdzie światło poznania i świadomości jeszcze nie świeci. Pragnie porzucić swą świeżo zdobytą wolność, a nawet pozbawić samego siebie świadomości tego, że staje się człowiekiem” [Fromm, 1993: 67] – taka psychoanalityczna diagnoza Fromma, jest spostrzeżeniem może i ciekawym, lecz dla nas jako drogowskaz nieprzydatnym. Robimy akurat coś odwrotnego. Człowiek nie może zawrócić, nie może kroczyć do tyłu –

wprawdzie szlak poznania nie ma końca, jednak marsz po tej drodze stał się naszym przeznaczeniem. Rozum i rozumność, *ratio* i racjonalność wyniesione do poziomu dominującego sposobu budowania rzeczywistości zakorzeniły się silniej, niż bylibyśmy to skłonni przyznać.

O prehistorii konstituowania się nowożytnej racjonalności – wiedza grecka jako fenomen cywilizacyjno-kulturowy

Jeśli chcemy zrozumieć to, co się wydarzyło w toku przemian rzeczywistości nowożytnej, możemy obrać metodę komparatystyczną: porównać badaną rzeczywistość z tą, z której się narodziła, a która stanowiła podobną konstytucję jej założeń oraz stadium zarodkowe późniejszego jej rozwoju.

Dla nas, dla naszego kręgu kulturowo-cywilizacyjnego wszystko zaczęło się u starożytnych Greków. „Grecki cud ukształtował późniejsze dzieje cywilizacji zachodniej i stał się bodaj najważniejszym czynnikiem historii ludzkości jako całości. Cud grecki określił kinetykę dalszego rozwoju Europy, którą można pojmować jako dzieje okresów odrodzenia. Każda epoka kulturalna, której udało się przewyciężyć i zastąpić to, co się przeżyło, co się zestarzało i zmurszało, znajdowała impuls i inspirację dla swego powstania w świadomym powrocie do greckich źródeł. Taki powrót stanowi właściwie odbicie się danej epoki w zwierciadle antyku. Od tej konfrontacji wychodzi samopoznanie, z którego kultura europejska odradza się wciąż na nowo ze swych własnych popiołów” [Neubauer, 1992: 13]. W tym sensie, przynajmniej w dziedzinie filozofii, każda aktualna w danej epoce konceptualizacja jest poniekąd rekonceptualizacją myśli greckiej.

Nasze zainteresowanie charakterem myśli greckiej stanowi aktualizację pomysłu, aby zamiast samych wydarzeń badać cywilizację i jej horyzonty światopoglądowe czy też aktualne zagospodarowanie ludzkiej przestrzeni duchowej. Stopniowo staliśmy się obywatelami dwóch światów – jeden, ten dawny, usiłujemy zrozumieć, aby w tym drugim, współczesnym, móc żyć z określoną perspektywą.

Nie do podważenia wydaje mi się pogląd, że „specyficzny charakter zrodzonej w Europie kultury światowej nadaje jej nauka powstała w Grecji” [Gadamer, 1992: 143]. Fundamentalnie ważne dla niniejszych rozważań pytania brzmią: co dziś rozumiemy przez naukę, jak ją możemy określić i jaki jest stopień jej podobieństwa do działań poznawczych, które dzisiejszą naukę poprzedzały? Możliwe, że okaże się, iż „pojawienie się nauki w Grecji i powstanie nowożytnej kultury naukowej wskazują na przekór wszelkiej ciągłości historii Zachodu na głęboką odmienność obu zjawisk” [Gadamer, 1992: 143]. Ten aspekt ciągłości, lecz i zróżnicowania nie został dotychczas, jak się wydaje, w dostatecznym stopniu przeanalizowany.

Nauka i wiedza zachodnia powstawała i ulegała przekształceniom. To, co dla twórców dawnej nauki było całkowicie nie do przyjęcia (wyniki badań nie miały odniesień do praktyki), w tradycji baconowskiej i kartezyjańskiej stało się dominujące. Dla Greków filozofia była synonimem „każdego zainteresowania teoretycznego, każdego poświęcenia się czystemu poznaniu bez oglądania się na korzyść czy zysk, jaki można by z niego wyciągnąć” [Gadamer, 1992: 144].

Hans-Georg Gadamer zauważa, że podejście porównawcze do nauki współczesnej i greckiej powinno uwypuklać to, co jest tu podstawowe: „mowa i temat, poprzez który artykułuje prawdę o świecie, gra w naszym pytaniu o jedność i zróżnicowanie nauki zupełnie zasadniczą rolę. Dla Greków mowa jest przede wszystkim tym, co się w niej wyraża, *logos* jako *legomena*... Pojęcie logosu jest raczej zbiorem ludzkich sądów, które gromadzą się w języku i wyrażane są w nowej jego formie i dlatego to pojęcie logosu już od zarania określa greckie pojęcie nauki. Być zdolnym do prowadzenia rozmowy, dowodzić i argumentować – wszystko to zawarte jest w greckiej logice i dialektyce. Należy tu również i to, że podstawowym słowem, jakiego Grecy używali na określenie nauk był wyraz *mathemata* – to, czego się można nauczyć, a to z kolei oznacza, że doświadczenie nie było człowiekowi w tym pomocne i nawet nie było w ogóle niezbędne. W tym sensie matematyka jest dla Greków idealną postacią nauki; sens ten

różni się w zasadniczy sposób od roli, jaką matematyka odgrywa w stosunku do pojęcia nauki charakterystycznego dla współczesnych nauk przyrodniczych” [Gadamer, 1992: 144].

Poznanie jest procesem uniwersalnym. Jest równocześnie produktem i formą rozszczepienia: poznający jako podmiot i świat poznawany jako przedmiot konstytuują (w znaczeniu psychologicznym) sytuację oddzielenia od domu; od domu, który jest tym, czym jest, głównie dlatego, że się w nim czujemy bezpieczni, że jesteśmy z nim intymnie złączeni i związani, że się w nim orientujemy i że nas chroni. Poznanie miało ten cel jak gdyby programowo badać, lecz przecież ono samo jest z innego świata. Jest produktem zdziwienia, zaskoczenia, zachwytu. Orientuje się na kształt, formę, strukturę, stosunek i na to, co wszystko przenika. Czym jest owo „coś”, co wszystko przenika?

Już u Heraklita [Heraklit, 1970: 93] logos przedstawiany jest jako przenikający wszystko i wszystkim kierujący światowy rozum. Logos jest wieczny, wszystko się dzieje zgodnie z nim, logos jest wspólny dla wszystkich rzeczy. Logos oznacza równocześnie słowo i rozum (w znaczeniu: zdolność rozważania i porównywania), jest wspólny wszystkim bytom, stanowi uporządkowanie rzeczy. Logos jest rozumem (na przykład u stoików), który się rozpląwa we wszechświecie, nadaje mu ducha, jest pewnością (u platoników), która gwarantuje nasze relacje z Bogiem. Poznawanie jest pracą żmudną, gdyż natura rzeczy jest ukryta i ci, co poszukują złota, wiele ziemi przekopują, a mało znajdują. Wejście na drogę logosu jest pierwszym aktem ludzkiej wolności – oznacza początek marszu ludzkości po wznoszącej się krzywej dziejów, aby na jej odległym i uprzednio nieokreślonym końcu dotrzeć do samej siebie w stanie harmonii, którą kiedyś w wyniku własnej decyzji naruszyła. Niewidzialna harmonia (w dalszym ciągu przywołuję Heraklita) jest silniejsza od widzialnej [Heraklit, 1970: 96]. Najpierw tylko ją przeczuwamy, wierzymy w wyobrażenia o jej istnieniu i dopiero później usiłujemy ją znaleźć i odkryć. Jest to chyba przecucie intuicyjne, że za wszystkim, co się nam ukazuje jest coś, co jest

niewidzialne, co się ukrywa, coś, co przy tym jest zasadniczo ważne. Dziś już wiemy, że harmonia czy tej porządek, jaki odkrywamy poprzez poznanie, nie musi mieć nic wspólnego z naszym pierwotnym, rzeczywistym, ukrytym czy też przeczuwanym wyobrażeniem (z tym, o czym Wittgenstein zaleca milczeć, ponieważ nie można o tym mówić).

Nigdy nie zatrzymujący się zegar metafizyki i nauki napędzany jest przecuciem niewidzialnej harmonii, którą pragnęlibyśmy przynajmniej poznać. Chcemy także stać się jej częścią. Logos jest niedostępny poznaniu jedynie wtedy, gdy nie mamy dość zaufania. Spontaniczność intuicji przejawia się w domniemaniu, że logos nie tylko istnieje, lecz że jesteśmy go zdolni również odkryć i zrozumieć jako to, co jest wspólne wszystkiemu. Gdy poruszamy się jedynie na płaszczyźnie przybliżeń, jeśli nawet nie potrafimy ogarnąć faktycznego stanu rzeczy, to i tak próba odkrycia tego, co jest „poza” całym światem widzialnym stanowi siłę regulującą i nakręcającą sprężyny zegara metafizycznego. W naszej tradycji kulturalnej i cywilizacyjnej nie dalibyśmy jednak rady tego dokonać, gdybyśmy w związku z tym nie uwzględniali całego systemu skonstruowanego wokół pojęcia rozumu.

Korzystnie byłoby rozpocząć definicyjne określanie pojęcia rozumności (racjonalności) od poglądów starożytnych Greków. Określenie człowieka jako „*zóon logon exon* (odnosiło się do myśli Platona i Arystotelesa), które to określenie ukierunkowane jest na językowe zdolności człowieka oraz na fakt jego wyposażenia w rozum, zostało na łacinę przełożone jako *animal rationale*” [Patzig, 1994: 213]. Człowiek został wyposażony w pewną zdolność strukturalną definiowaną jako jego pewna cecha przyrodzona i jako taki jest rozumny. Częścią jego struktury jest rozum, ratio.

Grecy byli zorientowani konceptualistycznie. Starali się precyzyjnie definiować pojęcia, dokładnie je rozróżniali, zaś zdolność do takiego postępowania postrzegali jako przejaw rozumności. Każde twierdzenie musi podlegać wymogowi udowodnienia i nie może prowadzić do sporów. Ro-

zumność oznacza, że wiemy, o czym mówimy, rozumne jest też umieć to wyrazić i udowodnić.

W badanych tu przez nas powiązaniach ważne jest wspomnienie o przesłankach, na których oparte jest formowanie się greckiego wykształcenia. Zgodnie z cytatem z Aecjusza (14 A 21) „Pitagoras jako pierwszy nazwał ogół wszystkiego kosmosem ze względu na panujący w nim porządek” [Pitagoras, 1970: 64]. Motyw, który jest trwale obecny w późniejszej i współczesnej myśli europejskiej – idea czy też przesłanka, że świat jest porządkiem – miał u dawnych Greków postać „spontanicznej przedteoretycznej świadomości” [Novosád, 1994: 617]. Dużo później coś podobnego powiedział Einstein: „tym najpiękniejszym, czego kiedykolwiek możemy doświadczyć, jest tajemnica; jest to najbardziej podstawowe wrażenie, jakie znajduje się na początku każdej prawdziwej sztuki i nauki” [Einstein, 1993: 7].

Starożytni Grecy tę tajemnicę poznali, byli pełni zachwytu i podziwu. Nie zostali oślepieni – przeciwnie, mieli podstawy, jakie są koniecznym warunkiem do rozważań typu naukowego. Odczuwali prawdziwą radość z rozważania i rozumienia. Zdolność do cieszenia się była dla nich najpiękniejszym darem przyrody. Wyobrażenie o istnieniu tajemnicy jest już procesem, znajduje się na początku każdego działania intelektualnego czy artystycznego w postaci dążenia, by tę tajemnicę odkryć i odczarować. Oznacza stopniowe pokonywanie nieokreśloności i niezrozumiałości otaczającego nas świata. „Walka nieokreślonością jest możliwa jedynie w oparciu o wyobrażenie o uporządkowaniu rzeczywistości, na przeświadczeniu, iż rzeczywistość jest bardziej porządkiem niż chaosem” [Novosád, 1994: 617]. Filozofia usiłuje uporządkowanie rzeczywistości przetworzyć na porządek we własnym systemie myślowym.

Etapem wstępnym poznania jest wiara – intuicyjne wyobrażenie, że poprzez poznanie zbliżymy się do ujawnienia i zrozumienia ukrytego tła różnorodności świata empirycznego. Heraklit przypominał, że „kto nie wierzy, nie znajdzie tego, w co można wierzyć, gdyż jest ono ukryte i nie-

dostępne” [Heraklit, 1970: 94]. Myślenie „zakłada porządek w świecie, poszukuje go. Gdzie go nie znajduje, tam go planuje, a nieraz i narzuca. Dzieje kultury duchowej są ciągiem prób zrozumienia porządku rzeczywistości. Religia, sztuka, nauka, filozofia – wszystko to powstaje z dążenia do pokonania nieokreśloności świata, z dążenia do nadania światu kształtu, zrozumienia jego sensu” [Novosád, 1994: 619].

W sensie psychologicznym brak interpretacji jest równy czemuś w rodzaju *horror vacui* – na dłuższą metę stan taki nie jest możliwy i w rzeczywistości nigdy nie zaistniał – gdy nie mamy do dyspozycji racjonalnych, naukowych konstrukcji, zawsze znajdują się pod ręką konstrukcje z obszaru wiary. Konstrukcje z obszaru nauki i wiary jak gdyby całkowicie tracą tak jeszcze niedawno wyraźnie postrzegane strefy konfliktu: jedne nie wykluczają drugich, obszary kompetencji zostały ustalone.

Ideał pewności, jaki zrodził się w antycznej Grecji i w wyrazistych postaciach zawładnął nowożytnością, jest w pierwszym rzędzie produktem realnie odczuwanej niepewności. Pozostaje siłą regulującą (podobnie jak poszukiwanie ładu, harmonii, uporządkowania) naszych działań również i w dobie obecnej. Jest on napięciem, jakie ciągle się pojawia w naszych relacjach z rzeczywistością. Jest to wytwór sytuacji, który odzwierciedla stan zerwania pierwotnej jedności człowieka z jego otoczeniem, choćby nawet była to jedność nieuświadomiona, a raczej emocjonalna i intuicyjna. Do pojawienia się ideału pewności rozumianego jako czynnik aktywizujący i ukierunkowujący poznawanie przyczyniło się w szczególności to, że sama pewność uległa zatraceniu – świat oczywistości rozsypał się w tej samej chwili, gdy przedmiotem rozważań stała się sama oczywistość świata. I tak oto proces zrozumienia jest równocześnie procesem rodzenia się niepewności, niepewność bowiem jest rodzoną siostrą rozumienia.

Cechą charakterystyczną nauki greckiej jest antycypowanie wymogów racjonalistycznych – „doświadczenie nie jest wiedzą, jeśli nawet *logoi* i *doxai*, które przekazywane są jako wiedza, budowane są w oparciu o doświadczenie i nawet jeśli doświadczenie jest potrzebne do ich zastosowa-

nia praktycznego” [Gadamer, 1992: 146]. Doświadczenie odgrywa co najwyżej rolę inicjatywną, nie jest samoistnym fundamentem poznania. Nie jest nim przynajmniej dla starożytnych Greków. Rozum, intelekt – jak gdyby podarowany przez samych bogów – wstępuje na arenę poznania ludzkiego w roli głównego aktora. Staje się podstawą dla typu refleksji, który charakteryzuje kognitywne priorytety rozumienia rzeczywistości czy też prawdziwej rzeczywistości.

W tym też sensie konstytuują się przesłanki i zarys usytuowania metodologii filozoficznej stosowanej przez starożytnych Greków. Wyjaśnianie przez analogię, które jest charakterystyczne dla myślenia wschodniego, było wprawdzie stosowane w greckim modelu nauki (w postaci teorii o mikrokosmosie i makrokosmosie), nie miało wszakże pozycji dominującej. Logika analogii – badanie podobieństw w znaczeniu „poznanie oznacza poznanie podobieństw” – nie aspiruje jeszcze do odkrywania tego, co znajduje się poza rzeczami. Zadowala się odkryciem stosunku podobieństwa, który – i to bynajmniej nie marginalnie – potrafi ujawnić wiele znaczących cech rzeczywistości. Analogia pojawia się na wszystkich ważnych etapach rozwoju myślenia naukowego i jest naprawdę wydajną metodą. „Myślenie greckie jako całość było jednak zbudowane raczej na logice przyczynowej, na rozbiciu zjawisk na przyczyny i ich skutki, niż na stwierdzaniu podobieństw” [Floss, 1987: 14]. Nauka staje się szczególnie poznawaniem kosmosu i jego logosu, to znaczy tego, co jest wszystkiemu wspólne, jest poznawaniem doskonale uporządkowanego świata. Najpierw była to jednak jego idea, a jej śladem poszło dążenie, by ten „doskonale uporządkowany świat” odkryć i opisać.

W porównaniu z innymi niemal równocześnie formującymi się kulturami właśnie „kultura grecka miała największy pociąg do racjonalności oraz do przyczynowego postrzegania rzeczywistości” [Floss, 1987: 17]. Grecy postępowali holistycznie; racjonalne badania nie odnosiły się jedynie do przyczyn i charakteru poszczególnych rzeczy i zjawisk – poszukiwali raczej odpowiedzi na pytanie, co jest przyczyną wszystkiego – istnienia, wszech-

świata, kosmosu. Arche, początek, podstawa jest przyczyną wszystkiego, umożliwia jednak zrozumienie tego, co jednostkowe.

W tym sensie podstawowe znaczenie mają nie wnioski, do jakich doszli pierwsi greccy filozofowie, lecz metoda, jaką musieli zastosować, aby osiągnąć swój cel. Odkryć w zróżnicowanym pod względem empirycznym świecie jedyną przyczynę, wspólną wszystkiemu materię oraz wspólny początek. Są wprawdzie podatni na głębokie przesłanie mitu, równocześnie jednak przekraczają je. Ich wyjaśnienie jest jednorodne, od początku monistyczne.

Jeżeli spontaniczną i intuicyjną przesłanką wiedzy greckiej było wyobrażenie o wszechświecie jako o harmonijnej całości, to odkrycie obrazu tego wszechświata czy też miejsca tej harmonii w nim stało się celem tej wiedzy. Właśnie w tym dążeniu można widzieć treść tego, co nazywamy epokowym aktem wyzwolenia się człowieka z mityczno-magicznego postrzegania świata, nawet jeśli dzisiaj nie oceniamy już tego aktu z taką euforią. Przeciwnie, w jego ocenie przejawia się dziś pewna nostalgia.

Zdaniem P. Flossa [Floss, 1987: 17nn], paradygmat wiedzy greckiej, a więc w pewnym stopniu również greckiej racjonalności można zdefiniować za pomocą czterech cech podstawowych. Są to przede wszystkim peratyzm, dualizm, statyzm i substancjalizm.

Centralnym pojęciem u pitagorejczyków – jego tłem noetycznym jest racjonalizm – stało się pojęcie kosmosu. Jest to wszystko, panuje w nim porządek i kosmos ten stanowi nie tylko uporządkowaną, ale i piękną całość, jego początkiem i podstawą jest liczba. Wszechświat jest regularny, proporcjonalny i wyważony. „Świat jest kosmosem, ponieważ jest uporządkowany, a jest uporządkowany dlatego, że ma peras (granice) i że również poszczególne rzeczy w nim mają swoje perata. Peras wydziela kosmos z chaosu (ograniczone z nieograniczonego) i oddziela poszczególne rzeczy we wszechświecie od innych rzeczy, istnieć to znaczy być wydzielonym, mieć granicę. Dwa konstytutywne elementy nauki greckiej, liczba i pojęcie,

są najprzydatniejszymi narzędziami wiedzy dlatego, że są ontologicznie peratyczne” [Floss, 1987: 22].

W związku z tym prawda jest definiowana jako poznanie uporządkowania, piękno jako jego zrozumienie, jako doświadczenie uporządkowania. Harmonia jest zatem przedstawiana jako idealna (matematycznie wyrażalna) relacja – w takim samym stopniu dotyczy duchowego błogostanu osoby poznającej, jak i całego wszechświata.

Właśnie pitagorejczycy byli tymi, którzy zainicjowali formułowanie jednego z podstawowych postulatów racjonalności antycznej i nowoczesnej – „przekonania o powszechnie obowiązującej matematycznej podstawie wszechświata” [Floss, 1987: 23]. Peratyzm, wyobrażenie o ograniczoności, ogólności, cząstkowości bytu, a równocześnie o istnieniu jakiegoś transcendentnego tła, czegoś nieograniczonego – apeiron, znajduje swe narzędzie w matematyce. Jest próbą dokładnego poznania, uchwycenia granic, reprezentuje starogrecki ideał noetyczny, który w różnych wariantach przetrwał aż do czasów nowożytnych.

Wprawdzie starogreckie myślenie naukowe było myśleniem funkcjonalnym, jednak w innym sensie niż nowożytne rozumienie funkcjonalności nauki i wiedzy. Jego ambicją było poszukiwanie i znajdowanie zależności między rzeczami i faktami. Właśnie proporcjonalne, obliczalne stosunki, zależności i powiązania stanowią treść pojęcia harmonii, która jest wzorcem prawa przyrody, jak go pojmowała odrodzona i gwałtownie przyśpieszająca nauka XVII i XVIII wieku.

Starogrecką wiedzę wszakże obok peratyizmu charakteryzuje także dualizm zasad wyjaśniania i wartościowania. Pojęcie kosmosu jako jednorodnej i harmonijnie uporządkowanej całości pozostaje. Dualizm nie ma pierwszorzędnego charakteru ontologicznego. Pojawia się wszakże dualizm eksplikacyjny i aksjologiczny. W jego polu widzenia znajdują się dwa rodzaje bytu: jeden doskonały, a zatem prawdziwy i godny poznania, drugi zaś niedoskonały, odległy od prawdy i mało ciekawy dla nauki. Tak więc „pitagorejska filozofia i nauka wyźłobiła koryto, którym płynie większa

część greckiej wiedzy. Tęsknota za kosmosem (harmonijnie uporządkowaną całością bytu), który jest poznawalny rozumem i wyrażalny językiem (logosem) będzie wciąż od nowa pobudzana przez dualizm eksplikacyjny i aksjologiczny. Konflikt ten (peratyzm i dualizm) stanie się następnie modelem rozwoju całej nauki greckiej. O ile dualizm aksjologiczny i statyzm wiedzy greckiej (ściśle rozróżnianie doskonałości teorii, ducha i spoczynku oraz niedoskonałości praktyki, materii i ruchu) zostały w procesie rozwoju przewyżczone, o tyle produkty peratyizmu greckiego (matematyka, logika i etyka naturalna) przetrwały zanik antycznego obrazu świata i stały się wartościami rozwijającymi naukę i kulturę jeszcze w wiekach XVII-XIX” [Floss, 1987: 28]. A w pewnym stopniu nastąpiła też transformacja antycznych pojęć harmonii i porządku; w średniowieczu był nią augustiański projekt filozofii dziejów oparty na determinizmie teistycznym, w epoce Odrodzenia i na początku nowożytności było nią żywe uniwersum, w późniejszym mechanicyzmie wyobrażenie maszyny, a nieco później organicystyczna wizja rzeczywistości. Dziś możemy mówić o renesansie podejść holistycznych, które są odległym wspomnieniem dawnego, lecz niezapomnianego myślenia starożytnych Greków.

W tym sensie większość typów racjonalności u starożytnych Greków należy do kategorii modeli afirmacyjnych. Już u eleatów dowody rozumowe odgrywają większą rolę niż omamy zmysłowe – ruch i zmiana w świecie Heraklita są złudzeniem, naprawdę istnieje tylko Jedność. Dla Anaksagorasa [Anaksagoras, 1970: 152nn] rozum jest tym samym co sprawczość. Rozum jest sprawcą ruchu i powstawania świata, jest czynnym początkiem świata, albowiem rozum jest wieczny, rozum jest ponad materią (stanowi działającą zasadę). Rzeczy widzialne tworzą podstawę dla poznania tego, co niewidzialne, te pierwsze dane są nam w zmysłach, jednak ze względu na ich słabość nie jesteśmy zdolni do poznania prawdy. Celem życia jest postrzeganie i wynikająca z niego wolność, której warunkiem są wynurzające się ponad postrzeganie prawdy rozumu.

Dla Platona filozofia jest głównie „czystą teorią... swą uwagę kieruje na logos jako na środek do wyrażalnego poglądu ogólnego” [Patočka, 1968: 5]. Chodziło mu raczej o tęsknotę za wiedzą, o próbę sofii, o mądrość, o zdobycie prawdy, która nie jest dostępna dla każdego. Doświadczenie nie ma przy tym znaczenia zasadniczego, nie jest konieczne, w żaden jakiś specjalny sposób nam nie pomoże. Matematyka jest dla Platona bogiem, wielbi ją i w niej szuka odpowiedzi na wszystkie podstawowe pytania. Wraz z dialektyką należy do głównych dyscyplin naukowych. Pierwsza dąży do prawdy, druga przyczynia się do rozwoju nauk o człowieku i społeczeństwie. Rozum jest okiem duszy i jako taki jest zdolny uchwycić ukrytą i ukrywającą się prawdę rzeczywistości.

Podstawowymi elementami Platońskiej koncepcji rzeczywistości są poznanie i cnota i zostały one podniesione do poziomu atrybutywnych form komunikacji człowieka z uniwersum – rozum (jako narzędzie poznania) głównie dzięki zdolności przenikania poza granice zmysłowości, zaś cnota dlatego, że kto raz pozna drogę poprawnych czynów, nie może już działać niepoprawnie. Tak więc racjonalizm przeniknął nawet do etyki.

Arystoteles był prawdziwym uczniem Platona – wyszedł od niego, jednak nie zatrzymał się przy nim, przeciwnie – w wielu aspektach go przewyciężył. Nie podzielał jego euforii odnośnie do wyłączości poznania rozumowego, mimo że i u niego ono wyraźnie dominuje. Niewątpliwie był zwolennikiem afirmacyjnej koncepcji racjonalności. Poznanie zmysłowe nie jest już całkowicie dyskredytowane – staje się koniecznym etapem wstępnym poznania rozumowego. Zwrot Arystotelesa w stronę poznania zmysłowego stanowi w znacznym stopniu antycypację nowożytnej idei empirycznego modelu kognitywnego. Wprawdzie trwa na pozycjach starogreckiego paradygmatu akceptującego dualizm aksjologiczny: to, co nieruchome, niezmiennie, stałe, a więc i doskonałe jest bardziej godnym przedmiotem dociekań od tego, co się zmienia, co jest chwilowe, niestałe, a więc i niedoskonałe. Niemniej ten świat nie jest już dla niego tylko cieniem, iluzją – jego postrzeganie musi być podstawą, punktem wyjścia nauki, na-

uka musi się opierać na postrzeganiu. Właśnie dlatego był zdolny stworzyć podstawy mechaniki (wynałazł krążek linowy, gwint, skonstruował latającego gołębia – wszelako, czego Platon nie potrafił zrozumieć, pomagał sobie przy tym matematyką i geometrią, która Platonowi służyła do całkiem innych, wyższych i bardziej wzniosłych celów), która była stosowana aż do okresu renesansu, kiedy to zastąpiła ją mechanika Galileusza. Wynikiem jego intensywnych dociekań było odkrycie tajemnicy ruchu – podstawowego prawa mechaniki: poruszające się ciało pozostaje pod działaniem określonej siły, jego prędkość jest wprost proporcjonalna do przyłożonej siły i maleje wskutek oporu ośrodka.

Arystoteles rzeczywiście był najbardziej uniwersalną umysłowością. Za główny cel swego życia uważał udowodnienie idei, że w świecie panuje porządek i że życie wszechświata rządzi się prawami, które jesteśmy w stanie odkryć przy pomocy rozumu, a zatem, że świat jest poznawalny. A świat dlatego jest taki, jaki jest, ponieważ tego sobie życzą bogowie. Oto jest zasadniczy wymiar jego spuścizny – fakt, że odkrył nieprawdziwe prawo i błędne przyczyny, że w tym sensie jego życie było wielkim okłamaniami samego siebie, nie jest tu najważniejszy. Ważniejsze jest to, że uczył, iż świat nie jest sklepem ze starzyzną, nie jest kaprysem, nie jest zbiorowiskiem przypadkowych rzeczy i zjawisk. Przyroda jest realizacją planu, a świat rządzi się prawami. Umiał błyskotliwie korzystać z rozumu, był jednak złym eksperymentatorem – w rzeczywistości całkowicie pogardzał eksperymentem, nie był w dostatecznym stopniu krytyczny wobec własnych twierdzeń. Był dobrym obserwatorem, jednak mało dbał o konsekwentną interpretację tego, co widział. Jego racjonalność była zbyt beztroska, nie dość krytyczna. „Swoją substancjalną nauką chciał przeniknąć do głębszej warstwy rzeczywistości, bowiem na Heraklitowej zmienności zjawisk nie jest możliwe oparcie wiedzy” [Floss, 1987: 83].

Teleologizm (wszystko zdąża do swego naturalnego miejsca), substancjalizm (rzeczy są wewnętrznie określone przez swe substancje), peratyzm (ma postać finityzmu, tzn. wyobrażenia o świecie skończonym), limityzm

(rzeczy są zamknięte na swych naturalnych miejscach), organicyzm (wyobrażenie o uporządkowaniu i o funkcjonalnym ukonstytuowaniu rzeczywistości, biologiczna orientacja w interpretacji rzeczy i zjawisk) jako komponenty rozważania racjonalnego stanowią potwierdzenie skłonności Arystotelesa do racjonalizacji nauki jako podstawowej czy też dominującej orientacji starożytnej wiedzy greckiej. Poznanie i wiedza pojmowane są funkcjonalnie, chociaż wciąż jeszcze w perspektywie niepragmatycznej – „są wyjaśnianiem, lecz nie badaniem rzeczywistości, mają raczej rolę etyczną i estetyczną niż badawczą i ukierunkowaną na zawładnięcie rzeczywistością. Pomagają człowiekowi znaleźć swoje miejsce w kosmosie i dzięki temu uczynić go szczęśliwym [Floss, 1987: 83]. Rozum i wola stają się głównymi siłami człowieka, są zasadą, która wydziela człowieka z królestwa pozostałych bytów. Poznanie jest procesem, który oddala człowieka od świata zmysłów. Ma postać dojrzewania idei, którego wynikiem jest konstytuowanie się pojęcia. Pojęcie nie jest wszakże zakończeniem procesu analitycznego, lecz jest aktem wizji duchowej.

W starożytnej filozofii greckiej naprawdę moglibyśmy znaleźć jeszcze wiele pomysłów, które przyczyniły się paradygmatycznego określenia modelu wiedzy w okresie jego konstytuowania. W analizowanych tutaj powiązaniach możliwe jest jednak podsumowanie tego, co jest dla tego paradygmatu podstawowe.

Próba zbliżenia się do prawdy była dla starożytnych Greków pierwszą i najważniejszą zasadą ich inicjatyw intelektualnych. Mieli szczególne poczucie miary, które w epoce nowożytnej częstokroć naprawdę bywało towarem deficytowym; ich podziw dla metafizyki i rozważania teoretycznego nie był przeszkodą, przez którą nie dostrzegali również zjawisk niemetafizycznych, nie wznosili się jedynie na wyżyny podobłoczne, potrafili się zatrzymać na sprawach codziennych. Łączymy z nimi intelektualny cud – stworzyli swoisty „system logiczny, którego postulatory wynikały jeden z drugiego tak wyraźnie, że nie było możliwe wyrażanie wątpliwości odnośnie do którejkolwiek z udowodnionych rzeczy – system geometrii Eukli-

desowej” [Einstein, 1995: 95]. Było to – wraz z innymi koncepcjami – podziwu godne dzieło rozumu – ratio, które napawa ludzkość uzasadnioną wiarą w siebie w późniejszych poczynaniach, lecz w mniejszym stopniu pokorą, której potrzebę odczuwamy zwłaszcza dzisiaj.

Spadkobiercy Talesa i Pitagorasa byli błyskotliwymi twórcami hipotez, dążyli do ogólnych rozwiązań problemów, aby później móc zajmować się także szczegółami. Skoro dedukcjonizm należy do paradygmatycznych cech racjonalności, to Grecy go stosowali. „Odkryli ogólność, analizowali jej przesłanki, a dzięki swemu silnemu zacięciu do rozważania dedukcyjnego odkryli ważne pouczenia. Ich myśl była po prostu skażona namiętym uogólnianiem. Żądali czystych odważnych idei oraz precyzyjnego wnioskowania z nich. Wszystko to było znakomite, genialne, było to idealne przygotowanie do pracy. Lecz nie była to jeszcze nauka taka, jak ją rozumiemy my... Byli jasnymi myślicielami i śmiałymi argumentatorami” [Whitehead, 1989: 60].

Wiedzieli, że poznanie, które ma zapewnić wiedzy jakość, musi być racjonalne, musi mieć swój logos, tzn. musi być zarazem w pewnym sensie konieczne i podzielne. Ich ambicje nie były praktyczne czy praktycystyczne – racjonalność wiedzy łączyli z moralnością i pięknem życia ludzkiego. Za pośrednictwem metafizyki i matematyki czy geometrii i fizyki jako co najwyżej teoretycznych, a więc racjonalnych poczynañ chcieli dowiedzieć się o rzeczywistości wszystkiego, co im było potrzebne, o rzeczach, z którymi stykali się w życiu codziennym, chociaż nie był to ani główny, ani najważniejszy motyw ich poczynañ. Przeciwnie, motywem tym była raczej kosmiczna czy wszechświatowa religijność w postaci podziwu i zachwytu nad porządkiem uniwersum. Intuicyjnie przeczuwali to, co Leibniz nazwie później przedokreśloną harmonią.

Geniusz Greków był filozoficzny, jasny i logiczny (Whitehead). Stanowi on spuściznę, której owoce wykorzystujemy nawet dzisiaj. Wiedzieli również to, że „człowiek jest miarą wszystkich rzeczy” – dzięki czemu, może nazbyt przesadnie, zbliża się do bogów. Nie może jednak zapominać o swo-

jej odpowiedzialności, jedynie w tym przypadku nie stanie się sprawcą swego losu w sensie negatywnym.

Świat, który zbudowali Grecy, zawierał w sobie „najwięcej najlepszego i najmniej najgorszego ze wszystkich ówczesnych światów” [Zamarovský, 1990: 457]. To samo mamy możliwość uczynić również my: przejąć maksimum z tego, w czym byli twórczy i minimum tego, co było jedynie chwilowe, przemijające i co należy już tylko do ich sławnej przeszłości. Powinniśmy to wykorzystać zwłaszcza dlatego, że „Grecy mieli matematyków i inteligencję dostatecznie przygotowaną do tego, aby rozwinęła poglądy teoretyczne powstałe dopiero w wieku XVI i XVII, ale nie byli zdolni tego dokonać” [Feyerabend, 1991: 171].

Konstituowanie paradygmatu racjonalności nowożytnej

Poziom naszej wiedzy o wciąż nam umykającej podstawie świadomości, myślenia, działania i zachowywania się naszych przodków i nas samych jest w dzisiejszych czasach, jak się zdaje, niedostateczny. Kartezjańsko-newtonowska optyka oglądu rzeczywistości tylko w niewielkim stopniu została zastąpiona przez einsteinowski paradygmat względnościowy. Tego rodzaju przykłady wszakże dotyczą nie tylko fizyki.

Zdecydowaliśmy się istnieć, jednakże w wyniku naszej własnej decyzji możemy przestać istnieć. Nasza cywilizacja cierpi na choroby, których przyczyną jesteśmy my sami; przychodzą one na ludzi za pośrednictwem ludzi (Sartre). Już Dostojewski wiedział, że wszyscy ludzie są przed wszystkimi ludźmi odpowiedzialni za wszystko. Jeśli wolność nie jest tylko mitem, to konsekwencją uświadomienia jej sobie musi być imperatyw całkowicie nowego rozumienia naszej odpowiedzialności za przyszłość cywilizacji i kultury.

„Jeśli mamy uniknąć losu, jaki osiągnął wszystkie cywilizacje minionych epok... czyli zaniku, musimy podjąć się badań nad człowiekiem, stworzyć w skandaliczny sposób nieznanym. Jego istnienie w niezmierzonej pustce przestrzeni międzygwiazdnych to jedno wielkie nic” – powiada

amerykański lekarz i humanista A. Carrel [Sartre, 1994: 280]. Częścią decyzji o podjęciu badań nad człowiekiem są aktualne również obecnie badania na ludzką myślą i racjonalnością, gdzie racjonalność jest dla tej myśli atrybutywna. Z tego punktu widzenia można sobie głębiej uświadomić sens spostrzeżenia Szekspira, że są rzeczy na niebie i na ziemi, o których się filozofom nie śniło (Hamlet). A wtedy być może ukaże się w nowym świetle przekonanie A. de Saint-Exupéry'ego, że naprawdę postrzegamy jedynie sercem.

Gdy będziemy patrzeć wstecz na dzieje naszej cywilizacji i kultury, to, pomijając niektóre ważne i mniej ważne jej cechy, epoka nowożytna ukaże nam się przede wszystkim jako epoka rozumu.

Właściwym fundamentem nowożytnej filozofii jest teza o pierwszorzędym noetycznym znaczeniu wiedzy. Znaczenie zmysłowego postrzegania świata zewnętrznego ulega relatywizacji w wątpliwościach optyki prioryzacji nowego typu rozumności. Punktem wyjścia poznania są dane rozumowi i w pewnym sensie wrodzone idee, jakieś „pierwsze zarodki prawd, w naturalny sposób włożone w rozum ludzki” [Descartes, 84], które umożliwiają, a równocześnie ograniczają nasze poznanie rzeczywistości. Świat zatem czerpie swe postacie i własności z samego „Ja”. Działalność rozumu związana z pewnymi przesłankami treściowymi określa optykę rzeczywistości. Gwarancją prawdziwości informacji jest ich oczywistość, jasność, zrozumiałość – wszystkie wskazują na racjonalne postrzeganie [Descartes, 1970: 139] i na powiązanie z kartezjańskim *lumen naturalis*. I są zawarte w idei samego rozumu Leibniza.

W tym samym czasie pojawiają się również stanowiska odmienne, chociaż z punktu widzenia rozpatrywanych tu zależności nie mają one znaczenia dominującego. Baconowi czysty rozum nie wystarcza; „rozum pozostawiony sam sobie wiele nie osiągnie” [Bacon, 1974: 87]. Ponieważ „ludzka wiedza i władza zlewają się”, interpretacja nakierowana na same rzeczy, na doświadczenie jest przesłanką antycypacji i predykcji. Właśnie one są

częścią nadchodzącego praktycystycznego wymiaru nauki i oczekiwania konkretnych wyników.

Nowoczesna, czyli nowożytna nauka, dała cywilizacji współczesnej jedynie monizm, który nie ma odpowiednika w historii. Interpretacja pomijająca odniesienie naszej cywilizacji do racjonalizmu i racjonalności byłaby niepełna, a zatem niedokładna i niepoprawna.

Przy okazji rozpatrywania tych współzależności godzi się przypomnieć, że z pojęciem racjonalności dzieje się to samo, co z innymi powszechnie używanymi i ważnymi pojęciami z naszego języka. „Domniemywamy, że mamy dostatecznie jasne wyobrażenie o tym, co dany wyraz oznacza, jednakże skoro tylko staramy się uchwycić to, co mamy na myśli, natrafiamy na trudności” [Patzig, 1994: 213]. W przypadku pojęć *ratio* i *rationalitas* trudności te są rzeczywiście niemałe. Morfologia naszej kultury i cywilizacji w interesie głębszej diagnostyki czasu oraz samopoznania człowieka wymaga wszakże, abyśmy tym pojęciom poświęcili właściwą uwagę, czyli zasadniczo większą, niż poświęca się innym pojęciom.

Paradoksalnie konstituowanie się nowego paradygmatu nie zaczyna się od imperatywu zastosowania rozumu. Był on bowiem raczej wynikiem pojawienia się celów i zadań nakreślonych przez myślenie renesansowe, przez epokę wrażliwości i wizjonerstwa. Ontologia średniowieczna już w nazbyt oczywisty i kategoryczny sposób ujmowała rozum głównie jako część bytu transcendentального. Rozum musiał się najpierw zautonomizować w część struktury osobowości, jako wymiar myśli. „Byłoby wielkim błędem pojmować historyczny bunt (nowożytności) jako apel do rozumu. Było akurat odwrotnie – był to ruch na wskroś antyintelektualny. Był to powrót do kontemplacji nowego faktu, a polegał na dystansowaniu się od skostniałej racjonalności myślenia średniowiecznego” [Whitehead, 1989: 62]. Podstawą racjonalności średniowiecznej było przekonanie, że do odkrycia prawdy o rzeczywistości zdolny jest jedynie rozum Boży. Dla nadchodzącego nowego trendu w pojmowaniu świata był to pogląd całkowicie nie do przyjęcia.

Krytyka przegranej sprawy racjonalizmu „bezpowrotnego” (jak często bywa określany prymat metodologii dedukcyjnej w myśli średniowiecznej) i obrona racjonalności naukowej musiały być prowadzone z zastosowaniem radykalnie odmiennej strategii. Należało zacząć od faktów nieredukowalnych, a więc naprawdę bezspornych. Właśnie tak należy rozumieć bezkompromisowość w poczynaniach Galileusza. Trwanie na gruncie przesłanek determinizmu teistycznego w duchu św. Augustyna stało się nieefektywne. „Minęły stulecia, zanim bezsporne fakty zostały podporządkowane rozumowi” [Whitehead, 1989: 62-63]. Stało się to już niebawem, na gruncie konstytuującej się nauki.

Sposób komunikowania się człowieka z jego otoczeniem różni się tak pod względem typu, jak i zasady od sposobu, jakim dysponują inne żywe stworzenia. Chodzi o narzędzie, którego posiadaczem jest tylko człowiek. Przebudzenie i, by tak rzec, uruchomienie racjonalności zwolniło hamulce procesu intelektualnego ze wszystkimi tego skutkami dla pierwotnej – dziś powiedzielibyśmy: holistycznej – emocjonalności naszych przodków. Jeśli wierzyć psychologom, zalety racjonalności miały przede wszystkim maskować słabość somatyczną i zamienić ją w przymiot dzięki temu, że człowiek własne niedomogi organiczne rekompensuje sobie zmianą swego stosunku do otoczenia. „W wyniku tego może następnie swój stosunek do środowiska odwrócić: nie przystosowuje się do niego fizycznie, swym wyposażeniem somatycznym, lecz środowisko przystosowuje do siebie, tworzy środowisko sztuczne, drugą przyrodę, w której żyje” [Rollo, 1993: 120]. Własne doświadczenie, szczególnie zaś „znaczące sukcesy w tej dziedzinie umacniają w nim świadomość faktu czy raczej wiarę w to, że człowiek w zasadzie może dzięki kalkulacji opanować wszelkie sprawy” [Rollo, 1993: 120].

Nauka zachodnia jest wyrazicielką paradygmatu naukowości określanej jako „systematyczność, oparcie na doświadczeniu matematycznym, dowodzenie i racjonalne eksperymentowanie” [Novosád, 1993: 484]. Cywilizacja zachodnia już u samych początków swego powstawania wyłączyła poza

nawias naukowości magię jako próbę osiągnięcia racjonalnych celów (zdobywanie dóbr doczesnych) nieracjonalnymi środkami (przez odwoływanie się do ukrytych sił nadprzyrodzonych) i zastąpiła ją racjonalnością – poszukiwaniem zależności przyczynowych, celowością, kalkulacją, przejściem do indywidualizmu, stosowaniem metody enumeracji itd. Nowoczesna kultura staje się kulturą zrjonalizowaną.

Właśnie intelektualizacja, pojawienie się rozumu to moment wydzielenia się człowieka ze świata pozostałych istot żywych. Intelpekt (od łac. *intellego* - rozróżniam, rozumiem) jest uważany za narzędzie rozumienia, pojmowania i antycypacji – stanowi on zdolność do zachowań adaptacyjnych oraz do samokontroli. W tym sensie inteligencja może być abstrakcyjna lub pojęciowa bądź praktyczna lub społeczna.

Intelektualizacja jest w pewnym sensie tożsama z racjonalizacją. „Proces racjonalizacji oznacza przejście od poznania niesformalizowanego do sformalizowanego, przesunięcie w kierunku argumentacyjnych sposobów myślenia, w kierunku systematyzacji idei i faktów... racjonalizacja nie jest procesem wyłącznie intelektualnym; jest to siła przetwarzająca wszystkie płaszczyzny, wszystkie aspekty naszego istnienia, a nie tylko formy poznania i ekspresji, lecz także formy naszego działania, nasz stosunek do siebie samych i do innych, nasze instytucje” [Novosád, 1993:, 485-486].

Przesłanką i koniecznym zjawiskiem towarzyszącym racjonalizacji jest powstanie ludzkiego subiektywizmu. Stanowi ono równocześnie punkt wyjścia do tego, co E. Cassirer rozumiał przez kształtowanie się człowieka jako *homo symbolicum* – świat, w którym żyjemy, jest coraz mniej podobny do tego, z którego wyszliśmy. Żyjemy otoczeni swymi obrazami (Sartre). Nauka, sztuka, religia nie są zwierciadłem rzeczywistości, są jedynie formami jej specyficznego wyrazu. Znalazło to swą kulminację w tak często używanej obecnie konstrukcji rzeczywistości wirtualnej zastępującej nam naszą rzeczywistość pierwotną. Sfera zastosowania własnego rozumu, technosfera, ekumena i sfera sztuki stopniowo wypychają i zastępują pierwotne formy biosfery, dopełniają je.

Być racjonalnym oznacza posługiwać się sprawdzonym rozumnym sposobem rozważania. Istnieje však wiele kryteriów wyznaczających rozumność. Ich pełna lista wraz z oceną nie jest jednak celem niniejszego studium.

Przymiotnik „rozumny” oznacza istotę obdarzoną rozumem. W tradycji arystotelesowskiej i kartezjańskiej człowiek jest istotą rozumną, która jest zdolna „dobrze wnioskować i odróżniać prawdę od nieprawdy” (Kartezjusz). Łaciński wyraz *ratio* oznacza nie tylko rozum, ale również *dowód*. Rozumowanie oznacza zatem wnioskowanie według „zasady dowodu dostatecznego”. W tym sensie chodzi o przesłankę metafizyczną, że „nic nie istnieje bez dowodu” wszystko jest wyjaśnialne poprzez wskazanie na dowód lub sumę dowodów, które stanowią *principium explicationis* istnienia danej rzeczy lub zjawiska.

Ratio zapewnia systemowi naszych idei konstrukcję (Einstein). Umożliwia uporządkowanie sądów i pojęć, odpowiada na pytanie: „w jaki sposób są one od siebie zależne?” Metody logiczno-dedukcyjne oparte są na hierarchii systemu sądów i na możliwości definiowania stosunków wynikami podług określonych reguł. Dedukcja, indukcja, analiza, analogia itd. to operacje myślowe, bez których uporządkowanie terenu naszych doświadczeń nie byłoby możliwe.

Filozoficzne teorie racjonalności możemy klasyfikować jako afirmatywne lub negatywne. Teorie afirmatywne stanowią potwierdzenie jednej lub kilku akceptowanych ról racjonalności lub też określają jakąś jej kolejną rolę. Teorie negatywne wyrażają sceptycyzm wobec znaczenia jednej lub kilku ról racjonalności.

Jest paradoksem, że tym, co się stało „podstawą racjonalności” epoki nowoczesnej były „przede wszystkim nasze spontaniczne, dosyć mgliste intuicyjne odczucia” [Whitehead, 1990: 362]. Głównymi motywami „prób precyzyjnego rozróżniania danych zmysłowych jest interes i znaczenie” [Whitehead, 1990: 362]. Interes i znaczenie jako wynik wartościującej i praktycznej formy komunikowania się z otoczeniem, z czym wiąże się na-

sza orientacja w nim. Nowoczesna racjonalność jest zatem od samego początku konstytuowana również funkcjonalnie – ma służyć podniesieniu wydajności i skuteczności działań człowieka w realizacji jego celów. Ich postać ma w epoce nowożytnej wybitnie antropocentryczne tło.

Ustalenie się racjonalności nowożytnej na przykład u Whiteheada jest przede wszystkim transformacją średniowiecznej idei racjonalności Boga w połączeniu z racjonalnością filozofii greckiej. Zgodnie z pojmowaniem racjonalności w średniowieczu „każdy element bytu jawił się jako uporządkowany i przeznaczony; wyniki badania przyrody były przeznaczone do tego, aby potwierdzać wiarę w racjonalność” [Whitehead, 1990: 68]. Nowożytne odejście od radykalnego teocentryzmu prowadziło wszakże do coraz głębszej antropologicznej interpretacji racjonalności.

Racjonalność wszakże – mowa tu już o jej nowożytnej obecności oraz o zaktualizowanych następstwach – „w sposób kategoryczny wyrzeka się swoich praw” [Whitehead, 1990: 152], gdy w jej optyce nie są postrzegane skutki jej własnego zastosowania, tzn., gdy nie jest stosowana antycypacyjnie.

Konstituowanie się racjonalności jako sposobu stosowanego przez podmiot w komunikacji z otoczeniem można wyznaczyć przez kilka typologicznie rozróżnialnych cech. Racjonalność przejawia się w zdolnościach intelektu, które możemy rozróżnić jako zdolność do reagowania na bodźce zewnętrzne (aspekt ten jest elementarną własnością organizmów żywych w ogólności), w rozumności (człowiek – homo sapiens) oraz w mądrości. Nie zawsze dadzą się łatwo rozróżnić. W rozumności przejawia się zdolność człowieka do dążenia ku określonym celom, dominuje ich realizacja. Rozumność może być dla człowieka surowa, jest wszakże sprawiedliwa w odniesieniu do celów, jest zdolna do ich rozróżniania pod względem wartości, prowadzi do naprawy lub co najmniej do korekty stosunków. Atrybutywną cechą racjonalności jest w tym aspekcie zdolność do postępowania antycypacyjnego, uwzględniania przyszłych skutków obecnego postępowania, jego możliwych następstw. Zdolność ta wszakże (jeśli brać pod

uwagę długie okresy historyczne) jest wprost proporcjonalna do odległości czasowej stosowania skutków naszych obecnych uczynków. W tym aspekcie jednym z głównych problemów współczesnej ludzkości jest zdolność do wybierania tylko tego, co nawet w odległej perspektywie przyszłościowej nie będzie szkodzić (na przykład zapewni możliwy do utrzymania stały wzrost). Jest to wszakże możliwe jedynie dzięki użyciu mądrości. Mądrość jest cnotą prowadzącą do harmonii, jest jakąś tęsknotą, spojrzeniem z góry. Jak powiada K. Čapek, człowiek może swój rozum w całości włożyć w swe dzieło, może go zrealizować poprzez swą pracę. Ale mądrość zawsze zostanie ponad każdą pracę. Młody człowiek jest jak ogrodnik, pracuje, rozważa o swej pracy i „przy tym myśli na przykład o Bogu; jego dzieło nigdy w sobie nie zawrze ani nie ucieleśni Jego mądrości; rozum spoczywa w czynie, lecz mądrość w przeżywaniu” [Čapek, 1974: 107-108].

Antycypujący wymiar nauki, który przejawia się w jej zdolności przewidywania, opiera się na deterministycznym wyobrażeniu o świecie. W ekstremalnej postaci tego modelu świat podobny jest do mechanizmu zegarowego z możliwością przewidywania przyszłości w oparciu o prawa odkryte przez naukę. I. Prigogine nazwał taką wiarę w nieograniczoną możliwość przepowiadania głównym mitem nauki klasycznej.

Rozumność (racjonalność) jest specyficzną siłą myśli ludzkiej, która jako funkcjonalny organon aktywności człowieka dąży poza siebie, nieustannie samą siebie przekracza. Rozumność jako przekraczanie samej siebie ma charakter intuicyjny, jest w nas, abyśmy mogli rozmyślać, porządkować, hierarchizować i klasyfikować to, co jest wokół nas. W tym sensie rozumność jest kategorią działania ludzkiego towarzyszącą realizacji pewnych celów. Ich pochodzenie w ogóle nie musi być racjonalne. Działanie racjonalne jest poza wszystkim innym działaniem celowym. Rozumność jest zatem tożsama ze zdolnością kierowania aktualnego działania człowieka za pomocą wyobrażeń o jego możliwych skutkach.

Słowo *rozum* jest zdaniem Gadamera pojęciem nowożytnym. Rozumie my przez nie nie tylko zdolność czy wymiar człowieka, lecz wskazuje ono

również na porządek rzeczy. Zwłaszcza ta „wewnętrzna zgodność myślącej świadomości i rozumnego porządku istnienia była treścią dawnego greckiego wyobrażenia o logosie. Wyższy sposób, w którym odkrywa się to, co prawdziwe i w którym odkrywa się również w ludzkim myśleniu logos bytu, nazywa się i Greków *nus*. Pojęciu *nus* w myśleniu nowożytnym odpowiada pojęcie rozumu” [Gadamer, 1991: 97]. W innej interpretacji rozum został zdefiniowany jako „zdolność tworzenia idei” (Kant). Czyni to spontanicznie, wcześniejsze doświadczenie służy mu zwłaszcza za pole inspiracji, potrafi wszakże je przekraczać i abstrahować od niego. Idee rozumu poprzedzają to, co później odkrywa lub odrzuca poznanie. W tym sensie rozum pozostaje jednym elementem z zestawu aktów intencjonalnych dotyczących modelowania struktur jeszcze kognitywnie nie opracowanej rzeczywistości. „Odkrywając mnogość, rozum próbuje pojąć, co ją rodzi i jak ona powstaje... W logice tradycyjnej rozum oznacza zdolność dochodzenia do wniosków, a więc zdolność do uzyskiwania poznania z czystych pojęć, bez pomocy nowego doświadczenia” [Gadamer, 1991: 97].

Kryterialne wyjaśnienie racjonalności zakłada wyliczenie własności odnoszących się do tego pojęcia. Przytaczam tu jeden z możliwych wzorców, który stanowi próbę opisu kształtowania się i wyznaczenia konstytutywnych cech racjonalności. Według [Mołczanow, 1992: 26-27] należą do nich: po pierwsze: pierwotne przesłanki doświadczalne – zdolność rozróżniania i uświadamiania sobie podstawowych momentów czasowych: już, teraz, jeszcze nie, potem itp.; zdolność rozróżniania i rejestrowania różnic związanych z barwą, dźwiękiem, zapachem, dotykiem, smakiem, a więc zdolność do porządkowania systemu informacji zmysłowych oraz zdolność do rozróżniania przeciwieństw stanu, na przykład ciepłe i zimne, małe i duże, twarde i miękkie, lekkie i ciężkie itd.; zdolność do rozróżniania form przestrzennych; zdolność do rozróżniania podstawowych stanów świadomości: postrzeganie, pamięć, wyobraźnia, wątpliwość, przypuszczanie itd.; po drugie: akty konstruowania sensu – uświadamianie sobie bezprzedmiotowości sensu, odróżnianie sensu od znaku, aktu, obrazu; odróżnianie trwa-

nia, następstwa i równoczesności; rozróżnianie aktów świadomości (postrzegania, pamięci...) oraz sensu lub znaczenia; rozróżnianie aktów świadomości i znaków, systemów znakowych (na przykład wyrażen językowych, które są nośnikami znaczeń); rozróżnianie aktu świadomości i obrazu (obrazu wzrokowego, obrazu z pamięci lub z fantazji); rozróżnianie sensu i przedmiotu; rozróżnianie sensu i obrazu, rozróżnianie sensu i znaku; po trzecie: klasa typów refleksji – rozróżnianie stanu świadomości i aktu świadomości w tym stanie; podstawy refleksyjnego rozróżniania stanów świadomości; rozróżnianie emocji jako reakcji i orientacji na sens; rozróżnianie form uświadamiania sobie czasowości jako ciągu różnic; rozróżnianie aktualnego potencjalnego horyzontu świadomości; rozróżnianie doświadczenia własnego i doświadczenia innych osób; odróżnianie stanu jawy i snu; rozróżnianie między tym, co nieuwarunkowane, absolutne, konwencjonalne i względne; rozróżnianie opisu i konstruowania; rozróżnianie sensu bezpośredniego i metaforycznego jako podstawa rozumienia metafor; rozróżnianie typów różnic, syntezy i identyfikacji.

Wymienione cechy czy też możliwości myśli (mogłyby być wymienione również w innym układzie typologicznym) stanowią podstawę ukonstytuowania się racjonalności jako specyficznej własności człowieka warunkującej jego komunikację z otoczeniem. Mają status *apriori distinctionis* – oznaczają podstawową zdolność do orientowania się w chaotycznym polu doświadczenia, schematyzowania go, nadawania mu porządku i organizowania go podług zaleceń myśli.

Rorty czyni rozróżnienie między dwoma objaśnieniami słowa *racjonalność*; bycie racjonalnym oznacza bycie metodycznym, co z kolei oznacza posiadanie uprzednio opracowanych kryteriów skutecznego postępowania, jest to więc przykład racjonalności antycypującej. Ale bycie racjonalnym oznacza także bycie rozumnym w znaczeniu: tolerancyjnym, wrażliwym na poglądy innych, chętnym do słuchania, odwołującym się raczej do argumentów niż do siły. Rorty ma tu na myśli racjonalność jako bycie człowiekiem cywilizowanym wyrażone poprzez wyliczenie własności,

które powinni mieć członkowie społeczeństw cywilizowanych, jeśli społeczeństwa te mają przeżyć.

Nietzsche również na tę okoliczność wypowiada się jak zwykle wyraziście i jednoznacznie. Jego potępienie jest zaskakujące: „...jak cień i proch... ludzki intelekt zjawia się w przyrodzie... intelekt, który został dany tym najniebezpieczniejszym, najbardziej kruchym i najbardziej przemijającym istotom jedynie jako pomoc, aby je przez minutę utrzymać przy życiu... przemyślność połączona z poznawaniem i odczuwaniem przesłania ludzkie oczy i zmysły mgłą i okłamuje je względem wartości istnienia, ukrywając w sobie najbardziej miażdżącą ocenę właśnie poznania samego” [Nietzsche, 1993: 679].

Można mieć zastrzeżenia wobec radykalnej krytyki intelektu oraz wobec wąsko instrumentalnego jego pojmowania przez Nietzschego. Przekonanie o przynależności intelektu człowiekowi wszakże uzyskało status niemal powszechnie akceptowanego truizmu. Poznawanie, skoro już raz ujrzało światło dzienne, towarzyszy człowiekowi na jego historycznej drodze i określa jego los. Stało się instytucją o pierwszorzędnym znaczeniu i urosło do rangi nie tylko elementu konstytuującego, ale wręcz kształtującego i kreującego w ewolucji, jaką przechodzi ludzkość.

P. Feyerabend mówi o standardach racjonalności (patrz [Feyerabend, 1988: 248 nn]), których jednak nie uważa za stałe, lecz pojmuje je historycznie. Sam jest przedstawicielem negatywnego, czyli nieafirmującego pojmowania racjonalności. Ani nauka, ani reprezentowana przez nią racjonalność nie stanowi uniwersalnego miernika prawdziwości i poprawności, nie jest potrzebne jej sakralizowanie. Racjonalne jest robienie pewnych rzeczy i unikanie innych, rozważanie podług standardów wniosku logicznego, działanie w imię wyważonych i przemyślanych celów itd. Nauka i stosowana przez nią racjonalność nie są przecież jedyną tradycją, lecz tylko jedną z wielu, przy czym wartość każdej z nich jest całkowicie względna i przyjęta umownie.

Istnieją dwa poglądy na świat. Jeden powiada, że świat jest rządzony przez tajemnicze siły duchowe, których nie jesteśmy w stanie zrozumieć; drugi jest wyrazem przekonania, że światem rządzą mechanizmy, które jesteśmy zdolni racjonalnie pojąć, które możemy opisać formułami matematycznymi i które mają wysoki stopień stabilności. Wydaje się, że afirmacja racjonalności jako narzędzia aktualizacji drugiego z tych poglądów jest jedynie kwestią stanowiska, w którym przejawia się już sam rozum. Historia naszej cywilizacji jawi się w tej optyce jako stopniowe odkrywanie wciąż następnych i następnych praw opisujących coraz większą część naszej rzeczywistości lub też jako ciągle potężniejący nurt racjonalnego opracowania doświadczenia ludzkiego, jako pogłębiająca się aktualizacja racjonalności w procesie porządkowania pola doświadczenia.

Wyznaczenie paradygmatu racjonalizmu epoki nowoczesnej, epoki kultury naukowej powinno zawierać płaszczyznę metodologiczną, cywilizacyjno-kulturową, psychologiczną czy wiele innych. Szczególnie efektywne jest prześledzenie losów racjonalizmu poprzez pryzmat losu nauki nowożytnej, w której się uobecnia jako jej podstawa i platforma, której nauka nie jest zdolna porzucić.

Racjonalizm jest właściwie „uniwersalnym nie mającym wariantów trybem rozwoju nauki” [Zigo, 1975: 559]; jego reprezentacją jest idea jednolitości. Może się wszakże odnosić również do zasady dostatecznego dowodu, przyczynowości itp. Dzieje nauki stają się w tej perspektywie dziejami racjonalności nauki, o ile „to, co się właśnie rozwija, jest, ogólnie rzecz biorąc, racjonalnością” [Zigo, 1975: 559]; dzieje nauki stają się raczej dziejami pojęć jako odkryć, jako że rozwój pojęciowy jest rzeczywistą przestrzenią zastosowania racjonalności.

W dotychczasowym rozwoju racjonalności ujawniły się co najmniej dwie wyraźniejsze tendencje w rozwoju racjonalności nauki – identyfikująca i pytająca, przy czym pierwsza poprzedza drugą. Pierwsza dominowała w nauce klasycznej, druga w poklasycznej. Pierwsza była zorientowana na przechodzenie od tożsamości do tożsamości i wynikała raczej z pojmo-

wania tożsamości jako „wiecznych ram naszego ducha”, w drugiej pewniki pierwszego okresu zatracają się. Pierwsza wynosi na piedestał „ideały Oświecenia – wiarę, że proces rozwoju kulturowego jest procesem realizacji rozumu” [Whitehead, 1990: 92 nn], w drugiej natomiast próby detronizacji rozumu nie są już wyjątkiem. Tendencja identyfikująca była zapowiedzią nadchodzącego racjonalizmu, która miała postać próby poszukiwania „w nieprzerwanym strumieniu istnienia stałych, niezmiennych, takich samych stosunków” [Kuznecow, 1974: 10]. Została w sposób naturalny pokonana przez tendencję pytającą, której brak oznaczałby nadmierną skłonność do dogmatyzacji. Jest to wprawdzie całkowicie zrozumiałe psychologicznie, jednak metodologicznie jest nie do przyjęcia. „Bez elementu pytania, bez poczucia niedokończenia istniejących teorii, bez prognoz i różnicowania wartości nowoczesnej nauki nauka nie mogłaby zacząć nowej retrospektywy, nowej oceny przeszłości” [Kuznecow, 1974: 12].

Częścią sił rozumu jest także samokrytyczne badanie jego własnego uzewnętrzniania się, eksternalizacji. W tym sensie, gdy rozważamy o sumie następstw cywilizacyjnych, dochodzimy do wniosku, że naprawdę znaczące wyniki na razie jeszcze nie zostały osiągnięte. Zwłaszcza dlatego, że racjonalistyczna podstawa nauki i jej rozwoju nie może być jedynie ekstraktem celowości zewnętrznej czy też ścisłym połączeniem funkcjonalnego pojmowania korzyści, jeśli nawet pragmatyczny, utylitarny moment ujawnia się tu w sposób bezsporny. Również dla Einsteina nauka jest jeszcze zwłaszcza realizacją rozumu, a jego imperatywem metodologicznym jest „ocena teorii naukowych w oparciu o kryterium udowodnienia zewnętrznego i wewnętrznej doskonałości” [Zigo, 1975: 563].

Racjonalność nauki przejawia się w jej postępie, w jej zdobyczach i ambicjach. Ciągłe nam jednak umyka sam rozum. „Jesteśmy świadkami szczególnie znaczącej chwili w rozwoju tego żywego czegoś, czym jest nasz rozum” – pisze P. Langevin – „Nie jest dany a priori, nie ma ścisłych ram, jakie chciano mu kiedyś narzucić. Rozum, coraz lepiej analizując świat zewnętrzny, rozwija się i przenika coraz bliżej rzeczywistości, którą pozna-

jemy i nad którą przede wszystkim panujemy” [Zigo: 1975, 563]. Ale czy to rzeczywiście tak wygląda? Czy Langevin jako bądź co bądź wybitny uczony nie podlega iluzji pokutujących reliktywów myślenia oświeceniowego?

Zapanowanie nowożytnego racjonalizmu nabrało charakteru przekonania, że poznawanie jest procesem tworzenia projekcji, że „byty naukowe... są projekcjami, a więc są związane z określoną teorią” [Feyerabend, 1991: 178], że tak czy inaczej zależą od strategii badania, której częścią niewątpliwie jest również budowanie hipotez, co jest produktem zastosowania racjonalnej metody. Nieuwarunkowane i niezależne projekcje nie istnieją, właśnie w nich ratio ulega scjentyfikacji, zatem rozum pojawia się w mozaice nauki i to nawet wtedy, gdy liczne hipotezy okażą się nieoryginalne i nieprawdziwe. Częścią kształtującego się antropocentryzmu było także przesunięcie w pojmowaniu rozumu i jego funkcji w epoce Renesansu, na początku nowożytności, a zwłaszcza w tradycji oświeceniowej: wprawdzie nasz rozum w przeciwieństwie do Bożego jest skończony, jednak pokonanie niedojrzałości, której sam sobie jest winien (Kant) było możliwe jedynie dzięki stopniowo kształtującemu się przekonaniu, że rozum nie jest niczym nadprzyrodzonym, niedostępnym dla człowieka i pochodzącym jakoby z innego świata. Wszystko podlega rozważaniu przez rozum, prawo rozumu jest prawem naszej interpretacji kognitywnej, modelowania, objaśniania rzeczywistości. Pogląd logików, którzy stopniowo doszli do maksimum, że „naukę popędza naprzód racjonalne używanie racjonalnych zasad” [Feyerabend, 1991: 186] dopiero się w tym okresie kształtował, był już wszakże częścią przeczuwanych metod konstytuującego się modelu poznania. Stał się częścią nowożytnej strategii, zgodnie z którą – jak powiada Hume – mądry człowiek przystosowuje swą wiarę do dowodów” [Hume, 1972: 157].

To prawda, że wciąż i wciąż przywracany jest rozumowi jego częściowo nadwątlony autorytet. W tym kontekście i za pośrednictwem tego przywracania nauka, wiedza i uczeni stają się rzeźbiarzami rzeczywistości. Tyle tylko, że to właśnie ten aspekt czy też niektóre jego skutki stają się obecnie

przedmiotem krytycznych ocen. Coraz bardziej dyskusyjny staje się pogląd, że „podstawa rozumu zawiera absolutną samodzielność rządzenia samym sobą” [Gadamer, 1991: 97]. Przytoczony cytat był raczej idealizacją, która nie mogła się jako taka potwierdzić w całości. Nowożytność nadeszła wraz z niepohamowaną ambicją, by zmienić bieg ludzkiego świata. Między innymi również dlatego, że zewnętrzny świat przedmiotów materialnych stał się terenem nieograniczonego aż do dziś używania rozumu.

Większość afirmujących teorii racjonalności oparta jest – paradoksalnie – na wierze w jej istnienie. Na przykład dla Poppera wybór między irracjonalizmem i racjonalizmem krytycznym jest decyzją moralną, w tle której znajduje się irracjonalna wiara w rozum jako przesłankę postawy moralnej. Sęk jednak w tym, że postawa rozumna jest jedynie apelem o krytyczne, udowodnione, uargumentowane i jasne poznanie, które w kwestii pewności zawsze wystawione jest na sceptycyzm, jest to zatem raczej forma komunikacji zewnętrznej, bez nacisku władzy czy polityki (Habermas).

Stwierdzenie, że człowiek i rozum nawzajem do siebie należą, jest przez nas uważane za truizm. Oznacza tylko tyle, że rozum jest przypisany do człowieka jako część struktury jego osobowości lub też, ściślej, jako sposób, w który podchodzi do przedmiotów z rzeczywistości zewnętrznej. Nie mówi ono jednak tego, czym właściwie jest racjonalność, jaki jest jej status. Pewne ochłodzenie optymizmu znajdujemy również u Kanta, zdaniem którego rozum nie da się poznać w inny sposób, jak tylko poprzez jego używanie; rozum nie jest przedmiotem naszego poznania, lecz jego warunkiem i przesłanką. Według Kanta rozum przejawia się w zdolności do tworzenia idei, które przekraczają ograniczenia narzucone przez doświadczenie. Rozum jest w większym stopniu kanonem, w mniejszym zaś organizmem prawdy. Nie jesteśmy pewni, czy jest zdolny dostarczyć na przykład doktrynę o nieskończoności. Wykorzystujemy go głównie jako narzędzie krytyki poznania. Jeśli w ogóle jesteśmy zdolni coś ocenić, to jest to zwłaszcza sposób, w jaki myślenie wykorzystuje zdolności rozumu.

Dlatego o wiele ważniejsze jest zbadanie, co ten fakt oznacza dla sposobu ludzkiego działania i jego orientacji. Zwłaszcza w związku z niemal powszechnie przyjmowanym dziś poglądem, że z pojęciem rozumu łączy się niemała część jego udziału w położeniu, w jakim znajdujemy się obecnie. Jeśli chodzi o pogląd na wielkość i charakter tego udziału, poprzez który „ta cecha człowieka jako takiego określiła życie ludzkie w poszczególnych społeczeństwach i epokach” [Patzig, 1994: 213] nie ma już jednak zgodności. Większość ludzi przynajmniej od przypadku do przypadku „postępuje w sposób, który nazywamy działaniem racjonalnym”. Co zakładamy, gdy chcemy postępowanie danej osoby scharakteryzować jako racjonalne?” [Patzig, 1994: 217]. Odpowiedzieć możemy na wiele sposobów. K. G. Hempel w pracy „Rational Action” (1961) za racjonalne uważa takie postępowanie, w którym środki wybrane do osiągnięcia określonego celu są w myśl stopnia poinformowania osoby działającej odpowiednie i prowadzą do osiągnięcia zakładanego skutku. Podana definicja określa spełnienie minimum warunków racjonalnego postępowania jednostki, jest zastosowaniem subiektywnej formy racjonalności. W przeciwieństwie do tego racjonalność obiektywna stanowi taki typ działania, które spełnia określone ponadindywidualne standardy rozumności, gdzie działanie przynajmniej w pewnym stopniu rządzi się „poglądami na rzeczywistość, a szczególnie na związki przyczynowe, które tworzą rzeczywistą bazę działania zorientowanego celowościowo” [Patzig, 1994: 216]. I to nawet na przekór temu, że „słowa *poznanie* i *prawda* są jedynie komplementami pod adresem tej naszej wiary i przeświadczenia, które uważamy za dowiedzione. Udowodnione według naszych własnych kryteriów, nie dlatego że są możliwe jako jedyne, a dlatego, że innymi nie rozporządzamy” [Feyerabend, 1991: 191].

W przytoczonym znaczeniu działanie racjonalne oznacza działanie zgodne ze stanem poznania, nawet wtedy, gdy nie zawsze można dobrze rozstrzygnąć, jakie pojmowanie rzeczywistości odpowiada aktualnemu stanowi wiedzy. A poza tym nawet sama nauka nie musi być uznawana za

jedyną ważną i uprawnioną formę projekcji rzeczywistości. I tak zwrot Feyerabenda „anything goes” dziś znaczy więcej niż wtedy, gdy ta epistemiczna i metodologiczna zasada została sformułowana.

Za jedno z możliwych kryteriów racjonalności danego działania możemy uznać: po pierwsze: wymóg spójności danego wyobrażenia z rzeczywistością; po drugie: wymóg dobrego uargumentowania.

Nieracjonalnie postępuje ten, kto w systemie swoich przekonań pomija zdanie p , a równocześnie zdanie $\neg p$. Minimum racjonalności stosuje ten, kto próbuje swoje przekonania korygować i oceniać krytycznie, a więc eliminować widoczne i oczywiste sprzeczności. W tym sensie rozum logiczny jest tu równoznaczny z rozumnością. „Harmonia rozumu logicznego obejmuje model zawartych w nim postulowanych całości” [Whitehead, 1990: 83].

Istnieje wszakże jeszcze jeden aspekt rozumności (jego świadomość mieli już starożytni Grecy): harmonia rozumu jest równocześnie „najpowszechniejszą własnością estetyczną daną przez fakt współistnienia poszczególnych zdarzeń w ich całościowym zbiorze. Jakakolwiek jedność zdarzeń już samym swym istnieniem stwarza stosunek estetyczny między warunkami ogólnymi, jakie zawarte są w danym zdarzeniu. Ten stosunek estetyczny należy do sfery rozumności” [Whitehead, 1990: 83].

Jest rzeczą oczywistą, że postępowanie racjonalne nie musi być jednocześnie prawdziwe. „Możemy mieć najlepsze dowody na poparcie danej opinii, a mimo to mijać się z faktami. Jeśli jednak swoje przekonanie stworzymy zgodnie ze standardami racjonalności i dokładnie je przebadamy, mamy o wiele większą szansę osiągnięcia znacznie większego stopnia sukcesu niż wtedy, gdy tych standardów nie respektujemy i liczymy tylko na swoje szczęście. Od razu można zauważyć, że racjonalność jest kwestią poziomu i że może ona być problemem do dyskusji nad tym, jakie wymagania chcemy w poszczególnych przypadkach uznać za minimalny standard racjonalności” [Feyerabend, 1991: 217].

Co zatem tak naprawdę decyduje o kwalifikowaniu postępowania jako racjonalne lub nieracjonalne? Dowody możemy podzielić na formalne i materialne. Do formalnych należą te, które wiążą się z dokładnością, niesprzecznością, krytycznością czy konsekwencją i poprawnością logiczną operacji myślowych wspierających działanie. Dowody materialne to te, które wiążą się ze środowiskiem, motywacją, preferencjami, przewidywanymi korzyściami, oczekiwaniami itd.

Istnieje wszakże wiele sytuacji, kiedy działamy intuicyjnie i wtedy właściwie nie mamy na podorędziu żadnego kryterium racjonalnego działania. Podejmowanie decyzji nie rządzi się wyłącznie wymogami racjonalności. Tak więc samo pojęcie racjonalności jest raczej pojęciem syntetycznym, kompleksowym i wielowarstwowym. Dlatego N. Rescher zaproponował „jednorodną koncepcję racjonalności, która zawiera jako niezamienne elementy racjonalność kognitywną, praktyczną i ewaluacyjną, gdzie także jako racjonalność ewaluacyjna należy też wybór celów” [Feyerabend, 1991: 221].

Właśnie w sferze ewaluacyjnej zaczyna się wiele naszych problemów: Ocena i wybór celów jest zagadnieniem etycznym, aksjologicznym i praktycznym, ocena może być irracjonalna nawet wtedy, gdy sam wybór irracjonalny nie był.

Czy racjonalność jest przeciwieństwem irracjonalności? Obraz świata, który nosimy w sobie jako produkt spontaniczności myśli ma częstokroć z metodami racjonalnymi niewiele wspólnego. A przecież czujemy, że również intuicja jest produktem racjonalnej myśli. Myśl jest logiczna, nie może świadomie zawierać sprzeczności, jest stawaniem się czymś w rodzaju niestałej stałości. Odznacza się biegunowością, zdolnością do myślenia z pozycji przeciwnych. Ma skłonność do prawdy jako do ideału regulacyjnego, jeśli nawet ta prawda jest już zbyt niepewna. Świat widzialny jest zaledwie małą częścią przeczowanej całości. Samo to, co widzimy jest transcendowane przez coś o wiele potężniejszego. Dla Leibniza rozum nie jest zdolnością do rozważania, której możemy użyć

poprawnie lub niepoprawnie, lecz raczej łańcuchem prawd, który może stworzyć jedynie prawdę nie pozostającą w sprzeczności z innymi prawdami.

Piaget sądzi, że to, co rozumne jest równocześnie także logiczne. Logika jest dla niego aksjomatyką rozumu. Dla Hegla to, co jest rzeczywiste, jest równocześnie także i rozumne, zatem jest w jakiś sposób związane z Rozumem, z czym na przykład Schopenhauer w ogóle się nie zgadza. Rozumne jest to, co jest osiągalne, co możemy uporządkować, wyodrębnić, określić, a zatem zrozumieć. Kartografia świadomości znajduje się dziś zaledwie na początku osiągania wyników możliwych do przyjęcia przez wszystkich.

W związku z tym warto przypomnieć związany z rozumem optymizm historyczny, jaki ujawnił się już u Kanta, „gdy Kant stale i wciąż na nowo podkreśla, że właściwie człowiek powinien być nazywany *animal rationale*, istota zdolna osiągnąć rozum, która przeznaczona jest do tego, aby dopracować się poziomu *animal rationale* poprzez rozwój przekraczający możliwości jednostki i będący dla rodzaju ludzkiego w ciągu jego istnienia raczej nieskończonym zadaniem” [Patzig, 1994: 215], oznacza to więc także pojmowanie człowieka jako nieskończone stawanie się, które dąży do swego spełnienia. Gdyby rozum był dany przez przyrodę, racjonalność byłaby pojęciem definiującym odnoszącym się do określonego stanu. Jeśli rozum w modelach niesubstancjalnych pojmowany jest raczej jako coś, co się spełnia w toku ewolucji, co nie jest jedynie cząstką Boskiego logosu czy uniwersalnego rozumu kosmicznego, to racjonalność jest pojęciem normatywnym – jesteśmy zdolni ją stosować, jeśli będziemy tego dostatecznie usilnie próbować.

W podobnym duchu, chociaż w innych okolicznościach wypowiadają się również Hume i Dilthey – jeśli chcemy poznać człowieka, mamy tylko jedną możliwość: popatrzeć na jego historię. Wyłania się pytanie, które zadał sobie na przykład A. Huxley: czy zrozumienie filozofii i psychologii wieków oznacza także zrozumienie ludzkiej świadomości? Jeśli chcemy

odpowiedzieć na pytanie, czy człowiek rzeczywiście jest *homo sapiens*, opracować kartografię jego świadomości, nie możemy się zadowalać jego interocepcją, a więc tym, co dzieje się w jego umyśle – potrzebne jest również, a może nawet zwłaszcza przyjrzenie się jego eksterocepcji, czyli sposobowi, w jaki postrzegamy i w jaki działamy w świecie zewnętrznym.

Ken Wilber w studium „Spectrum of Consciousness” [Wilber, 1977] mówi o spontanicznej zdolności świadomości do intuicyjnego rozumienia symboli uniwersalnych. Przesłanką ontogenetyczną jest tu przejście od nieodróżnicowanego stanu świadomości (nowo narodzony człowiek znajduje się poza czasem i przestrzenią, nie dostrzega różnicy między sobą a swym otoczeniem materialnym) do stopniowego rozróżniania podmiotu i świata. Proces tego rozróżniania jest procesem odróżniania „Ja” od „nie-Ja”, co umożliwia między innymi fakt, że „Ja” staje się istotą, która mówi, wchodzi w świat języka i komunikacji – racjonalność objawia się poprzez zdolność do mówienia i posługiwania się pojęciami. Indywidualizacja w postaci konstituowania się „Ja” jest przesłanką myślenia abstrakcyjnego i pojęciowego jako typologicznej cechy racjonalności – najpierw muszę postrzec siebie, identyfikować się z „Ja”, aby móc postrzegać wszystko inne w intencjonalnych aktach świadomości. Dopiero potem są możliwe intuicyjne wyobrażenia przyczynowe czy też, mówiąc szerzej, deterministyczne i konstruowane na ich podstawie wyobrażenia o porządku świata – tak na poziomie potocznym, jak i w nauce czy w myśleniu krytycznym.

Nauka jako bezsporny wytwór określonego typu rozumności zbudowana jest na wielu założeniach, jednak tylko niektóre z nich sobie uświadamiamy. Wittgenstein sądził, że nauka, podobnie jak sztuka i religia „powstaje jedynie ze świadomości jedyności (uniqueness) życia” [Wittgenstein, 1961: 79]. Jest więc tworem historycznym (bo powstaje) i uwarunkowanym (przez jedynność życia). Jej tło jest zabarwione wiarą, że jesteśmy zdolni przeniknąć za zasłonę świata widzialnego, a więc uchwycić to, co niewidzialne. „Rzeczy wieczne i podstawowe ukrywają się przed

człowiekiem za nieprzenikalną zasłoną. Wie, że coś za nią jest, lecz tego nie widzi. Zasłona odbija światło dzienne” [Wittgenstein, 1991: 65]. Do tła się wprawdzie nie dostanie, ale dotyka tego, co jest przed nim.

Różnica między nauką i religią, gdy chodzi o ich pochodzenie, sprowadza się jedynie do tego, że różnią się przedmiotem swej wiary: nauka wierzy w istnienie i możliwość odkrycia zasad, które jednoczą i ujednolicają naszą rzeczywistość, religia wierzy, że zasadami tymi jest interpretowana na sposób teistyczny transcendencja. Dlatego, gdy na przykład Wittgenstein w dziele *Tractatus* powiada, że „mechanika Newtona określa formę opisu świata” [Dewey, 1939: 341], to chce tylko powiedzieć, że „aksjomaty mechaniki Newtona nie są ani uogólnieniami empirycznymi, ani tautologiami, podsuwają jedynie sposób mówienia o świecie” [Parkinson, 1976: 69]. Kiedy Wittgenstein powiada na przykład, że prawo przyczynowości jest formą projekcji naszej wiary w to, że wszystko ma swój dowód dostateczny, to nie chce powiedzieć, że prawa przyrody nie istnieją. Mówi jedynie, że idea prawa przyczynowości nie jest samym prawem, lecz jest formą, za pomocą której próbujemy zrozumieć rzeczywistość. Wszystko to jest częścią wspomnianego wyżej spontanicznego i odczuwanego intuicyjnie założenia, że uporządkowanie istnieje szczególnie dla nas, jesteśmy zdolni uchwycić ją w sposób racjonalny, zwłaszcza wtedy, gdy jest właściwą formą naszej optyki widzenia rzeczywistości.

Co dokładnie oznacza słowo *rozumieć*? Najczęściej oznacza: znaleźć zależność między zjawiskami, być zdolnym zaszeregować dane zjawisko do określonego systemu uporządkowania, odkryć związek między przyczyną i skutkiem. Ale czy naprawdę jest to tak, że chodzi tylko o znalezienie powiązań formalnych czy strukturalnych? Do wyjaśnienia istoty zjawiska musi należeć także cel, ku któremu ono dąży.

Typ racjonalności, jaki stosujemy w komunikacji z otoczeniem, możemy w sensie antropologicznym pojmować jako rodzaj otwartości na świat. Rozum i jego pojmowanie funkcjonalne implikuje wolność jednostki

(Spinoza), jest podstawą wolności. Rozum – wola – działanie oto triada będąca treścią ludzkiego istnienia.

Wykluczenie rozumu lub niedopuszczanie niczego prócz rozumu to dwie pozycje skrajne i należy brać je pod uwagę jako takie. Absolutna afirmacja rozumu z jednej strony i jego absolutna negacja z drugiej to tylko dwie niemożliwe do przyjęcia dogmatyczne skrajności.

Refleksja filozoficzna nad skutkami stosowania racjonalności naukowej jako czynnika konstytutywnego kształtowania się nowoczesności

Zadaniem filozofii nie jest „powierzchowne, negujące i obrazoburcze niedowiarstwo” [Neubauer, 1992: 34]. Filozofia nie jest dumna z nieufności do tego, co domniemywamy, wiemy lub zakładamy. Jest raczej odwagą pytania – o wszystko i kompleksowo. W tym i o charakter podstaw cywilizacji, w oparciu o które budujemy swe wyobrażenia o uniwersum i o naszym miejscu w nim. Jej zadaniem jest stawianie kolejnych pytań, które powinny poprzedzać działanie człowieka, a w efekcie końcowym kształtować krytyczny stosunek do własnej przeszłości w imię tworzenia kultury i cywilizacji. Cywilizacja nasza jest dziś bardziej krucha niż kiedykolwiek w przeszłości. W tym aspekcie filozofia ma ambicje inicjowania nieuchronnych decyzji wobec działań, jakie możemy i powinniśmy podjąć. Decyzje te nabierają charakteru wyborów dziejowych.

Królewską drogą filozofii jest poszukiwanie. Do realizacji tego swego zadania jest naprawdę w szczególny sposób predestynowana: powstaje wciąż na nowo jako wiedza o możliwościach. Kumuluje doświadczenie wieków, jest pamięcią doświadczenia ogólnoludzkiego.

Filozofia nie jest i nigdy nie była wyłącznie przedmiotem akademickim. Czym jednak może być dzisiaj, jeśli na jej misję kulturową i cywilizacyjną będziemy patrzeć przez pryzmat prognostyki, a więc rozpoznawania, a zwłaszcza przewidywania możliwych rozwiązań problemów, które rysują się na tak już bliskich, a częściowo wręcz już osiągniętych horyzontach rozwoju cywilizacyjnego? Czy odrodzi się w rozważaniach o problemach, jakie się przed nami wyłaniają?

Chyba się odrodzi i narodzi na nowo jako metafizyka, lecz już jako metafizyka struktur myśli naznaczających sposób naszego komunikowania się z otoczeniem. Właśnie tu, jak się okazuje, mamy problemy, których ważność obecnie przerasta nasze możliwości ich rozwiązania. Nowa metafizyka obecności (jej zarys się ukaże w procesie jej konstituowania się) nie może być formą eskapizmu. Przeciwnie, „metafizyka myśli powinna być raczej przeciwważą dla fizyki doświadczenia społecznego i doświadczenia woli” [Mołczanow, 1992: 8].

Abyśmy mogli zrozumieć nasze przyszłe poczynania musimy na nie spojrzeć przez pryzmat topografii myśli ludzkiej. Dziś już nie wystarczają nam dokładne i na sposób fizyczny prowadzone badania neurologiczne ludzkiego mózgu, nie zadowoli nas nawet substancjalizacja myśli jako sublimacji wpływów zewnętrznych otoczenia złożonego z ludzi i rzeczy, zwłaszcza w postaci przewyżzonego już dziś wyobrażenia świadomości jako odbicia i obrazu. W obszarze zainteresowania intensywnie kształtującej się filozofii myśli znajduje się pojmowanie świadomości raczej jako spontanicznej aktywności twórczej, która tylko częściowo uwarunkowana jest przyczynowo (przez swą strukturę fizjologiczną) czy też funkcjonalnie – przez powiązania zewnętrzne w systemie doświadczenia jednostkowego i kolektywnego.

Jako jeden z możliwych sposobów realizacji tego celu jawi się również badanie genealogii paradygmatu racjonalności jako dominującego elementu konstytuującego tzw. *North Atlantic Culture*.

Sytuacja, w jakiej się znajdujemy, ma niewątpliwie rodowód antropogenetyczny, to znaczy jest dziełem samego człowieka. Popadamy w problemy wzrostu, mówimy o kryzysie tożsamości w znaczeniu poszukiwania możliwego wariantu ciągłego tworzenia założeń modelu cywilizacyjnego, który – czujemy to w sposób dojmujący – przestał być bezwariantowy. Przewyciężanie rozbuchanego, agresywnego i aroganckiego antropocentryzmu jest częścią korekty samooceny, zwłaszcza wyobrażeń o miejscu człowieka w zmieniającym się świecie.

Wybitni przedstawiciele światowej myśli filozoficznej i naukowej, na przykład Teilhard de Chardin czy Max Scheler rozmyślają o miejscu człowieka w kosmosie. Jesteśmy świadkami paradoksu, którego istnienie uświadamiamy sobie coraz dotkliwiej: nauka, fenomen, z którym wiązały się wielkie nadzieje ludzkości, w naszych rękach w jakiś dziwny sposób zmienia się w fenomen zagrożenia. Jak powiada znany fizyk atomowy D. Bohm „poza nauką jest coś, z czym musimy się liczyć... z ludzkim myśleniem stało się coś niedobrego... myślenie to znajduje się w tle wszystkich trudności” [O budźności ludstva, 1992: 10].

Nauka i wiedza, produkty racjonalnego rozmyślania, które mają na nas tak duży wpływ, mogą w określonych warunkach stać się częścią irracjonalnego i samoniszczącego programu. Jakub Arbes w swojej mikropowieści „mózg Newtona” [Arbes, 1973: 79 nn] już przed ponad stu dwudziestu laty był przekonany, że precyzyjna i nieubłagana nauka wielu z nas pozbawiła najśodszych w życiu snów”, że żyjemy „w stadium formułek, w wieku definicji”, że „chętnie bijemy się w piersi, że nasz wiek jest wiekiem oświaty i postępu – miliony ludzi żyją w zwierzęcej ciemności” i podsumowuje: „jesteśmy dumni z postępu nauki, a zapominamy, że wszystkie osiągnięcia nauk służą nie tylko dobrem celom, lecz i złym”.

Mimo wszystko nie twierdź jednak, że nauka i wiedza są przyczyną tego, co się stało (a właściwie co się stało?), bez nauki i wiedzy to, co się stało, nie byłoby przecież możliwe. Tak więc, nie uznając pseudointelektualnej radykalnej pogardy dla nauki i wiedzy za twórcze stanowisko, rozważamy o nich, ponieważ są konstytuującym składnikiem naszego życia. Gdy odwołamy się do procedur naukowych i sposobu myślenia uczonych, „otworzy się nowe spojrzenie na ludzkość” [Lévi-Strauss, 1993: 12]. Pytanie, jakie staje przed nami, brzmi: co dzieje się z nowoczesną, a więc nowożytną nauką? I czy od samego początku aż do dziś jest to wciąż ta sama nauka?

W rozpatrywanych tutaj zależnościach będę unikać opisywania osiągniętych wyników, realiów tworzących zmienną treść nauki. O wiele ważniejsze jest to coś, co się kryje za nauką, co stanowi jej tło i ukryty, a dzisiaj już chyba odkrywany logos.

W nowoczesnej nauce zostało zatracone coś z postrzegania przednaukowego i odwrotnie – coś innego zdobyło pozycję dominującą, coś zanikło, coś innego się rozwinęło. Nastąpiło całkowicie programowe oddzielenie nauki od myślenia mitycznego. Dychotomia tego, co jest postrzegane zmysłowo i tego, co jest intelektualne czy też racjonalne uległa pogłębieniu oraz (może nie używam zbyt mocnego słowa) absolutyzacji. Świat zmysłów oddalił się od świata intelektu. Sformułowany został – obok przeciwnego – pogląd, że „nauka może istnieć tylko wtedy, gdy się obróci tyłem do świata zmysłów... to, co zmysłowe, stanowiło świat fałszywy, światem rzeczywistym był świat własności matematycznych, które dały się zrozumieć przy pomocy intelektu i które całkowicie były odmienne od fałszywego świadectwa zmysłów. Był to chyba niezbędny krok, gdyż doświadczenie podpowiadało nam, że dzięki temu oddaleniu mogło powstać myślenie naukowe” [Lévi-Strauss, 1993: 14].

Fundamentem nowoczesnej racjonalności było ukształtowanie się iluzji autonomicznego, wywyższonego i samookreślającego się podmiotu. W takim samym sensie iluzoryczna świadomość rzeczywistości jako jego wytwór staje się samą rzeczywistością. Próba zrozumienia jej charakteru aktualizuje się w warunkach współczesności przede wszystkim w postaci krytycznego stosunku do jej osiągnięć cywilizacyjnych. Nauka również wtedy, gdy „nie jest jedynym źródłem pewnych informacji ontologicznych” [Feyerabend, 1991: 184], ma jeden bezsporny aspekt funkcjonalny, który już od dawna nie jest oceniany wyłącznie bezkrytycznie: „świat, w którym żyjemy został w wyniku oddziaływania nauki i technologii naukowych w tak dużym stopniu materialnie, duchowo i intelektualnie zmieniony, że ocknęliśmy się w środowisku naukowym” [Feyerabend, 1991: 184-185].

Sytuacja współczesna, a więc stan, w jakim znajduje się nasza cywilizacja i kultura, jest naszym przeznaczeniem: jest to wewnętrzna logika nie tylko europejskiej sytuacji: „jej komponentami są nauka i technika jako wiedza rządząca” [Patočka, 1992: 923], co w rozważanych tu powiązaniach można wyrazić jako konstytuowanie się cywilizacji i kultury na zasadach określonego typu racjonalności. Adorno i Horkheimer w „Dialektyce Oświecenia” (1947) chyba z pewną przesadą opisują etos poznania jako etos próby zawładnięcia. Zmieniła się proporcja między pierwotnym światem przyrody a stworzonym, sztucznym światem ludzkich wytworów. „Świat tego, co wytworzone, sztuczne, świat ‘drugiej’ przyrody nie tylko zasłania nam widok na pierwszą prawdę, lecz zagraża już nawet jej istnieniu, a więc i swemu własnemu. Biosfera staje się częścią technosfery... w zwierciadle swych wytworów widzimy się jako zależni, uwarunkowani, zagrożeni przez siebie samych, przez swe własne wytwory... zależność od przyrody została zamieniona na zależność od naszych własnych wytworów... pozostajemy w konfrontacji z paradoksalnymi skutkami twórczości i działalności człowieka... dochodzi do przemian władzy w bezwładzę, aktywności w bierność” [Novosád, 1994: 7]. Mógłbym podawać również inne przykłady pogłębiania się alienacji w epoce nowożytnej. Rozumność nowoczesna nie da się jednak zrekonstruować wyłącznie poprzez negację, przez jej ciągłą krytykę i odrzucanie, jeśli nawet od tych aspektów nie da się uciec.

W tym sensie inspirujący jest wspomniany wyżej Gadamer: „Niezaspokojenie tej potrzeby, potrzeby poznania rozumności wszelkiego istnienia oznacza koniec metafizyki zachodnioeuropejskiej, a równocześnie prowadzi do upadku wartości samego pojęcia rozumu. Rozum już dalej nie jest zdolnością do absolutnej jedności tak samo akurat, jak nie jest już wyjaśnieniem celów ostatecznych, Rozumność oznacza teraz znajdowanie właściwych środków do osiągnięcia wytyczonego celu, przy czym pytanie o rozumność samego tego celu nie bywa stawiane. Dlatego rozumność aparatu cywilizacyjnego w ostatecznym rachunku

okazuje się racjonalną nierównoważnością, swego rodzaju buntem narzędzi przeciw panującym celom, krótko mówiąc, wyzwoleniem się tego, co we wszystkich sferach życia nazywamy techniką” [Gadamer, 1998: 97].

Tak więc jesteśmy świadkami wycofywania się rozumu ze swoich jeszcze do niedawna niezagrożonych pozycji. Radykalne Oświecenie pozostaje jedynie epizodem, idea rozumu absolutnego okazała się rodzajem iluzji, od której jeszcze się nie całkiem uwolniliśmy. „Rozum istnieje tylko w konkretnych historycznych formach. Nasze myślenie uznaje to jedynie z wielkim trudem... To, co rozum uważa za prawdziwe, musi być takie zawsze. Zwłaszcza dlatego rozum jest tym, co zawsze poznaje prawdziwie. W rzeczywistości rozum, kiedy sam siebie sobie uświadamia, uświadamia sobie rozumność czegoś, poznaje więc sam siebie za pośrednictwem tego czegoś i nie jest przy tym panem samego siebie. Jego własne możliwości są organicznie sprzężone z czymś, co do niego samego nie należy, ale się z nim dzieje i dlatego tylko on sam jest odpowiedzią. Sam rozum jest jednie wyrazem jakiejś wiary, jeśli nawet nie jest to koniecznie wiara religijna lub mityczno-poetycka. Poznanie swego własnego życia historycznego jest zawsze zwieńczone życiem, które w siebie wierzy. Realizacją tego życia jest właśnie poznanie” [Gadamer, 1991: 98].

W nauce i w poznawaniu jest zawsze coś, co je przekracza. Nie realizują się one same w sobie i dla siebie, nie są dla siebie światem całkowicie autonomicznym i niezależnym. Są jedynie narzędziem, poprzez używanie którego ludzkość zamierzała zdobyć sobie wolność. Obecnie wszakże zbliżyła się do przepaści i coraz trudniejszą sztuką się staje, jak w tę przepaść nie wpaść. Stan ten doprowadza nas do wciąż powtarzających się ryzykownych sytuacji.

Jeżeli pojęcie racjonalizacji jest kluczowym pojęciem umożliwiającym zrozumienie naszego specyficznego rozwoju cywilizacyjnego i kulturalnego, to postulat Husserla, aby zbudować „racjonalną naukę o człowieku i społeczeństwie ludzkim”, abyśmy byli zdolni „racjonalnie

kierować praktyką” [Adriaanse, 1992: 195] jest jak najbardziej aktualny. Częścią zainteresowania tej nauki, jej przedmiotem powinna być sama racjonalność czy też rozum. Powinna się ona ukształtować jako „nauka o podstawach człowieka”, która całkowicie „przekracza jakiegokolwiek doświadczenie empiryczne... Pojęcie rozumu ma u Husserla wartość normatywną; działanie rozumne jest rodzajem imperatywu kategorycznego... rozum powinien być drogowskazem, powinien brać udział w tworzeniu życia we wszystkich jego sferach” [Adriaanse, 1992: 195]. W tym kontekście działanie rozumne oznacza zastosowanie rozumu w formułowaniu efektywnych celów i w prowadzeniu walki moralnej, która powinna odpowiadać pozytywnemu tworzeniu życia ludzkiego.

Koniec epoki nowoczesnej bardzo różni się od wyobrażeń tych, którzy jako jej inicjatorzy stali u jej początków. Uniwersalny projekt emancypacji człowieka zbliża się do swego tragicznego rozwiązania. Bardziej dojrzałe cywilizacje są bardzo delikatnymi roślinami (Einstein), ich dalszy rozwój jest możliwy jedynie przy zaakceptowaniu tradycji moralnych, które podnoszą ich opór wobec samozniszczenia. Wielu sądzi wszakże, iż, gdy mamy na myśli nasz model cywilizacyjny, jest już za późno. S. Hawking sądzi, że każda cywilizacja wcześniej czy później osiąga punkt, za którym dramatycznie obniża się jej zdolność do samoobrony. Czy już zbliżyliśmy się do tego punktu? Jak to możliwe, że czasy, którym było tak blisko do uporządkowania spraw ludzkich, upadły w przepaść barbarzyństwa, dlaczego ruch oświeceniowy zaczął rozkładać sam siebie? Do tego samego nurtu należy też zwrócenie uwagi przez Foucaulta na potrzebę zajęcia się cezurą, czyli jakąś nieciągłością, barierą czy też przepaścią w postaci dystansu między rozumem a nierozumem. Dlaczego projekt wiedzy jako projekt powszechnej równowagi staje się w końcu raczej projektem powszechnej możliwości manipulacji? Refleksja nad tymi zjawiskami jest naszym nie najmniej ważnym zadaniem. Jak w tym świetle mamy rozumieć charakter i rzeczywiste następstwa intelektualizacji jako zbiory zasad ewidentnie charakteryzujących nowoczesny sposób kognitywnej i

praktycznej komunikacji ze światem? Jak mamy rozumieć następstwa tego, że ruch wyzwolenczy kultury naukowej, który zaczął się już w Grecji, szerzy się również w epoce nowożytnej i określa charakter kultury europejskiej” [Adriaanse, 1992: 200]? Dlaczego dzisiaj bardziej niż kiedy indziej uświadamiamy sobie potrzebę łączenia wzrostu poznania naukowego ze „wzrostem mądrości – prawidłowym pojmowaniem celów życia, rozważnym spojrzeniem na człowieka i społeczeństwo, ponieważ nauka sama w sobie nie gwarantuje jeszcze rzeczywistego postępu, jeśli nawet stanowi jeden z głównych składników, bez których postępek jest w ogóle nie do pomyślenia” [Russell, 1993: 107].

Autorytatywny pogląd na wspomniane sprawy znajdujemy na przykład (a przecież w końcu nie tylko tam) u Husserla. „Gdy odejdziemy od wszelkich narzekań na kryzys naszej kultury oraz od zadań, jakie wyznaczamy naukom, może w końcu ukażą się motywy, dlaczego trzeba naukowość wszystkich nauk poddać poważnej i bardzo potrzebnej krytyce” [Husserl, 1972: 27]. Husserl swój pogląd na kryzys nauk wypowiada jasno i jednoznacznie: „Naszym punktem wyjścia jest zwrot w ogólnej ocenie nauk, jaki dokonał się na przełomie ostatniego stulecia. Zwrot ten nie dotyczy ich naukowości, lecz tego, co naukowość, co nauka w ogóle znacząca i może znacząca dla konkretnego życia ludzkiego. Wszystkie poglądy nowoczesnego człowieka na świat określały w drugiej połowie XIX wieku wyłącznie nauki pozytywne i wywołana przez nie prosperity, przez którą nowoczesny człowiek dał się zaślepić. Miało to za skutek lekceważące odwrócenie się od pytań, które są dla prawdziwej ludzkości decydujące. Nauki o samych faktach tworzą ludzi, którzy widzą tylko fakty... W naszych życiowych niepokojach... nauki te nie mają nam nic do powiedzenia. Nauka w zasadzie wyklucza pytania, które w naszych niedobrych czasach są najbardziej palące dla człowieka stojącego przed najbardziej decydującymi przełomami; wyklucza pytania o sens lub bezsens ludzkiej egzystencji” [Husserl, 1972: 27-28].

Ocena ta jest surowa i bezkompromisowa. Nie pomaga nam uczynić łatwiejszym imperatyw, który zawiera. Należy zadumać się nad problemami kryzysu cywilizacji i kultury. „Przecież w tego typu pytaniach chodzi o zachowanie człowieka w stosunku do bliźnich i do całego pozaludzkiego otoczenia, chodzi o człowieka, który swobodnie decyduje o tym, jak rozumnie stworzyć siebie i swoje środowisko życiowe (Umwelt)” [Husserl, 1972: 28].

Wydaje się wszakże, że „sama nauka ledwie z wielkim trudem odpowiada na pytania, jakie wiążą się z formami jej uprzedmiotowienia w rękach człowieka. Co nauka potrafi powiedzieć o rozumie i nierozumie, co potrafi powiedzieć o nas, ludziach podmiotach takiej wolności? Nauka o samych ciałach najwyraźniej o takich podmiotach nie potrafi powiedzieć nic, gdyż unika wszelkiej subiektywności” [Husserl, 1972: 28].

Wydaje się, że przyznanie wyłączności temu typowi racjonalności, jaki został zastosowany w nauce nowożytnej, nie było najszcześniejszym wyborem. „Obiektywna prawda naukowa jest wyłącznie stwierdzeniem tego, czym faktycznie jest świat, a nie świat fizyczny i duchowy. Czy jednak świat i ludzkie życie w nim może mieć jakiś sens, chociaż nauki za prawdziwe uznają jedynie to, co jest stwierdzalne obiektywnie, chociaż historia nie dostarcza innej nauki oprócz tej, że wszystkie wytwory świata duchowego, wszystkie powiązania życiowe, wszystkie ideały i normy, które kiedyś były dla ludzi oparciem, powstają i rozplývają się jak fale na wodzie, że to tak zawsze było i będzie, że wciąż i wciąż musi się z rozumu robić nierozum, a z dobrego uczynku tylko niepokój i strapienie? Czy możemy się tym zadowolić i żyć w takim świecie, w którym wszystkie wydarzenia historyczne to nic innego, jak tylko nieprzerwany łańcuch daremnych usiłowań i gorzkich zawodów?” [Husserl, 1972: 28]. W tym sensie nauka w zasadniczy sposób zmieniła nasze życie, a my w tym trendzie już nic nie potrafimy zmienić.

O swych obawach związanych z tym, co Kant nazywał (niepoprawnie użytą) zdolnością rozumową Husserl pisze również i na innych miejscach.

W naszej kulturze naukowej życie kulturalne, jak je rozumiemy, w miejsce ciągłego rozwoju może ulec stagnacji, a nawet upadać, co wiąże się z fenomenem „uzewnętrznienia się tradycji, która straciła swój wewnętrzny sens twórczy i zwraca się ku bezowocnym działaniom... dzięki naukom nie zmadrzeliśmy, nauki nie dostarczają nam prawdziwego poznania, nie umożliwiają nam takiego oglądu biegu przyrody, abyśmy ją zrozumieli... nauki opracowały podziwu godną technikę myślenia porządkującego i definiującego pojęcia we wszystkich dziedzinach przyrody i ducha” [Adriaanse, 1992: 201].

To, co miało być narzędziem rozwoju i wzrostu, stało się narzędziem zagrożenia i obaw, które się szerzą i pogłębiają. W sposób jak najbardziej uprawniony pojawia się pytanie o graniczną, marginalną wartość nauki i taką samą jej użyteczność. Kultura naukowa, czyli kultura rozumu, traci swą pierwotną orientację: „ludność Europy zesza ze szlaku swych celów” [Adriaanse, 1992: 202], co wydaje się być oczywiste; mniej oczywiste jest to, czy te porzucone cele są jej przyrodzone. Czy możemy porzucić coś, co jest nam przyrodzone?

Jesteśmy świadkami rzeczywiście poważnego przewartościowania sytuacji w postaci chociażby stanowiska wyrażonego przez Husserla: „Mimo rozkwitu nauk pozytywnych doszło w XIX wieku do zasadniczej zmiany. Zatraciła się wiara w filozofię i naukę, która ten rozwój zainicjowała. Jakże się zmienił europejski duch! Odchodzi się od pierwotnego sensu filozofii jako teoretycznego poznania świata i od sensu poszczególnych nauk jako dyscyplin wydzielonych z filozofii. Czysta teoria, abstrakcyjne myślenie pojęciowe, intelektualizm to słowa, które dziś nabierają w szerokich kręgach podejrzanego odcienia. Jeśli nawet również i w tym rozwoju manifestuje się europejski duch, choćby w skłonności poszczególnych osób do tworzenia tych idei i pozwolenia, aby go prowadziły, to jest to Europa przesiąknięta sceptycyzmem, która żyje tym kryzysem; jest to paralela antycznej filozofii sceptycznej przeciw filozofii jako takiej” [Adriaanse, 1992: 203].

Słowo *kryzys* zgodnie z jego grecką etymologią oznacza sąd, wyrok, moment wyraźnej nierównowagi, jakieś stadium przejściowe między dwiema fazami rozwoju, gdy decyzja co do zmiany jeszcze nie zapadła. W tym sensie pojęcie to da się zastosować również do omawianych tu warunków i sytuacji.

Jeśli jeszcze dla M. Webera racjonalizacja oznacza nieuchronne przejście od mitu do logosu, do konstruowania racjonalnego obrazu świata, nadejścia intelektualizacji, to najnowsze i współczesne wyobrażenia (P. K. Feyerabend) wprawdzie uznają czy też przypuszczają, że proces ten się dokonał, nie dzieląc jednak euforii z powodu tego, co się stało. Radykalna krytyka mitu ustępuje miejsca o wiele przychylniejszym ocenom, prawda jako wynik określonego typu poznania nie jest już wyłączną własnością poznania typu naukowego, a więc racjonalnego. „Mit staje się nośnikiem szczególnego rodzaju prawdy, która jest niedostępna poznaniu racjonalnemu... w takim przypadku należy w miocie widzieć raczej głos odległej i mądrej przeszłości” [Gadamer, 1991: 94], która uległa erozji wskutek zastosowania racjonalizmu typu antycznego i nowożytnego.

Przyczyną kryzysu, który pochłania nas swymi skutkami, jest, także w ocenie Deweya „postęp w naukach przyrodniczych w ostatnich stuleciach”. „Postęp w naukach przyrodniczych” stanowi wszakże sam w sobie jedynie przesunięcie w dziedzinie szerokości i głębokości naszego poznania i jako taki stanowi zasadniczą część procesu cywilizacyjnego. Kryzys, o którym tu mowa, ma jednak postać „niekompatybilności między wnioskami z nauk przyrodniczych odnoszącymi się do świata, w którym żyjemy, a sferą wyższych wartości” [Dewey, 1939: 305]. Nowa nauka, nauka zgodna z paradygmatem Kartezjusza i Newtona „odarła świat z jakości, które czyniły go pięknym i odpowiadającym człowiekowi, pozbawiła przyrodę wszelkich aspiracji do doskonałości, wszystkich preferencji dla czynienia dobra i zaprezentowała nam przyrodę jako arenę bezdusznych cząstek fizycznych zachowujących się zgodnie z prawami matematyki i mechaniki” [Dewey, 1939: 305]. Właśnie to odżegnanie się kognitywnej efektywności nauki od

degradacji i rozpadu systemu wartości jest najważniejszym przejawem kryzysu nowoczesności: przyjęta racjonalność wyklucza model wartości tradycyjnych, towarzyszą jej nowe wartości. Etos ery nowożytnej zdefiniowany przez stosowany typ racjonalności porzucił etos wyrażany przez tradycje kulturowe, charakter zasad moralnych, rodzaj uznawanych wartości. Jak można w tej sytuacji „akceptować naukę, a równocześnie zachować sferę wartości?” [Dewey, 1939: 305]. Do zasług filozofii krytycznie oceniającej cywilizacyjne trendy ery nowożytnej należy to, że wskazała na przepaść między fundamentalnymi zasadami świata przyrody a sferą wartości, zgodnie z którymi ludzkość powinna organizować własne życie. Dysonans między racjonalnym naukowym i technicznym praktycyzmem a światem wartości tradycyjnych należy zastąpić poszukiwaniem nowej harmonii. „Co mamy robić, aby zachować przedmioty mające wartość?” [Dewey, 1939: 308]. Stajemy przed filozoficznie ważnym zadaniem: zbadać, dlaczego wyniki zastosowania racjonalności naukowej pozostają w konflikcie lub są rozbieżne z systemem wartości, który poprzedzał wdrożenie tej racjonalności. Problem spoczywa w charakterze rozumności działania, jakie zaczęło dominować w epoce nowożytnej. Należy zdecydowanie głębiej „łączyć nasze idee z wartościami, z działalnością praktyczną” [Dewey, 1939: 307] i jej wynikami, widzieć nie tylko cele i możliwości, jakie przynoszą, ale także i ich odwrotną, negatywną stronę.

Początki wiedzy greckiej są co najmniej od nowożytności przedmiotem zainteresowania wszystkich, którzy próbują zrozumieć charakter naszej kultury i cywilizacji. Szukając pierwotnych punktów wyjścia, stajemy przed ich najstarszym składnikiem: należy on do Hellenów i ma postać zasady racjonalnego poznawania. Jeśli jest prawdą, że „nie jest tak ważne, aby dojść do celu, naprawdę ważne jest, aby iść”, to właśnie Hellenowie dzięki swej genialnej intuicji wybrali się w podróż, u końca której znajdujemy się również my. Paradoksalne jest to, że dobrodziejstwo wątpliwości jest w dzisiejszych czasach aktualne dokładnie tak samo, jak w

odległej przeszłości. Jeśli nie chcemy wyrzec się znaczenia i zrozumienia historycznych komponentów naszej kultury, musimy wrócić do ich pierwotnej projekcji. Zwłaszcza że odczuwamy – dziś bardziej niż jeszcze nie tak dawno temu – wyraźne przesunięcia w ich interpretacji. Przejęliśmy pojęcia i terminologię, mówimy o poznaniu, nauce, wiedzy, a przecież pogłębia się w nas przecucie, że „słowa naszych języków zaczynają kłamać” [Černý, 1991: 70], że oddaliły się od swego kulturowo ustalonego znaczenia, czy też że ustala się ich znaczenie nowe. Główna odmienność, gdy mamy na myśli filozofię, naukę, wiedzę i poznanie, dotyczy nastania funkcjonalizmu i stosowania zasady władzy w systemie wiedzy; wiedza jest pojmowana jako władza i staje się władzą, sama władza instytucjonalizuje się w całym systemie instytucji kulturalnych i cywilizacyjnych. To, co kiedyś było celem i zawierało sens samo przez się, stopniowo staje się narzędziem i środkiem. Odejście od idoli w sferze metody (Galileusz, Bacon, Kartezjusz) zmienia się we władzę idoli w postaci składników nowożytnej społeczności zdefiniowanych jako jej kamienie milowe (władza, prawda, równość, wolność, jednostka itd.), których wachlarz interpretacji ciągle się poszerza.

Rozum cząstkowy jest w rzeczywistości kontynuacją, a jeszcze bardziej przełamywaniem helleńskiej potrzeby rozumowej prawdy i poznania, ponieważ rozumowi nie chodzi tu już o prawdę i poznanie, ale głównie o władzę – nad przyrodą, społeczeństwem, Poznanie i wiedza ulegają instrumentalizacji i funkcjonalizacji, nie są już nastawione na „formułowanie ogólnej teorii rzeczywistości, poznania i wartości raz na zawsze, lecz na poszukiwanie sposobów, jak wykorzystać autentycznie istniejące wierzenia dotyczące egzystencji mogące efektywnie i skutecznie funkcjonować w połączeniu z praktycznymi problemami życia współczesnego... w naszych rękach nauka stała się narzędziem, za pomocą którego potrafimy lepiej ocenić swoje potrzeby i stała się pomocna w kształtowaniu narzędzi i operacji, dzięki którym zdoła je zaspokoić” [Dewey, 1939: 309-310]. W duchu oświecenia i jego przekonania o

zwycięstwie rozumu rozum ten został zaprzęgnięty do służby postępowi i szczęściu ludzkiemu, rzeczywiste ich postacie jednak nam umykają. W miejsce innych autorytetów zjawia się autorytet rozumu jako część dążenia do przywrócenia człowiekowi swobody wyrażania własnego poglądu i stanowiska. Wymóg precyzji intelektualnej kierowanej przez ducha metody naukowej przejawia się w sferze egzegezy w szerokim tego słowa znaczeniu jako warunek ważnej, oficjalnej i uargumentowanej interpretacji.

Egzystencjaliści wskazywali na nieudolność racjonalności naukowej i jej niską kompetencję, gdy idzie o zagadnienia życia ludzkiego i mówili o zawodności antropologicznej nowoczesnych nauk przyrodniczych, ale mniej już sobie uświadamiali, że racjonalność naukowa nie jest pochłaniana przez nauki przyrodnicze; nowoczesne nauki przyrodnicze są zaledwie jedną z dziedzin jej aktualizacji. Prawdopodobnie nic nie przeszkadza temu, aby już niedaleka przyszłość odkryła przestrzeń dla modyfikacji racjonalności naukowej i jej zastosowanie na przykład w naukach duchowych. Możliwe, że sukces tej próby dopomógłby w poszukiwaniu optymalnych możliwości rozwoju kultury i cywilizacji, które znalazły się w stanie zagrożenia.

- [1] Adriaanse, H. K. 1992. *Husserl jako filozof kultury*, FČ, 30, 2.
- [2] Anaksagoras, W. 1070. *Predsokratici a Platon. Antológia z diel filozofov*, Epocha, Bratislava.
- [3] Arbes, J. 1973. *Svatý Xaverius. Newtonův mozek*, Albatros, Praha.
- [4] Bacon, F. 1974. *Nové organon*, Svoboda, Praha.
- [5] Čapek, K. 1974. *Z knihy apokryfov*, Slovenský spisovateľ, Bratislava.
- [6] Černý, V. 1991. *O povaze našu kultury*, Atlantis, Brno.
- [7] Descartes, R. 1970. *Úvahy o první filozofii*. Svoboda, Praha.
- [8] Descartes, R. *Rozprava o metóde*. Pravidla na vedenie rozumu.
- [9] Dewey, J. 1939. *Intelligence in the Modern World*. Ed. By Rahner. The Modern Library, New York.
- [10] Einstein, A.: *Jak vidim svět*, NLU, Praha 1993.
- [11] Feyerabend, P. 1988. *Against Method*, Verso, London-New York.

- [12] Floss, P. 1987. *Proměny vědení*, Mladá fronta, Praha.
- [13] Foucault, M. 1994. *Diskurz, autor, genealogie*, Svoboda, Praha.
- [14] Fromm, E. 1993. *Budete jako bohové*. LN, Praha.
- [15] Gadamer, H.-G. 1991. *Aktualnost' priekrasnogo*, Iskusstwo, Moskwa.
- [16] Gadamer, H.-G. 1992. „*Občané dvou světů*“. W: *Člověk v moderních vědách*, FÚ ČSAV, Praha.
- [17] Hegel, G. W. F. 1961. *Logika*, Bratislava.
- [18] Hegel, G. W. F. 1961. *Logika*, Vydavateľstvo SAV, Bratislava.
- [19] Heraklit (Herakleitos). 1970. *Z edezu*. W: *Predsokratici a Platon. Antológia z diel filozofov*, Epocha, Bratislava.
- [20] Hume, D. 1972. *Zkoumání lidského rozumu*, Svoboda, Praha.
- [21] Husserl, E. 1972. *Krise evropských věd a transcendentálná fenomenologie*, ACADEMIA, Praha.
- [22] Kuznecow, B. G. 1974. *Rozum a bytie*, Obzor, Bratislava.
- [23] Lévi-Strauss, L. 1993. *Mýtus a význam*, Archa, Bratislava.
- [24] Mołczanow, W.I. 1992. *Paradigmy soznaniya i struktury soznaniya; ŁOGOS*, Filosofsko-litieraturnyj žurnał, I, nr 3, Moskwa.
- [25] Neubauer, Z. 1992. *Nový Areopag, Křesťanská akademie*, Praha.
- [26] Nietzsche, F. 1993. *O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálnim*, Filozofický časopis (FČ), 41, 1993.
- [27] Novosád, F. 1993. *Max Weber: teória modernity*, Filozofia, 48, 8.
- [28] Novosád, F. 1994. *Sociálny poriadok ako zlučiteľnosť koordinácií*, W: *Filozofia*, 49, nr 10.
- [29] Novosád, F. 1994. *Vysvetľovanie rukami*, IRIS, Bratislava.
- [30] *O budúcnosti ľudstva*, Pragma, Praha 1992.
- [31] Parkinson, G. H.R. 1976. *Saying and Showing. An Introduction to Wittgenstein's Tractatus Logico-Philosophicus*, The Open University Press, London.
- [32] Patočka, J. 1968. *Předsokratovská filosofie*, SPN, Praha.
- [33] Patočka, J. 1992. *Platon a evropa*, FČ, 40, 6.
- [34] Patzig, G. 1994. *Aspekty racionality*, FČ, 42, 2.
- [35] Pitagoras, W. 1970. *Predsokratici a Platon. Antológia z diel filozofov*, Epocha, Bratislava.
- [36] Rollo, V. 1993. *Emocionalita a racionalita*. Sociologické nákladateľství SLON, Praha.
- [37] Rorty, R. 1991. *Veda ako solidarita*. W: *Za zrkadlom moderny*, Archa, Bratislava.
- [38] Russell, B. 1993. *Logika, věda, filozofie, spoločnosť*, Svoboda, Praha.
- [39] Sartre, J. P. 1994. *Cesty k slobode. Vek rozumu*, Slovenský spisovateľ, Bratislava.

- [40] Teilhard De Chardin, P. 1990. *Vesmír a lidstvo*, Vyšehrad, Praha.
- [41] Whitehead, A. N. 1989. *Veda a moderný svet*, Pravda, Bratislava.
- [42] Whitehead, A. N. 1990. *Izbrannyje raboty po filozofii*, Progress, Moskva.
- [43] Wilber, K. 1977. *Spectrum of Consciousness*, Wheaton III, The Theosophical Publ. House.
- [44] Wittgenstein, L. 1991. *Rozličné poznámky*, UK Praha.
- [45] Wittgenstein, L. 1961. *Notebooks 1914-1916*, New York.
- [46] Wittgenstein, L. 1991. *Filozofické skúmania*, Pravda, Bratislava.
- [47] Zamarovský, V. 1990. *Grécky zázrak*, Mladé letá, Bratislava.
- [48] Zigo, M. 1975. *Racionalizmus vedy a neklasická retropektica*. W: Kuznecow, B. G.: *Od Galileiho po Einsteina*, Pravda, Bratislava.

Michał Gołoś

O pojęciu państwa w Grecji platońskiej

Platon (427-347 p.n.e.) należy do najbardziej klasycznych twórców filozoficznych. Jest prawdziwym ojcem filozofii. Spośród jego teorii zasługujących na największe zainteresowanie jest koncepcja państwa. Nie tylko bowiem wpłynął Platon na dzieje filozofii zachodniej w ogóle, nie tylko cała filozofia – słowami Karla Poppera – stanowi poniekąd przypis do teorii platońskich, ale także cała politologia, w tym teoria państwa, bazuje na dokonaniach wielkiego Ateńczyka.

Zanim przejdziemy do omówienia platońskiej koncepcji państwa należy zwrócić szczególną uwagę na czas i miejsce, w którym Platon żył. To właśnie one prawdopodobnie wpłynęły bowiem na kształt owej teorii. Platon, którego prawdziwe imię to Aristokles spokrewniony był ze strony matki z Solonem, ateńskim poetą i prawodawcą żyjącym, jak podają źródła, prawdopodobnie w latach 635-560 p.n.e. Jako pierwszy *archont* – najwyższy urzędnik sprawujący władzę w starożytnej *polis* ateńskiej, przewodniczący areopagu około roku 594 p.n.e. – zasłużył się zwłaszcza powołaniem tzw. Rady Czterystu, pełniącej funkcje sędownicze i administracyjne. Ponadto Solon ustanowił *heliaja*, sądy przysięgłych oraz zapoczątkował nowy podział społeczeństwa nie ze względu na pochodzenie ale na majątność. Była to jedna z tych reform przeciwko której, jak się wydaje, występował później Platon. Ten ostatni – wywodząc się z dobrego domu – mógł zdobywać

najwyższe wykształcenie. Nie tylko był sprawnym sportowcem, ale także okazał się najwybitniejszym uczniem Sokratesa, wielkiego etyka starożytności. Platon wiele podróżował, m.in. do Megary, Egiptu, Italii, Sycylii. Wszystko to zaowocowało założeniem przez niego w 387 p.n.e. słynnej szkoły filozoficznej, Akademii. To tam właśnie mógł w spokoju i luksusie rozważać nad najważniejszymi zagadnieniami filozoficznymi oraz społeczno-politycznymi. Platon jest autorem ponad trzydziestu pism, głównie dialogów. Bez wątpienia jego największym dokonaniem jest sformułowanie teorii idei, w zgodzie z którą ponad światem rzeczywistym, zmiennym i doświadczalnym empirycznie istnieje świat struktur idealnych, pojęciowych, niezmiennych i fundamentalnych dla działania bytu realnego.

Spośród pism Platona na szczególne zainteresowanie teoretyków państwa zaliczyć należy przede wszystkim *Państwo* i *Prawa*. Cała współczesna filozofia polityki bazuje w istocie nad filozoficzną refleksją tego, co polityczne u Platona. Polityka to działalność człowieka skoncentrowanego na państwie i prawach służących rządzeniu. Już tutaj pojawiają się więc odniesienia do pierwszych, platońskich pism z zakresu filozofii politycznej. Należy pamiętać, że teorie te – ale także teorie Arystotelesa – powstały w czasach, gdy Ateny i ateńska demokracja przeżywały kryzys, gdy przybrały wyraz zdegenerowanej formy swoich źródłowych idei i ideałów. To Sokrates wskazał jako pierwszy na zły stan ówczesnej polityki i demokracji krytykując je za brak oparcia w rozumie i kroczenie drogą konwencji i demagogii. Tymczasem należy pamiętać, że czas, o którym mowa, to wciąż czas *polis*, greckiej jedności państwa-miasta, w której to jednostka funkcjonowała wyłącznie w ramach wspólnoty. Grecy – jak mówi Benjamin Constant – nie wiedzieli, czym jest wolność jednostki, postrzegając siebie wyłącznie w ramach społeczności dla której rezygnowali ze swoich swobód wierząc, że tylko działanie wspólnotowe ma sens i tylko ono gwarantuje trwanie państwa. Wolność miała znaczenie jedynie jako wolność całej społeczności, w rozumieniu wolność od możliwego zniewolenia przez inną grupę. Człowiek jako jednostka nie był w stanie przetrwać, liczył się więc wyłącznie jako element składowy całości. Tylko w ten sposób mógł czuć się wolny i

tylko w ten sposób miał wartość nie tylko jako obywatela ale też jako człowieka. Dowodem na to niech będzie fakt, iż w starożytności największą karą nie była kara śmierci ale ostracyzm, a więc wygnanie. To właśnie na wygnanie nie chciał zgodzić się Sokrates w swoim słynnym procesie, relacjonowanym przez Platona, ale bez sprzeciwu przyjął śmierć. To także oskarżyciele Sokrates zostali skazani na najwyższy wymiar kary już po obaleniu procesu – i po śmierci Sokratesa – co oznacza właśnie, że zostali z Aten wygnani. Solon – przodek Platona – wprowadził prawo według którego każdy obywatel *polis* zobowiązany był do czynnego udziału w życiu politycznym państwa. I tutaj właśnie każdy odnajdywał swoją wolność – w społeczności, w strukturze, na forum, na agorze, gdzie mógł wypowiadać swoje myśli. To także Solon jest autorem złowróżbnych słów: „Kto w czasie rozruchów w mieście nie chwyci za broń czy po tej czy po tamtej stronie, ulegnie karze utraty czci i praw obywatelskich” [Kornatowski, 1950: 110]. Co te słowa znaczą? Wolność jednostki może się przejawiać tylko na tle społeczności, a ten kto z wolności tej rezygnuje, nie zasługuje na miano obywatela. I musi opuścić *polis*. Widać tu wyraźnie, że wolność jednostki w rozumieniu współczesnym w starożytnej Grecji nie istniała. Co więcej wolnością taką mogli cieszyć się jedynie bogowie albo tzw. *Idiotes*, a więc szaleńcy, pół ludzie – pół zwierzęta.

Grecka *polis* stanowiła w istocie wyższą formę *oikos*, tzn. domu, domostwa. I rzeczywiście. Klasyczny wizerunek domu, w którym rządy sprawuje najstarszy (w domyśle najlepszy, najbardziej rozwinięty) mężczyzna, w którym kobieta dba o „ognisko domowe”, w którym wreszcie dzieci, przy najmniej do pewnego okresu, otoczone są opieką, odzwierciedlał doskonale wizerunek *polis*. Rządy sprawował mężczyzna „najlepszy”, „najszlachetniejszy”, „najlepiej urodzony”, stąd był to system arystokratyczny. Wszyscy obywatele winni byli podporządkować się swojemu przywódcy jak domownicy ojcu. Monarchia uznana była za system najlepszy. Obok niej istniały także: tyrania (rządy tyrana), oligarchia (rządy grupy), plutokracja (rządy bogatych) i ochlokracja (rządy tłumu). Szczególną zaś formą rzą-

dów – w której zaczerpnięto najlepsze elementy z pozostałych – była demokracja.

Kiedy umierały mity homeryckie – mity rządów bogów i ich namiestników – do głosu w starożytnych Atenach dochodzić zaczęła inna wizja polityki: demokracja. Tak jak mityczne (i drogie) wojny rydwanów odchodziły w niepamięć na rzecz bitew piechurów tak ustrój grecki zmieniał swój kształt [Vernant, 1996]. Na szczególną uwagę w kształtowaniu się nowego systemu wpłynęła także niewątpliwie metoda filozofowania, a także prowadzenia sporów, to znaczy metoda rozprawiania wśród tłumu i z tłumem. Do głosu doszły dialog, retoryka i dialektyka. Wielcy moralisci starożytności – a wśród nich przede wszystkim Sokrates – podkreślali także wagę naczelnych cnót, a więc umiaru (*sophrosyne*) i sprawiedliwości (*dike*). Za tym szedł *logos* i *kosmos*, a więc rozum i ład.

Niebezpieczeństwo polegało na tym, aby demokracja nie przerodziła się w ochłokrację utożsamianą z rządami pospółstwa. Stąd wielkimi przeciwnikami tego typu ustroju będą zarówno Platon jak i Arystoteles. Tymczasem filozofem, który zadarł najbardziej z demokracją był Sokrates. Sławna jest przemowa Sokratesa, autorstwa Platona, w której broni się od polityki argumentem, jakoby to *daimonion* nie pozwalał mu nią się zajmować [Platon, 1982]. Już chociażby to stawiało go na pozycji obywatela podejrzanego i w zgodzie z zaleceniami Solona skreślało ze wspólnoty. Co więcej, jak pamiętamy, Sokrates nie tylko wzbraniał się przed wolnością jednostki w ramach społeczności ale przede wszystkim poszukiwał jej w sobie samym. W ten sposób stawał byt jednostki – siebie – ponad współobywatelami. I w ten sposób także zasługiwał na karę. Tymczasem kara ta uzmysłowiła filozofom epoki – przede wszystkim oczywiście Platonowi – że demokracja jest systemem wadliwym i że należy sformułować teorię państwa odbiegającą od zastanej. W ten sposób narodził się platoński pomysł *Państwa i Praw*.

Tymczasem należy pamiętać, że bezpośrednimi oskarżycielami Sokratesa byli nie politycy ale filozofowie, sofiści. Dla nich to najwyższą formą polityki było to, co nie tylko Sokrates ale także współcześni nazwaliby

demagogią. Kierowali się oni nie tyle wartością prawdy, co pożytku. Dobre było więc to, co użyteczne, a nie to, co prawdziwe. Skoro więc państwo, skoro polityka zyskiwała więcej na tym, co pożyteczne, nie warto było zajmować się prawdą, czy rzeczywistą wartością postulatów, ale zyskiem. Zwłaszcza w tym punkcie Sokrates szedł daleko odmienną drogą.

Należy pamiętać, że wiedza sofistów miała nie tylko wartość użyteczną (choć nie koniecznie prawdziwą) ale też, że wartość ta była przez nich przeliczana na konkretne stawki. Sokrates za swoje nauczanie, jak głosi tradycja, opłat nie pobierał. Sofiści zajmowali się głównie człowiekiem (jako obywatelem) i światem (jako państwem). Stąd ich szczególne, choć mierne, znaczenie dla ówczesnej polityki. To Protagoras przecież twierdził:

Człowiek jest miarą wszystkich rzeczy, istniejących, że istnieją, i nieistniejących, że nie istnieją. (...) o każdej rzeczy istnieją dwa sądy wzajemnie sprzeczne [Laertios, 2004: 51].

Aby uniknąć tego typu sofizmatów Platon postawił sobie za cel sformułowanie nowej teorii polityki. On to – między innymi - odpowiada w historii idei za rozwój i kształt filozofii polityki.

- [1] Belas, L. 2006. *Dejny a polityka*, Presov.
- [2] Kornatowski, W. 1950. *Rozwój pojęć o państwie w starożytnej Grecji*. Warszawa.
- [3] Laertios D. 2004. *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Warszawa.
- [4] Platon. 1982. *Obrona Sokratesa*, Warszawa.
- [5] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4.
- [6] Vernant, J.-P. 1996. *Źródła myśli greckiej*, Gdańsk.
- [7] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.
- [8] Сломский В. 2006. *Историко-Философское Эссе*, Minsk.

Andrzej Wiesław Nowak

Tomasza z Akwinu filozofia polityki

Historia filozofii dostarcza nam wielu doktryn filozoficznych, pochodzących od myślicieli różnych epok. Ja lubię wracać do okresu średniowiecza, epoki bardzo refleksyjnej i skłaniającej do zadumy nad światem. Dlatego moim ulubionym filozofem jest św. Tomasz z Akwinu.

Podręczniki dotyczące historii myśli podają, że Tomasz urodził się we Włoszech w 1225 r., chociaż data ta nie jest całkiem pewna - być może data urodzenia filozofa jest nieco późniejsza [Tatarkiewicz, 1978: 272]. Zmarł w roku 1274. Wywodził się z rodziny hrabiowskiej - władców Akwinu, stąd jego rodowy przydomek. Pobierał nauki w słynnym na one czasy klasztorze benedyktyńskim Monte Cassino, ukończył studia. Zarazem postanowił wstąpić do zakonu, jednak nie do benedyktynów, lecz został dominikaninem. W 1243 r. złożył śluby zakonne [Tatarkiewicz, 1978: 272].

Tomasz rozpoczął drogę uczonego, wiele czasu poświęcając czytaniu książek i układaniu traktatów naukowych. Miał stały kontakt z nowoczesną myślą naukową swoich czasów, ponieważ we Włoszech były znane ośrodki akademickie i zjeżdżali się do tego kraju uczeni z całego świata. Tomasz początkowo mieszkał w klasztorze w Neapolu, jednak z czasem przeniósł się, zmieniając miejsca pobytu: do Kolonii, Paryża, innych miejsc. W Kolonii pozostawał pod wpływem wielkiego uczonego Alberta (Albert Wielki), w Paryżu wykładał filozofię i teologię, współpracując ze znanymi

osobistościami świata nauki. Zyskał uznanie i z czasem powierzono mu ambitne zadanie opracowania krytycznego niektórych dzieł Arystotelesa. Został także powołany do rozstrzygania sporów doktrynalnych między uczonymi teologami. Był też wezwany. Jako autorytet, na sesję soboru (w 1274 r.), ale zmarł w drodze.

Św. Tomasz pozostawił po sobie znaczący dorobek naukowy, do którego sięgano przez wiele stuleci. Miał on wielu zwolenników wśród dominikanów, którzy po jego śmierci pracowali nad ostateczną redakcją dzieł. Dominikanie uznali naukę Tomasza za naukę swojego zakonu (w latach 1278-1313), a także uczynili to jezuici (w XVI w.). Stolica Apostolska wielokrotnie ogłaszała jego nauki jako naukę Kościoła. Nawrót do myśli Tomasza nastąpił po latach dwukrotnie. Już w XVII stuleciu przypomniano jego idee w Hiszpanii (filozof Franciszek Suarez), a w poł. XIX w. nastąpił powszechny nawrót do tomizmu w filozofii i nauce Kościoła. Zapoczątkowała go encyklika Leona XIII *"Aeterni patris"* z 1879 r. oraz otwarcie przez papieża Akademii św. Tomasza w Rzymie. Odtąd filozofię tę określano mianem neotomizmu [Tatarkiewicz, 1978: 282].

Dzieła św. Tomasza dostarczały argumentów w sporach filozoficznych i teologicznych. Wpływ filozofa widoczny był u wielu późniejszych myślicieli, którzy naśladowali go albo podejmowali z nim dyskusję. W moim odczuciu, najistotniejszy dorobek Tomasza dotyczył rozważań o Bogu i jego naturze. Filozof podjął się zadania dokonania uzgodnień między poznaniem dokonanym "sercem", czyli wiarą, i poznaniem rozumowym. Pokazał, jak powinien postępować myśliciel, który pragnie rozważać o istotach nie dających się analizować za pomocą ludzkiego rozumu. Jednocześnie nam współczesnym pokazał, że nie wszystko w świecie da się zmierzyć, objaśnić, dowieść naukowo. Są sfery poznania, których rozumowo nie da się wyjaśnić i pozostaje jedynie wiara w zjawiska, których doświadczamy. Taką sferą jest zwłaszcza dziedzina Boska, transcendentna - świat wyższy, znajdujący się ponad nami, czyli ponad naszą możliwością poznania.

Za najistotniejsze dzieła św. Tomasza z Akwinu uważa się:

- Komentarz do "Sentencji" Piotra Lombarda,
- "Summę filozoficzną" ("*Summa contra gentiles*"),
- "Summę teologiczną [Tatarkiewicz, 1978: 273] "

Pierwsze z wymienionych dzieł dotyczy analizy filozofii Piotra Lombarda i jest syntezą nauk, jakie Tomasz wygłaszał w Paryżu, podczas wystąpień akademickich. "Summa filozoficzna" stanowi obszerny wykład systemu filozofii Tomasza, na tle systemów popularnych w filozofii jego czasów. Autor nawiązał w swym dziele również do myślicieli starożytnych, zwłaszcza niektórych dzieł Arystotelesa, bardzo cenionego w czasach średniowiecza.

"Summa teologiczna" to oczywiście rozważania o Bogu i skomplikowanych sprawach doktryny chrześcijańskiej, analiza systemu wiary głoszonej przez Kościół katolicki jego czasów. Jest to najkompletniejsze dzieło tego filozofa, a pracę nad nim rozpoczął w 1265 r. i nieustannie wprowadzał poprawki, aż do końca swego życia. Nie ukończył ich, jednak dzieło jest w miarę kompletne.

Ponadto św. Tomasz pozostawił wiele krótszych niż wymienione wyżej dzieł, często wypowiedzi krytycznych dotyczących poglądów innych filozofów. Objąśniał sprawy wiary i filozofii, poruszał się w obrębie nauk o Bogu i spraw związanych z Kościołem oraz jego nauką. Często brał też udział w dyskusjach uniwersyteckich i pisał dzieła polemiczne.

Mimo że filozofia średniowiecza podejmowała różnorodne tematy, ważnym jej problemem było poszukiwanie istoty, która kieruje światem. Tomasz włączył się w trwającą od dawna dyskusję o istnieniu Boga i jego naturze. Warto przypomnieć, że myśliciele starożytni mieli intuicję boga, jako "logosu" [Legowicz, 1973: 52-54], "ducha" [Tatarkiewicz, 1978: 45], "budowniczego świata" [Tatarkiewicz, 1978: 93], Arystotelesowskiej "pierwszej przyczyny". Według Arystotelesa, w świecie musi istnieć pierwsza przyczyna, która zapoczątkowała proces poruszania się i ewolucji. To "primus motor", stojący u początków wszystkiego. Ma cechy bytu absolut-

nego i koniecznego [Tatarkiewicz, 1978: 116], który dziś nazwalibyśmy Bogiem.

Św. Augustyn, filozof średniowiecza, uczynił Boga ośrodkiem myśli filozoficznej i dowodził, że jest on najwyższym bytem. Augustyn kontynuował myśli wielu poprzedników, także intuicję Arystotelesa o oddzieleniu Boga od świata. Rozważał te kwestie już na gruncie filozofii chrześcijańskiej, gdzie istnienie sfery świętości nikogo nie dziwiło. Podkreślał, iż Bóg jest najwyższym bytem (*suma essentia*) [Augustyn, 1928]. Św. Tomasz podjął nauki Augustyna i rozwijał je, a niekiedy polemizował.

Tomasz z Akwinu, a również jego następcy, zajmował się relacjami między człowiekiem jako podmiotem wiary a Stwórcą, zapoczątkowując spory o dowody na istnienie Boga, trwające jeszcze w czasach Kartezjusza, następnie Kanta. Tomasz rozwijał naukę o cechach Boga. Skupił się zwłaszcza na dowodach istnienia Stwórcy, nawiązując do teorii Arystotelesa o przyczynowym powiązaniu zdarzeń.

Tomasz zastanawiał się, czy można poznać Boga rozumem i na jakiej drodze można to uczynić. Postawił kilka pytań:

- 1) Czy można przeprowadzić rozumowy dowód istnienia Boga, czy nie jest to możliwe? Jeśli rozum nie może dowodzić spraw transcendencji (sfery wyższej, boskiej), to pozostaje tylko wierzyć w jej istnienie. Dla katolików podstawą tej wiary miało być w szczególności objawienie, ponieważ Kościół uczył, że Biblia jest księgą świętą, podyktowaną przez Stwórcę, zatem zawiera prawdy objawione przez Boga.
- 2) Jeżeli poznanie rozumowe Boga jest możliwe, to jaką metodą to uczynić? Tomasz pamiętał o tym, że Bóg jest prezentowany przez Kościół jako istota wyższa od człowieka, dysponująca innym niż ludzie rozumem. Stąd istniały przeszkody w opisanu jej i zrozumieniu. Czy ludzki rozum nadaje się do dociekania Boskiej natury? - pytał Tomasz.
- 3) Co stanowi istotę boskości? Tomasz zastanawiał się, która z cech Boga jest najważniejsza i wyróżnia go szczególnie jako istotę boską, transcendentną.

Aby odpowiedzieć na te pytania, św. Tomasz z Akwinu przystąpił do szczegółowego dociekania Boskiej natury i zasad ludzkiego poznania. Generalnie uznał, że świat transcendencji można poznać rozumem, jednak ze względu na oddalenie sfery świętej (sacrum) od ludzi, należy to czynić pośrednio, korzystając z pośrednich dowodów istnienia Boga. Bezpośrednie poznanie i rozważanie przymiotów istot ze sfery sacrum było według Tomasza niemożliwe, bo człowiek był istotą ograniczoną. Ponadto Tomasz przyjął, że Bóg jest jedynym bytem, który istnieje sam z siebie, natomiast wszystkie inne byty są od niego zależne i istnieją tylko dzięki jego pomocy [Tatarkiewicz, 1978: 276].

W "Sumie teologicznej" św. Tomasz przedstawił 5 dowodów na istnienie Boga. Pierwszym dowodem był dowód "z ruchu" - *ex motu*. Tomasz dowodził, że skoro wszystko się porusza, to istnieje jakiś "poruszyciel". Tym poruszycielem jest Bóg. Zatem ruch w świecie dowodzi istnienia wyższej istoty zdolnej nadawać mu zdolność poruszania się, przemieszczania się ciał, które bez tej istoty byłyby bezwładne.

Kolejnym dowodem istnienia Boga był dowód z przyczyny sprawczej. Filozof dowodził, że wszystko musi mieć jakąś przyczynę. Nic nie istnieje bezprzyczynowo, bo wtedy by nie istniało. Tak przynajmniej każe myśleć rozum, posługujący się pokazywaniem przyczyn wszystkich rzeczy. Logika człowieka każe mu posługiwać się związkami przyczynowo-skutkowymi. Zatem jeśli coś jest, ma swego sprawcę, przyczynę. Tomasz wskazywał na Boga jako na przyczynę sprawczą świata. Uważał go za istotę zdolną istnieć sama z siebie, zatem tylko Bóg mógł sprawić, że świat istniał. A skoro tak, to istniał.

Trzeci dowód istnienia Boga opierał się na pokazaniu zasad konieczności i przypadku. Bóg istniał jako byt konieczny, nieprzypadkowy. Wynikało to z jego doskonałości, bo - jak dowodził filozof - nic co doskonałe nie jest przypadkowe. Egzystencja Boga wynikała z jego istoty, był on bytem samym w sobie, istniejącym przez siebie samego. Nikt nie podtrzymywał Boga w istnieniu, nikt go nie tworzył. Posiadał on moc istnienia i udzielał

jej całemu światu. Wszystkie stworzenia były przypadkowe, natomiast Bóg istniał w sposób konieczny, to jego właściwość.

Dowód czwarty na istnienie Boga przeprowadził Tomasz ze stopni doskonałości. Uznał Boga za najbardziej doskonałego ze wszystkich istot, za pełnię doskonałości. Bóg i doskonałość stanowiły jedność, on właśnie był doskonałością i nie istniało nic doskonalszego od niego. Dlatego istniał na pewno.

Ostatni, piąty dowód wynikał z Boskiego kierownictwa nad światem. To Bóg ustala w świecie ład i harmonię - dowodził Tomasz. Dzięki niemu wszystko jest na swoim miejscu, np. morza nie wylewają, a dzień nie zachodzi na noc (Ten przykład zaczerpnęłam z interpretacji dokonanej przez Jana Kochanowskiego w *Pieśni XXV - "Hymn do Boga"*. Poeta właśnie tak uzasadnia harmonię świata). Zatem skoro w świecie istnieje ład, to musi istnieć i Bóg.

Podsumowując, warto zauważyć, że o ile poprzednik Tomasza, Augustyn doświadczał iluminacji: natychmiastowego poznania obecności transcencji w jednorazowym akcie olśnienia duszy, to sam Tomasz próbował dowodów na gruncie empiryzmu (w ramach ludzkiego doświadczenia). Pragnął dowieść istnienia Stwórcy tak, by było to pojęte na gruncie wyobraźni i sposobu rozumienia człowieka. Uważam to za szczególnie cenne, nie tyle ze względu na religijne aspekty tych rozważań, co z uwagi na jasne, zrozumiałe dla wszystkich ludzi objaśnienie zjawisk filozoficznych. Argumentacja Tomasza jest przejrzysta, łatwo ją zrozumieć. Jest to cenne, bo przecież wielu filozofów przemawia do nas trudnym, mało przejrzystym pojęciowo językiem. Natomiast Tomasz, mimo zawichości zagadnień, potrafił objaśniać tak, by wszyscy go rozumieli.

Tomasz oddzielił też wiedzę od wiary. Potrafił to uczynić w czasach, kiedy teocentryzm zdominował ludzkie myślenie. Teocentryzm - czyli idea, że Bóg jest w centrum wszelkich spraw, które są godne podejmowania przez filozofów (i nie tylko filozofów), nakazywał ograniczać obszar badań naukowych i działania twórców kultury do spraw religii i zbawienia.

Wszystko miało być przepojone wiarą i zgodne z nauczaniem Kościoła. Mimo to Tomaszowi udało się rozdzielić, i to przejrzyście, sfery wiary i nauki. Za to go cenię. W czasach dominacji doktryn religijnych potrafił myśleć niezależnie, chociaż pozostał filozofem chrześcijańskim i cenionym przez Kościół autorytetem.

Potrafił też pokazać drogi rozumowego dowodzenia Boga - innym ludziom. Tomasz, rozważając cnoty Boga na drodze doświadczenia, doszedł do wniosku, iż jest on przyczyną istnienia wszelkiego bytu, samoistną istotą, której przysługuje byt absolutny i konieczny, także działa celowo i rządzi całą przyrodą. Tym samym celem życia ludzkiego jest, zdaniem Tomasz, Bóg, a mądrość i wiedza człowieka mają go do niego zbliżać.

Jednak św. Tomasz pozostawił pewien margines poznania, sferę nie objętą rozumem. Musiał tak uczynić, ponieważ zdawał sobie sprawę, że człowiek nie pojmie nigdy sfery sacrum do końca. Przecież sfera sacrum (święta) jest wydzielona ze świata ludzkiego, świata profanum. Dlatego nie zawsze wszystko można zrozumieć. Stąd pojawiło się w filozofii Tomasz pytanie: Jak włączyć do treści objawienia wiedzę rozumową? Do odległego Stwórcy prowadzi droga systematycznej analizy rozumowej, podziw dla ładu świata, w tym dla miejsca w nim człowieka i panującego nad stworzeniem Boga. Jednak mądrość Boska jest odmienna od ludzkiej, znacznie wyższa i nie wszystko można pojąć. Dlatego naturę Stwórcy trzeba przyjąć i na wiarę, chociaż się jej nie rozumie. Stoi On najwyżej, ponad szczytem "drabiny stworzenia" [Sikora, 1974].

Zapoczątkowane w najdawniejszych czasach i rozwijane przez św. Tomasz rozważania o Bogu ewoluowały od niejasnego przecucia wyższej siły, poprzez ontologiczne dowody, do indywidualnego odczucia potrzeby wiary. Niektórych doprowadziły do stwierdzenia, że "Bóg umarł" [Nietzsche, 1969].

Św. Tomasz uważa, że jednostka ludzka powinna posługiwać się rozumem, próbować zgłębiać naturę świata. Mimo swej ograniczoności, człowiek jest istotą myślącą i filozof pragnął, aby dociekał on tajemnic świata.

Zachęcał ludzi, także nas współczesnych zachęca, do kierowania się rozumem. Chciał rozbudzić w nas ciekawość poznawczą. Kierowało nim pragnienie "wiedzy dla wiedzy" [Legowicz, 1980: 526]. Uważał, że człowiek jest z natury istotą ciekawą, chce poznawać, a poznawanie wyróżnia go spośród innych istot, bowiem "stanowi tylko człowiekowi właściwy sposób działania" [Legowicz, 1980: 526]. Zatem Tomasz uważał człowieka za istotę poszukującą mądrości. Jest to piękne spostrzeżenie, podnoszące godność człowieka i zapewne zachęcające wiele osób do lektury dzieł Tomasza.

Tomasz usytuował człowieka niemalże na szczycie hierarchii stworzenia, zaraz po aniołach. Uczył, że anioły są istotami najdoskonalszymi ze wszystkich stworzeń, jednak ludzie są najdoskonalsi na ziemi. Była to znaczna nobilitacja człowieka, pokazanie, że jest on jakby kopią Boga, wcieleniem wielu (ale nie wszystkich) jego cnót na ziemi. Według filozofa, człowiek jest wyjątkowy. Jan Legowicz tak to określa:

"Człowiek jest również bytem, ale w hierarchii bytów szczególnym bytem, który odzwierciedla w sobie jej pankosmiczną całość. Będąc czymś ze świata nieorganicznego i organicznego i zawierając w sobie na równi to, co materialne, i to, co duchowe, człowiek stanowi bytową jedność" [Legowicz, 1980: 530].

Dusza ludzka jest, zdaniem Tomasza, rozumna. Potrafi łączyć się z ciałem, a jednocześnie z tym, co duchowe. Człowiek to istota złożona z ciała i duszy, a harmonię w tej złożonej naturze zawdzięcza rozumności swej duszy. Raz jeszcze filozof docenił ludzki rozum, pokazując, że nie tylko Bóg uczy człowieka istnienia w świecie oraz podtrzymuje go w istnieniu, ale i sama jednostka ludzka ma w tym znaczny udział, dzięki rozumowi.

Dzięki duszy człowiek jest nieśmiertelny. Człowiek to "mały świat" [Legowicz, 1980: 531], w którym zawarte są jakby idee wszystkich stworzeń. Dusza potrafi zrozumieć wszystko, co wokół siebie widzi, zaakceptować otaczający ją świat. Dusza łączy nas z naszym ciałem i całym światem, ponieważ w poznaniu wykorzystuje nie tylko rozum, ale i zmysły. Węch, do-

tyk, wzrok to narzędzia, jakimi nasza dusza kontaktuje się ze światem. To zbliża nas do otoczenia.

Jednocześnie dusza wprowadza nas w świat transcendencji. Potrafi dokonać oglądu cech Boskich, a celem poznania jest byt wyższy, Bóg. Człowiek jako jednostka poznająca potrafi nie tylko rozeznaczyć się w otaczającym go świecie, ale i jest w stanie dociekać spraw sacrum. Jednostka ludzka wznosi się na wyższy szczebel egzystencji, ku sferze Boskiej, a to zapewnia jej, gdy będzie żyć dobrze - nieśmiertelność.

Zatem dusza czyni człowieka rozumnym gospodarzem świata oraz wznosi go ku nieśmiertelności. Gdyby odnieść te rozważania Tomasza do sytuacji na ziemi, zwyczajnej perspektywy istnienia człowieka, należałoby powiedzieć, że filozof ten pokazuje ludziom, że są istotami godnymi, wyjątkowymi. Analizuje ich człowieczeństwo jako wyjątkową cechę stworzeń. Człowiek to brzmi dumnie - wydaje się mówić św. Tomasz. Pokazuje - zarówno człowiekowi swoich czasów, jak i nam współczesnym, że warto żyć godnie, bo jesteśmy wyjątkowi. Należy troszczyć się o własne człowieczeństwo, bo no jest najwyższą wartością na ziemi.

- [1] Augustyn. 1928. *Wyznania*, Warszawa.
- [2] Gołoś, M. 2009. *Tożsamość narodowa czy europejska – problem współczesnej Europy*, w: *Białoruś, Mołdawia i Ukraina wobec wyzwań współczesnego świata*, red. T. Kapuśniak, K. Fedorowicz, M. Gołoś, Lublin.
- [3] Kartezjusz. 1990. *Medytacje*, Warszawa.
- [4] Legowicz, J. 1973. *Historia filozofii starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa.
- [5] Legowicz, J. 1980. *Historia filozofii średniowiecznej*, Warszawa.
- [6] Nietzsche, F. 1969. *Tako rzecze Zaratustra*, Warszawa.
- [7] Popkin, R., Stroll, A. 1994. *Filozofia*, Poznań.
- [8] Sikora, A. 1974. *Spotkania z filozofią*, Warszawa.
- [9] Stępień, A. 1989. *Wstęp do filozofii*, Lublin.
- [10] Tatarzewicz, W. 1978. *Historia filozofii*, Warszawa.
- [11] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.

Marcin Łączek

Problemy wychowawcze współczesnej rodziny

Dzieciństwo jest najbardziej tajemniczym okresem w życiu człowieka. Świat dzieciństwa to mityczna kraina przez wielu z nas wspominana z rozrzewnieniem. W dobrym dzieciństwie niektórzy dostrzegają przedsmak Raju, który jawi się jako radosny błogostan przepojony miłością [Biernat, 2001: 42].

Większość rodziców pragnie dobrze wychować swoje dzieci, jednak pojęcie „dobrze” jest wartościujące i nie dla wszystkich oznacza to samo. Bardzo często rodzice zastanawiają się, co wpływa na to, czy nasze dziecko będzie „dobrym” człowiekiem, czy też nie. Od czego i kogo to zależy? Czy od samego dziecka, czy tylko od rodziców, a może od szkoły czy kolegów? Na te i podobne pytania nie ma prostej jednoznacznej odpowiedzi, ponieważ kształtowanie osobowości jest procesem wieloczynnikowym i złożonym [Domańska, 1999: 21].

Umiejętności wychowawcze rodziców uznawane są za istotny składnik środowiska rodzinnego. Obejmuj one wszelkie rzeczywiste oddziaływania wychowawcze, a więc stosowane w praktyce metody wychowawcze, w tym system nagród i kar, organizowanie środowiska wychowawczego, różne formy kontaktów wychowawczych rodziców z dziećmi [Cudak, 1995: 154].

Mądrą miłość rodzicielską cechuje zrównoważenie, podejście nie władcze i dyrygujące, nie uległe i bierne, ale stanowcze i konsekwentne traktowanie dziecka. Rodzice nie ukrywają swych uczuć do własnego potomka. Okazują zadowolenie z kontaktu z dzieckiem, otaczają je serdecznością, dzięki czemu zdobywa ono przekonanie, że rodzice kochają je, rozumieją i zawsze pragną jego dobra nawet wówczas, gdy za niewłaściwe postępowanie jest karcone [Głaz, 1996: 108].

Wychowawczy wpływ na dzieci i młodzież w rodzinie posiadają przede wszystkim nie sporadyczne zabiegi, ale sprzężone oddziaływania wszystkich poszczególnych składników środowiska rodzinnego.

Jeśli postawy ojca i matki w rodzinie są właściwe z wychowawczego punktu widzenia, to ich wpływ na kształtowanie osobowości dziecka jest pozytywny. Gorzej jest, gdy kumulują się niewłaściwe postawy rodzicielskie matki i ojca, np. oboje są nadmiernie ochraniający lub nadmiernie wymagający. W takim wypadku według W. Rudzińskiej, postawy rodzicielskie wpływają znacznie silniej na powstawanie zaburzeń w zachowaniu i kształtowaniu osobowości dziecka. Także silnie mogą oddziaływać negatywne postawy matki i ojca, choćby nie należały do tego samego typu, np. nadmiernie ochraniająca postawa matki, a jednocześnie unikająca lub odtrącająca postawa ojca. Lepszą możliwość właściwego rozwoju dziecka daje sytuacja, gdy choć jedno z rodziców wykazuje postawy pożądane wychowawczo, zwłaszcza, gdy wpływ właśnie tej osoby dominuje w wychowaniu rodzinnym [Cudak, 1995: 101].

Z niewłaściwych postaw wychowawczych rodziców mogą wynikać trudności wychowawcze. Przez postawę rodzicielską rozumiemy pewną tendencję do reagowania w określony sposób w stosunku do dziecka. Jeżeli rodzice nie dostosują swoich postaw do możliwości dziecka, prowadzi to do sytuacji konfliktowych, które powodują zaburzenia w zachowaniu, a przy dłuższym konflikcie nawet do deformacji w rozwoju jego osobowości. Postawy negatywne wywierają ujemny wpływ na dziecko, wyrażają się w emocjonalnym stosunku rodziców do dziecka, a więc uzewnętrzniają się

zarówno w czynnościach związanych z opieką nad nim, jak i w bezpośrednich kontaktach interpersonalnych [Cudak, 1995: 27].

Negatywne postawy w przeciwieństwie do postaw pozytywnych stanowią jakby siłę odśrodkową wyrzucającą dziecko poza obręb rodziny [Głaz, 1996: 116].

Do negatywnych postaw rodzicielskich należy postawa niechęci i odtrącania dziecka przez rodziców. O takiej postawie mówimy wtedy, gdy dziecko jest odczuwane jako ciężar, stąd też rodzice często szukają zakładu opiekuńczego, który przejąłby obowiązki i uwolnił ich od tej niewygody. Rodzice żywią wobec dziecka uczucie rozczarowania, zawodu i urazy, nie lubią go i nie życzą sobie przebywania z nim [Cudak, 1995: 95].

Taka postawa rodzi u dziecka agresję, nieposłuszeństwo, skłonność do kłamstwa. Jest także przyczyną zachowania aspołecznego czy też antyspołecznego. Może powodować zastraszenie, bezradność, lękliwość, a nawet prowadzić do reakcji nerwicowych [Ziemska, 1975: 164].

Dziecko staje się smutne, apatyczne, traci wiarę w siebie i innych, a w późniejszych latach, gdy zetknie się z oddziaływaniem wychowawców, mogą oni natrafić na poważne trudności w jego wychowaniu [Maksymczuk, 1996: 342].

Z kolei postaw nadmiernie wymagająca nie sprzyja społecznemu i emocjonalnemu rozwojowi dziecka [Cudak, 1995: 100].

Jest powodem kształtowania się następujących cech: braku wiary we własne siły, niepewności, lękliwości, przewrażliwienia, uległości, jak i braku zdolności do koncentracji. U dziecka mogą występować niskie aspiracje, brak opanowania uczuciowego oraz podatność na frustrację [Ziemska, 1975: 90].

Postawa nadmiernie chroniąca charakteryzuje się tym, że rodzice ograniczają swobodę dziecka, pozbawiają go samodzielności, nie pozwalają mu podejmować ryzyka i odpowiedzialności na własną rękę. Traktują dziecko z dużą pobłażliwością, zaspokajając prawie każdy jego kaprys. Postawie tej towarzyszy ciągły lęk o los dziecka [Cudak, 1995: 95].

Tego rodzaju postawa opóźnia osiągnięcie przez dziecko dojrzałości emocjonalnej i społecznej, rodzi brak inicjatywy, ustępliwość lub zachowanie typu rozpieszczone dziecko, nadmierną pewność siebie, poczucie większej wartości oraz nastawienie wymagające, egoistyczne. Jeżeli takie dziecko znajduje się samo, wtedy jest niepewne, niespokojne, nieszczęśliwe [Ziemska, 1975: 90-91].

Przesadna opieka powoduje deformację osobowości, rozkapryślenie, niezaradność oraz inne niekorzystne następstwa [Frydel, 1999: 32].

Rozpatrzmy obecnie aspekty opieki, jakimi są jej rodzaje: opieka autokratyczna, opieka demokratyczna i opieka liberalna.

Stosując opiekę autokratyczną rodzice narzucają dzieciom własne decyzje, nie liczą się z ich wolą, zainteresowaniami, odczuwanymi potrzebami. Otaczają dziecko atmosferą surowości i dystansu. Wymagają od niego bezwzględного posłuszeństwa, utrzymując je w ciągłym lęku przed karą. Najczęściej niczym nie tłumaczą narzuconych dzieciom rygorów i wymagań, uważając je za bezwzględnie słuszne. Wyróżniamy jednak dwie odmiany opieki autokratycznej, tj. opiekę opartą na życzliwości, która w znacznym stopniu łagodzi ujemne skutki tego rodzaju opieki oraz opiekę opartą na lęku, która wywiera ujemny wpływ na rozwój osobowości wychowanka. Często odpowiedzią wychowanków na takie podejście jest bunt, złośliwość, agresja przejawione nie otwarcie w stosunku do rodziców tylko kierowane przeciw osobom, których dziecko się boi.

Niewłaściwa jest także opieka liberalna, którą cechuje najczęściej pozostawianie dziecku nadmiernej, prawie całkowitej swobody, pozostawianie organizacji życia w rodzinie i jego trybu ich własnemu biegowi. Brak określenia ról rodzinnych, obowiązków poszczególnych członków rodziny i ustalonych ram zachowania. To wszystko sprawia, że dziecko pozbawione jest ciepła rodzinnego, czuje się niezauważone i zaniechywane, a to z kolei powoduje, że szuka aprobaty, zwracania na siebie uwagi poza domem rodzinnym i łatwo ulega różnym niepożądanym wpływom wychowawczym.

Opiekę demokratyczną omówiono w poprzednim punkcie tego rozdziału.

Jeżeli chodzi o charakter sprawowanej opieki – to może ona być: nadmierna, niedostateczna lub racjonalna.

Opieka nadmierna występuje wtedy, gdy powoduje zahamowanie samodzielności wychowanka, gdy rodzice starają się usuwać przed dzieckiem wszelkie przeszkody, trudności, gdy ulegają wszelkim jego zachciankom, dążeniom i kaprysom.

Może więc prowadzić ona do deformacji osobowości dziecka – jego rozkapryśzenia, niezaradności, nadmiernej impulsywności; do braków w zakresie odpowiednich reakcji moralnych i innych niekorzystnych następstw w zakresie zdrowia fizycznego i psychicznego.

Opieka niedostateczna wpływa szczególnie ujemnie na kształtowanie się osobowości dziecka, jeżeli nie zabezpiecza mu odpowiednich warunków materialnych i nie zaspokaja np. jego potrzeb, jak potrzeba bezpieczeństwa czy uznania. Dziecko szuka często wtedy zaspokojenia swych potrzeb poza rodziną – przy czym zdarza się, że zaspokaja je w sposób sprzeczny z prawem, zwłaszcza gdy znajduje się w środowisku zdemoralizowanych rówieśników.

Opieka liberalna polega, najogólniej biorąc, na zaspokajaniu potrzeb dziecka w sposób wartościowy wychowawczo, a więc intensyfikujący prawidłowy rozwój wychowanka.

Jednym z ważniejszych czynników kształtujących profil środowiska wychowawczego jest poziom wykształcenia rodziców.

Brak wiedzy o prawach i własnościach psychologicznych i fizycznych dzieci, nieznamość metod oddziaływania wychowawczego powoduje nieświadomość roli wychowawczej rodziców w stosunku do dzieci. Rodzice nie posiadają wówczas określonego celu wychowania, postępują bezrefleksyjnie i z reguły intuicyjnie. Przykład ich zachowań nie jest godny naśladowania, nie stanowią wzorów w toku oddziaływań wychowawczych. Nie posiadają aspiracji w zakresie wyboru zawodu dla swych dzieci i

kształcenia ich. Nie znają potrzeb biologicznych i psychospołecznych dzieci oraz widoczny jest brak kontaktu, uznania i życzliwości dla nich. Zbyt często stosują kary cielesne oraz inne kary upokarzające i poniżające godność dziecka. Nie potrafią tworzyć w rodzinie sytuacji wychowawczych i nie wspomagają działań wychowawczych placówek oświatowych, do których uczęszczają ich dzieci. Są nastawieni do nich wrogo i krytycznie [Cudak, 1995: 27-28].

Dziecko natomiast potrzebuje kontaktu z rodzicami – czułą, pobłażliwą i troskliwą matką, a jednocześnie z wymagającym ale współdziałającym ojcem. W takiej sytuacji ma możliwość odbioru większego bogactwa doznań emocjonalnych. Łatwiej też identyfikuje się z rolą własnej płci [Głaz, 1996: 85].

Matka powinna emitować uczucia na dzieci i być piastunką klimatu emocjonalnego oraz ciepła w rodzinie [Zaborowski, 1999: 39].

Brak jej kontaktu z dzieckiem powoduje, że staje się ono uczuciowo niestałe, niezdolne do wytrwałości, ma kłopoty z koncentracją w nauce, jest bojaźliwe, łatwo popada w konflikty. Może także powstać u niego przeświadczenie, że jest prześladowane i niepotrzebne [Głaz, 1996: 123].

Rola ojca w rodzinie głównie polega na wdrażaniu dzieci do przestrzegania norm społecznych. Dlatego winien on przejawiać konsekwencje, stanowczość i pewną surowość. Ojciec musi być obecny w procesie wychowawczym. Doraźne interwencje, stosowanie kar fizycznych w przyływie złości nie zdają egzaminu, wręcz przeciwnie, budzą z reguły opór i bunt [Zaborowski, 1999: 40].

Jeżeli rola ojca oparta jest na autorytecie, to musi mu towarzyszyć miłość i czułość. Często brak zdyscyplinowania u dzieci, powtarzające się niczym nieumotywowane kłamstwa, wynikają z niedostatecznej miłości ojca [Głaz, 1996: 124].

Powodem lęków, nerwic, braku pewności siebie, zaniżonego poczucia własnej wartości jest zła atmosfera rodzinna, niekonsekwencja, niezaspokajanie podstawowych potrzeb psychicznych dziecka, brak poczucia miło-

ści, bezpieczeństwa i więzi w rodzinie. Wszelkie nieporozumienia między rodzicami oddziałują negatywnie na dziecko. Nadmierny krytycyzm, ośmieszanie różnych pomysłów dziecka, zabijają jego pożądany rozwój intelektualny, inicjatywy i pomysłowość [Frydel, 1999: 32].

Dziecko czuje się źle, gdy jest stale lekceważone, poniżane oraz gdy się je ciągle krytykuje lub poprawia [Han-Ilgiewicz, 1967: 61].

Jeżeli rodzice dają dziecku poznać, że uważają je za niedorajdę, może ono wówczas czuć się niedorajdą, a często krytykowane będzie miało skłonności do poczucia mniejszej wartości [Han-Ilgiewicz, 1967: 61].

Krótko mówiąc, podobna negatywna atmosfera domu rodzinnego wskazuje na brak zdolności czerpania radości z samego faktu istnienia drugiego człowieka.

Style wychowania w rodzinie warunkują stosowanie przez rodziców określonych sposobów nagradzania i karania, organizowania sytuacji wychowawczych, tworzenia systemu nakazów i zakazów [Cudak, 1995: 82].

Kara lub nagroda stosowane w konkretnej sytuacji, winny zawierać zawsze informację dotyczącą norm zachowania. Nagroda wyraża uznanie oraz zachęca do dalszego wysiłku, do podejmowania trudniejszych zadań i obowiązków. Natomiast kara, według S. Miki, *jest bodźcem czy sytuacją przykrą, niezadowolającą, awersyjną, negatywną (...). Organizm unika bodźca czy sytuacji, które są karami* [Mika, 1969: 29].

Niepedagogiczne stosowanie kar przyczynia się do rozerwania więzi rodzinnej, wywołuje żal do wychowawców lub wręcz uraz psychiczny u dziecka.

Także nagradzając należy unikać niebezpiecznego skierowania wysiłków wyłącznie na osiągnięcie powodzenia za wszelką ceną. Istnieją wypadki, że dzieci przejawiają oczekiwane zachowania tylko dla nagrody otrzymywanej w domu lub dla stopnia w szkole, ale nie z potrzeby poznawczej czy kształtowania się wartościowych społecznie ustosunkowań.

W środowisku wychowawczym, którym jest rodzina, przede wszystkim powinna być realizowana zasada wychowania przez pracę dostosowana do rozwoju dziecka [Cudok, 1995: 24].

Także nagradzając należy unikać niebezpiecznego skierowania wysiłków wyłącznie na osiągnięcie powodzenia za wszelką cenę. Istnieją wypadki, że dzieci przejawiają oczekiwane zachowania tylko dla nagrody otrzymywanej w domu lub dla stopnia w szkole, ale nie z potrzeby poznawczej czy kształtowania się wartościowych społecznie ustosunkowań [Cudok, 1995: 331].

W środowisku wychowawczym, którym jest rodzina, przede wszystkim powinna być realizowana zasada wychowania przez pracę, dostosowana do rozwoju dziecka [Cudok, 1995: 24].

Ze strony domu rodzinnego często zdarzają się zaniedbania dotyczące samoobsługi. Polegają one na nieumiejętnym ukierunkowaniu aktywności małego dziecka, tłumieniu właściwej mu tendencji do samodzielnego (ja sam!) wykonywania różnych czynności, wyręczaniu go zawsze i we wszystkim.

Walory wychowawcze sprzyjające wszechstronnemu rozwojowi wychowanków posiadają także zabawy dziecięce wartościowo dobrane i właściwie przebiegające. Ważne jest tutaj przede wszystkim zainteresowanie i bezpośredni udział rodziców w zabawach dzieci oraz dobra organizacja i kultura życia w rodzinie.

Współczesne dzieci zamiast zwyczajnie się bawić, współzawodniczą w zorganizowanych zajęciach sportowych. Jeź siedmiolatki prześcigają się w swych osiągnięciach, przeżywają publiczne występy, marzą o sukcesie.

Warunki rozwoju i wychowania stwarzane przez dom rodzinny określają indywidualną sytuację środowiskową każdego dziecka, którą wyznaczają między innymi czynniki społeczno-ekonomiczne [Szychowska, 2001: 14].

Bezrobocie, życie na pograniczu nędzy wzmacnia stres u członków rodziny i jest źródłem konfliktów, a bywa także przyczyną trwałej dezorganizacji rodzinnej [Cudak, 1995: 45].

Rodzice, którzy nie mogą znaleźć zatrudnienia, często ulegają załamaniu psychicznemu i nie potrafią odpowiednio wykształcić – zwłaszcza u własnych dzieci – szacunku do pracy. Nie reprezentują właściwego autorytetu, czyli nie są w stanie przekazać, że praca wychowuje, daje szansę samorealizacji i uczy współodpowiedzialności oraz jest niezbędnym środkiem do utrzymania rodziny. Brak środków finansowych w rodzinie jest często przyczyną konfliktów, nieporozumień i napięć między rodzicami [Sobczak-Małecka, Mikulska, 1998: 14-15].

Trudne warunki materialne powodują, że dzieci same wychodzą na ulicę czy chodzą po domach prosząc o chleb lub pieniądze. Do tych praktyk nie rzadko są zmuszane przez własnych rodziców [Sobczak-Małecka, Mikulska, 1998: 15].

Coraz bardziej sytuacja materialna człowieka decyduje o jego pozycji. Dorośli wpadają więc w wir „gonitwy za pieniędzem” i zapominają, nie tylko o najbliższym otoczeniu, lecz także o własnej rodzinie. Los dzieci staje się ich własną sprawą, bo ani szkoła, ani kurator rodziny, ani też inne instytucje opiekuńczo-wychowawcze nie wykonają za rodziców tej podstawowej funkcji, jaką jest wychowanie dziecka [Sobczak-Małecka, Mikulska, 1998: 14].

W niektórych domach zatracą się granice rozsądku przez pracę od rana do wieczora, dorabianie w soboty i niedzielę, doksztalanie.

Coraz częściej także oboje rodziców pracuje poza domem. Praca zarobkowa zmienia wewnętrzną strukturę rodziny. Wzajemne stosunki wpływają na przekształcanie się obowiązków domowników, a zatrudnianie w domu opiekunki lub krewnych do opieki nad dziećmi wpływa na zmiany w ich wychowaniu [Szychowska, 2001: 15].

Pracodawcy natomiast najczęściej nie są przyjaźnie nastawieni do instytucji rodzicielskiej.

Niezwykle drażliwą sprawą mającą negatywne konsekwencje dla wychowania jest rozpad małżeństwa.

Dla małżonków fakt rozwodu może być rozwiązaniem trudnej sytuacji, dla dzieci natomiast rozejście się rodziców jest prawie zawsze przeżyciem dramatycznym, pozostawiającym w psychice ślady na całe życie. Konsekwencje rozbicia rodziny da się zauważyć we wszystkich niemal płaszczyznach życia dzieci, a więc w dziedzinie fizycznej i psychicznej, w postawie moralnej, religijnej i społecznej.

Sytuacja wychowawcza staje się bardziej skomplikowana, gdy rozwód poprzedzony jest częstymi konfliktami, zakłócającymi atmosferę życia rodzinnego. Dziecko bywa nastawione wrogo przez jednego z rodziców przeciwko drugiemu, staje się przedmiotem przetargów i sporów, których istoty nie potrafi pojąć. Zostaje zagrożona jego potrzeba bezpieczeństwa i przynależności do obojga rodziców. Pojawiają się zaburzenia w zachowaniu dziecka i symptomy nerwicowe. Dziecko czuje się bezradne i osamotnione. Obraz matki, ojca bądź zostaje zachwiany, bądź załamuje się całkowicie. Kontakty z rodzicami są utrudnione, przeradzają się dla dziecka w chwile napięcia i udręki, panuje bezład oddziaływać wychowawczych [Cudak, 1995: 26].

W rodzinach niepełnych, dotkniętych rozwodem, trud wychowania i utrzymania spoczywa na matce. Samotna matka często nie radzi sobie w rozwiązywaniu problemów wychowawczych. Szczególnie w kontroli nad nieletnimi dziećmi, gdy zaczynają się kłopoty z nauką w szkole. Dość często pojawia się wtedy problem alkoholowy, a bywa również załamanie nerwowe, depresja czy choroba psychiczna [Sobczak-Małecka, Mikulska, 1998: 14].

Zmęczona licznymi obowiązkami i przytłoczona wieloma sprawami, nie ma czasu dla własnych dzieci, więcej, staje się nerwowa, brak jej cierpliwości, serdeczności i pogody ducha, czyli tych tak bardzo potrzebnych w procesie wychowawczym cech. Dorywcze kontakty z dziećmi ograniczają się do czynienia uwag, strofowania i wymierzania kar. Dziecko pozbawione

rodzinnego ciepła i troskliwej opieki oddala się od rodziców, zaniedbuje swe obowiązki, szuka oparcia poza domem.

Niekorzystnym środowiskiem jest także rodzina o charakterze nieformalnym, tzw. konkubinat, w którym często zmiany partnerów nie dają pewnej stabilizacji i budzą – typową dla dziecka – nieufność w nawiązywaniu nowych kontaktów, a tym bardziej szczerą przyjaźni [Sobczak-Małecka, Mikulska, 1998: 14].

Poważnym wstrząsem w życiu dziecka jest również nieodwołalna utrata jednego z rodziców, jeżeli łączyła je ścisła więź z osobą zmarłą. Konsekwencje utraty osoby bliskiej we wczesnym dzieciństwie są bardzo poważne [Cudak, 1995: 25].

Zadania wychowawcze współczesnej rodziny są dużo bardziej trudniejsze niż w rodzinie tradycyjnej. Rodzina współczesna jako środowisko wychowawcze ulega ewolucji, jednak nie zawsze nadąża za dokonującymi się zmianami społecznymi, ekonomicznymi, ideologicznymi przebiegającymi tak gwałtownie. Stąd wynikają trudności i zaburzenia funkcji wychowawczych w niektórych rodzinach [Cudak, 1995: 25].

Od kilku dziesięcioleci obserwuje się także zjawisko przyśpieszonego rozwoju dzieci, dlatego dzieciństwo staje się coraz krótsze. Z każdym pokoleniem dzieci coraz szybciej wchodzi w okres dojrzewania. Przeciętny wzrost, jaki osiągają młodzi jest wyższy, niż ich rodziców. Składają się na to różne czynniki. Ogólny postęp cywilizacji, lepsze warunki życia, rozwój medycyny i opieki lekarskiej, zdrowe odżywianie wpływają na szybszy rozwój dzieci. Należy jednak pamiętać, że przyśpieszony rozwój fizyczny dzieci nie idzie równoległe z rozwojem emocjonalnym, społecznym i moralnym. Niektórzy specjaliści twierdzą nawet, że rozwój w tych trzech sferach opóźnia się [Biernat, 2001: 42].

Z punktu widzenia psychologicznych i pedagogicznych skutków wychowawczych szczególnie groźna jest rodzina zdeprawowana lub zdemoralizowana, pozostająca w kolizji z prawem oraz zasadami współżycia społecznego [Jurga, 1985].

Niepowodzenia szkolne, które obecnie są narastającym problemem, dotyczą najczęściej dzieci z rodzin patologicznych. Konsekwencją tych niepowodzeń szkolnych są trudności wychowawcze. Powodują one zaburzenia w zachowaniu dziecka, polegające na okłamywaniu, wagarowaniu, ucieczkach z domu, wkraczaniu na drogę przestępcza, sięganiu po alkohol i narkotyki. Zaobserwować wtedy można zahamowania w zdobywaniu wykształcenia, obniżenie ambicji i zainteresowań życiowych [SobczakMałeczka, Mukulska, 1998: 15].

Trudności wychowawcze, nerwowość, chuligaństwo, przestępczość nieletnich wypływają m.in. z tego, że współczesna rodzina nie spełnia należytej funkcji wychowawczej, opiekuńczej i rekreacyjnej. Coraz częściej podkreśla się, że właśnie w treści i strukturze życia rodzinnego tkwi geneza zachwiania równowagi emocjonalnej dziecka, różnorodnych zaburzeń w jego rozwoju moralno-społecznym [Zaborowski, 1999: 7].

Odsuwanie najmniejszych przykrości i trudności, wyręczanie dziecka we wszystkich zajęciach powoduje, że staje się ono bierne, niechętnie do działania. Utwierdza się w fałszywym przekonaniu, że jest inne i wyjątkowe [Siemek, 1986: 191].

Współczesny człowiek bardzo często sprawia wrażenie jakby zatracił typowo ludzki instynkt samozachowawczy. Lgnie do dóbr podsuwanych mu pod oczy, staje w szranki bezsensownej rywalizacji, daje się uwieść reklamom, obietnicom i zewnętrznemu blichrowi. Nie bierze pod uwagę własnego potencjału osobowego, nie umie znaleźć właściwej hierarchii wartości, nie próbuje rozpoznać rzeczywistych potrzeb własnych, nie umie słuchać i rozmawiać. Stara się dostosować do ułudy rzeczywistości ukazywanej przez telewizję.

Telewizja, video, komputer, internet, radio, gazety, tworzą gęstą sieć niewidzialnych wpływów, w którą uwikłany jest człowiek współczesny. Zasypany różnymi informacjami nie potrafi rejestrować, porządkować i wartościować. Bardzo często informacje te opatrzone są gotowym komen-

tarzem i oceną, którą odbiorca ma jedynie przyjąć i zaakceptować [Biernat, 2000: 32].

Telewizja jest ukrytą formą przemocy psychicznej, symbolicznej i politycznej [Biernat, 2000: 32].

Codziennie przez media, zarówno w serwisach informacyjnych, jak i w rozrywce, eksponowane są: trwoga, przerażenie, przynębnienie, ból. Dzieci zatem obserwują funkcjonowanie mechanizmów negatywnych, do których nie potrafią się odpowiednio ustosunkować i które są im całkowicie niepotrzebne.

Mogą naśladować nie zawsze pozytywnych bohaterów oraz uczyć się jak popełniać przestępstwa. Telewizyjne programy mogą powodować agresywne zachowanie u dzieci, które mają problemy osobowościowe, czyli predyspozycje do takich zachowań. Badania pokazują, że media wzmacniają istniejące w dzieciach i młodzieży negatywne skłonności i tendencje. Ponadto telewizja może prowadzić do powiększania się bierności, braku twórczości, eskapizmu, nieuspołecznienia. U małych dzieci, nadmierne oglądanie telewizji, zaburza rozwój mowy i zuboża wyobraźnię. Telewizja narusza komunikację między członkami rodziny oraz więzi rodzinne [Biernat, 2000: 32].

Innym niepokojącym zjawiskiem jest fakt, że media stają się same w sobie autorytetem. Wraz z zanikiem osobowym autorytetów, który jest sygnalizowany przez badaczy nad młodzieżą, pojawił się autorytet medialny. Jest niebezpieczny dlatego, ponieważ ma charakter odpersonalizowany, rozproszony, wielopostaciowy i anormalny. Trudno go zidentyfikować, trudno z nim dyskutować, zmieniać. Nie ponosi odpowiedzialności za to, co przekazuje, a jako wypadkowa różnych wpływów jest nieuchwytny [Biernat [Biernat, 2000: 32].

Neil Postman niedawno napisał książkę pt. *Zanikające dzieciństwo*. Dotyka w niej bardzo ważnego zjawiska kulturowego, które jest widoczne we współczesnym świecie, a polega na odbieraniu dzieciom dzieciństwa. Tym, co pozbawia dzieci ich dziecięcej rodzinności, jest: masowa kultura, rewo-

lucja informacyjna, laicyzacja życia. Dziś dzieci są bardzo wczesnie wprowadzane w tajniki świata dorosłych. To, co kiedyś było dla dzieci sprawą tabu, dziś zanika. W świat dzieciństwa, pod różnymi postaciami, wnikają: alkohol, narkotyki, seks, przemoc, materializm. Dzieci bardzo wczesnie dowiadują się o sprawach, które je deprawują i pozbawiają ich świętej naiwności. Wiemy, że dziecko nie jest istotą bezgrzeszną i z natury dobrą, jednak zbyt wczesne uświadomienie zła i zepsucia tego świata pozbawia je czegoś niezwykle ważnego dla prawidłowego przeżycia dzieciństwa. Świat dorosłych nie szanuje dzieciństwa traktując je pogardliwie i z wyższością, jako coś nieważnego. Zabijając dzieciństwo niszczymy oazę, która daje dzieciom warunki konieczne do prawidłowego rozwoju [Biernat, 2001: 42].

Dzieciństwo wymaga bezpiecznego baldachimu, jakim jest rodzina, bo tylko pod nim można ochronić dziecięce serca. To właśnie w dużej mierze zadecyduje jakimi ludźmi będą dzieci w przyszłości. Jak powiedział mędrzec Mencjusz: *człowiek naprawdę wielki, nigdy nie traci swego dziecięcego serca* [Biernat, 2001: 42].

- [1] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: Viera a Život, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [2] Biernat, T. 2000. *Media – wychowanie czy manipulacja?*, „Wychowanie na co dzień” Nr 3.
- [3] Biernat, T. 2001. *Zanikające dzieciństwo*, „Wychowanie na co dzień” Nr 10-11.
- [4] Cudak, H. 1995. *Szkice z badań nad rodziną*, Kielce.
- [5] Domańska, M. 1999. *Wpływ postaw rodzicielskich na kształtowanie się osobowości dziecka*, „Wychowanie na co dzień” Nr 3.
- [6] Frydel, Z. 1999. *Kurczaki i serca myszki*, „Wychowanie na co dzień” Nr 6.
- [7] Głaz, S. 1996. *Rodzina a jednostka*, Kraków 1996.
- [8] Han-Ilgiewicz, N. 1967. *Potrzeby psychiczne dziecka*, Warszawa.

-
- [9] Jurga, M. 1985. *Doświadczenia społeczne i rozwój osobowości wychowanek domów dziecka*, w: *Rozwój dziecka w rodzinie i poza rodziną*, pod red. M. Tyszkowa, Poznań.
- [10] Maksymczuk, A. 1966. *Rozwój społeczny dziecka*, w: *Materiały do nauczania psychologii*, pod red. L. Wołoszczynowa, Warszawa.
- [11] Mika, S. 1969. *Skuteczność kary w wychowaniu*, Warszawa.
- [12] Nowakowski, Z. 2008. *Przemoc i agresja a bezpieczeństwo imprez masowych*, Rzeszów.
- [13] Siemek, D. 1986. *Problemy wychowawcze wieku dorastania*, Warszawa.
- [14] Sirojć, Z. 2004. *Wpływ procesu integracji z Unią Europejską na zarządzanie zasobami ludzkimi w administracji państwowej*, Zarządzanie Zasobami Ludzkimi, nr 2.
- [15] Słomski, W. 2004. *In a search for quantum theory of mind*, London.
- [16] Sobczak-Małecka, R. Mikulska, R. 1998. *Kształcenie i wychowanie dzieci z rodzin patologicznych*, „Wychowanie na co dzień” Nr 1-2.
- [17] Szychowska, M. 2001. *Środowisko rodzinne a szansę rozwoju społeczno-ekonomicznego dziecka*, „Wychowanie na co dzień” Nr 10-11.
- [18] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.
- [19] Zaborowski, Z. 1999. *O rodzinie i rodzina jako grupa społeczno-wychowawcza*, Warszawa.
- [20] Ziemska, M. 1975. *Rodzina a osobowość*, Warszawa.

Сергей Назипович Гавров

Межкультурное взаимодействие и национальная идентичность

Диалог культур в той или иной форме существовал практически всегда, его истоки уходят в доисторическое прошлое человечества. Были периоды более активного взаимодействия, вошедшие в учебники истории, например в период Великого переселения народов, территориальной экспансии Римской империи, Крестовых походов, Великих географических открытий, распространения мировых религий.

Всегда было распространение технологических новшеств, от лука и колеса до все более эффективных видов оружия и орудий труда, позднее военных и гражданских технологий. Всегда были те или иные виды товарного обмена, была торговля с соседями ближними и дальними, наконец, были военные действия против них. Вооруженные столкновения, войны были древнейшей формой межкультурного взаимодействия. Посредством этих разнородных процессов и событий и происходил диалог культур в течение многих тысячелетий.

Были в истории и периоды менее активного диалога культур, но он не прекращался практически никогда. Были территории и эпохи, менее подверженные культурному обмену по воле природно-географических условий или сознательному решению властителей,

использовавших элементы политики культурного изоляционизма. Из недавнего прошлого можно вспомнить пример ограничения распространения информации, товаров, перемещения людей, получивший название «железный занавес» между странами Варшавского договора и НАТО.

Европейцы пришли на Восток в эпоху колониализма. Эти во многом трагические страницы истории человечества вместили в себя насилие и убийства по отношению к местному населению со стороны колонизаторов и масштабное национально-освободительное движение, приведшее к крушению в XX веке системы колониализма и образованию на месте колоний новых независимых государств.

Запад, прежде всего Великобритания, буквально взломал Восток в эпоху колониализма, на штыках своих солдат принеся в этот регион планеты свои правила игры, элементы экономики капитализма, навыки управления, военного дела, образования и архитектуры. Запад второй раз после Крестовых походов, только несравнимо более масштабно, открыл для себя Восток, а Восток открыл пришедший к нему Запад.

Если взглянуть на исторические процессы эпохи колониализма из дня сегодняшнего, то очевидно, что наиболее успешный по своим долговременным последствиям диалог культур наблюдался там, где европейские нововведения накладывались на традиционные структуры, а их взаимодействие рождало новые культурные формы.

Например, в Индии административная колониальная система надстраивалась над существующей традиционной системой, т.е. общество сохраняло свою социальную структуру, сложившуюся систему отношений и институтов. Британскую колониальную власть возглавлял генерал-губернатор, но и махараджи и набобы сохраняли власть в своих традиционных владениях.

Колониальные власти Великобритании были заинтересованы в использовании местного населения в управленческой и военной сферах. Индия обладала громадной территорией, существенно

превышавшей собственно английскую, и куда более сложной социальной и административно-территориальной структурой. Достаточно вспомнить, что страна состояла из 565 княжеств, как индусских, так и мусульманских. Англичане столкнулись в Индии с проблемой управления, попытавшись разрешить ее при помощи созданного в конце XIX века специализированного аппарата управления – «Индиан Сивил Сервис», большинство чиновников которого было набрано из местных жителей. Иными словами, эта административная система колониального управления, по сути, готовила управленческие кадры для новой, независимой Индии. Именно воздействие англичан ускорило процесс формирования хиндустанского этноса, ставшего прообразом индийской нации.

Новым мощным толчком к изменению облика мира, местом очередной встречи Запада и Востока стала Вторая мировая война в Азии. Азия в течение тысячелетий выступала в качестве самостоятельного, альтернативного Западу религиозного, экономического и культурного центра, поскольку смысложизненные представления и экономические, политические практики местного населения опирались на свои, отличные от Запада, религиозные, экономические, социокультурные традиции.

Высадка американской армии в Японии и японских колониальных владениях в Юго-Восточной Азии, распространение в этом регионе американских военных баз, последовавшее за этим распространение западных технологий и развитие внешней торговли включило Азию в мировую систему капитализма. Американское военное присутствие в значительной степени заместило постепенный уход Великобритании, сохранило западное влияние по окончании эпохи колониализма и распада колониальных империй.

Европейцы принесли жителям колоний, всему незападному человечеству представление об огромном мире, центры военной силы и культурного притяжения которого находятся на Западе, в Лондоне, Париже, Мадриде. Колониальная система оказалась именно

системой, где колонии обменивались с метрополией не только материальными ресурсами, но и людьми.

Запад в эпоху колониализма пришел на Восток, сегодня Восток приходит на Запад, жители колоний эмигрируют в бывшие метрополии. Начало этому процессу положили сами европейцы, привлекая в колониальный аппарат и вооруженные силы жителей колоний, они же вестернизировали местные элиты. Центрами культурного притяжения и эмиграции для этих людей стали ведущие европейские столицы, прежде всего Лондон. Процесс нового «великого переселения народов» набирает силу, «старая Европа» и США становятся все более мультиэтничными.

Как правило, человек начинает задумываться о том, кто он, о нормах и правилах, задаваемых собственной культурой, тогда, когда встречается с людьми, воспитанными в рамках иной, особенно некомплементарной культуры, воспринимаемой как «чужая».

Здесь возможно множество индивидуальных поведенческих реакций, расположенных в диапазоне от полного отторжения, что случается чаще, до полного принятия, интериоризации иных социокультурных норм, выбора новой культурной идентичности.

Как известно, существуют определенные условия изменения старой и формирования новой культурной идентичности. Когда по воле исторических процессов или по собственной воле человек погружается в инокультурную среду, перед ним встает вопрос о собственной идентичности, о том, кто «мы» и кто «они». Положение людей, воспитанных, или, как сейчас принято говорить, прошедших процесс социализации и инкультурации в рамках одной культурной реальности и в течение жизни оказавшихся в иной реальности, подчас переживается как личная драма.

Итак, человек попадает в зону культурной, языковой бифуркации, создаваемой конфликтом прежнего жизненного опыта, в том числе языка, усвоенных норм и ценностей своей культурной среды, и новым социокультурным окружением. Возникает проблема выбора

собственной культурной идентичности, человек вынужден самоопределяться, пытаться ответить на вопрос – кто я? Зона бифуркации – это зона смысложизненных поисков, поведенческих экспериментов, возможность выбора, возможность пробовать и ошибаться. В любом случае, это зона большей свободы, выхода за пределы налаженной жизни, задаваемой автоматизмом поведенческих реакций в соответствии с усвоенными нормами и ценностями культурной среды, данной человеку при рождении.

Мы знаем, что поиск новой культурной идентичности при вольном или невольном погружении в новую среду явление давно и хорошо изученное. Процессы аккультурации на протяжении длительного времени изучались известными антропологами, социологами, психологами как в среде вынужденных беженцев и переселенцев, так и добровольных мигрантов.

Еще раз подчеркнем, что Запад становится все более мультиэтничным, его культура более адекватно описывается в терминах мультикультурализма. Мы знаем, что самой простой, древней, социобиологической реакцией на «чужих», то есть людей иных культур, является реакция отторжения. Не случайно сегодняшняя плотность информационных, товарных потоков, интенсивность перемещения людей, как в рамках эмиграции, так и индустрии туризма, вызывает не только позитивную реакцию этнических европейцев. Ответом глобализму служит ренессанс национализма. В качестве примера можно вспомнить электоральный успех Национальный фронт Ле Пена во Франции.

Но это скорее арьергардные бои уходящей с исторической сцены европейской цивилизации. Прогнозы демографов на середину века показывают неизбежность растворения «старых» европейцев в океане незападного человечества. (Так, по данным прогнозных оценок, в 2050 году список самых населённых стран. Планеты изменится следующим образом (в миллионах человек): Индия – 1529; Китай – 1478; США – 349; Пакистан – 346; Индонезия – 312;

Бразилия – 244; Нигерия – 244; Бангладеш – 213; Эфиопия – 170; Конго (Демократическая Республика) – 160; Мексика – 147; Филиппины – 131; Вьетнам – 127; Россия – 122; Иран – 115; Египет – 115; Япония – 105; Турция – 101). [Галецкий, 2002: 322]

Согласно прогнозам, по потенциалу роста населения по отдельным регионам и в целом по планете, его численность должна достичь исторического максимума к концу XX века, после чего начнется длительный исторический процесс депопуляции человечества. Рост народонаселения в течение всего этого периода будет достигаться за счет развивающихся стран, с их более низким уровнем доходов на душу населения, образования, медицинского обслуживания, неравноправным положением женщины, т. е. развивающиеся страны в течение некоторого времени будут продолжать следовать своим социокультурным традициям. В северных регионах Земли уже сегодня превалирует и в течение этого столетия окончательно утвердится совершенно иная модель человеческого воспроизводства, предполагающая нуклеарную семью с одним ребенком, что не обеспечивает простого количественного воспроизводства населения.

В наступившем XXI веке незападные общества обладают громадным демографическим потенциалом, представляя собой массу людей, обуреваемых материальными соблазнами, воспринявших достижительную модернистскую мотивацию, динамичных, но в массе своей по вполне объективным причинам не могущим получить того, что внутренне воспринимается ими как необходимое для достойной, модернистской жизни, успешной реализации личностного жизненного проекта. Разница демографических потенциалов создает угрозу конфликта по линии Север—Юг, а в более отдаленной исторической перспективе становится вполне реальной угрозой растворения западного, модернистского, фаустовского человечества в океане более инертного незападного большинства.

Процессы глобализации способствуют созданию своеобразных групп поддержки, неофитов Запада, воспринявших не только его

институциональную среду, но и часть ценностей, организацию повседневной жизни, модели поведения. Именно эта, наиболее вестернизированная часть западного мира становится шансом западной цивилизации сохранить культурную преемственность при изменении этнического, расового соотношения между различными частями человечества. Здесь уместно провести историческую аналогию между Древней Грецией и Римом, когда процесс культурной экспансии привел к восприятию культурной греческой традиции как общей традиции античности. Нечто подобное на новом витке исторического развития вполне может произойти и в отношении модернистской западной социокультурной традиции и в этом, по всей вероятности, и заключается историческая миссия глобализации.

Но демографические процессы здесь лишь следствие, причина в усталости Запада, потере витальных сил, накопленных во времена Античности и Средневековья. Люди Запада долго сжигали накопленную тогда энергию жизни, подчинив ее разуму, они забыли старых богов Античности и, в конце концов, сами «убили» нового Бога.

Это убийство, известное как процесс секуляризации западного общества и культуры, заняло несколько столетий, в нем участвовали многие, в том числе Вольтер, энциклопедисты, философские школы, сама западная наука, отказавшаяся от концепции божьего присутствия в мире как излишней. Ближе к концу XIX века Ф. Ницше провозгласил смерть христианского бога, а О. Шпенглер констатировал «Закат Европы».

Теперь европейцы умирают сами. Умирают не столько от болезней, сколько от потери жизненного смысла, а деньги, и сколь угодно высокий уровень материального комфорта сами по себе таким смыслом быть не могут. Люди на Западе ищут нового смысла жизни, то, за что можно зацепиться, на чем можно сохранить себя, сохранить свою жизнь, придать ей смысл. Мы наблюдаем возрастающий

интерес к западным религиям, проявляющийся, в своем высшем выражении, в ежегодном принятии ислама, буддизма, индуизма десятками тысяч этнических европейцев.

Человеку свойственно отождествлять себя с чем-то более устойчивым, длительным и фундаментальным, чем конечная человеческая жизнь, ему присуща тяга к солидарности, групповой идентичности. Стремление к трансвременной культурной идентичности вплоть до начала Нового времени в Европе выражалось в религиозных чувствах, в каком-то смысле дающих иллюзию личного бессмертия.

В Европе Нового времени произошло радикальное изменение отношения к человеческой личности. Социогенез этого процесса был обусловлен трансформациями, происходившими в позднее Средневековье, когда в обществе наметились инновационные процессы, выходящие за рамки, обусловленные социокультурной традицией. Средневековое общество в Европе ограничивало возможность индивидуального выбора, человек ощущал себя членом определенной социальной группы, прихожанином церковного прихода, исполнял определенную гендерную роль, и процесс самоотождествления с определенной коллективной идентичностью был достаточно линейен, предзадан, аскриптивен.

В процессе формирования общества модерности постепенно получала легитимизацию личность нового типа. Индивидуальность, независимость личности от коллектива (общины), получили теоретическое обоснование, актуализировавшись в моральных, эстетических и философских концепциях. Статус человека теряет социальную предзаданность, у личности появляется возможность встраиваться в различные социальные страты, субкультуры, то есть появляется возможность осуществления личной, индивидуальной биографии. Невиданная на более ранних отрезках исторической динамики свобода личностного самоосуществления, самотворения

привела к еще большей свободе самоотождествления, которое также потеряло аскриптивный статус.

Поль Сартр говорил о том, что в современную эпоху недостаточно просто родиться буржуа, нужно прожить жизнь, как подобает буржуа, что было совершенно невысказано в эпоху Средневековья. Модернити заменяет предопределенность социального положения принудительным и обязательным самоопределением [Бауман, 2002]. Социокультурная традиция начинает в меньшей мере влиять на процесс стереотипизации переживаемого опыта, ускорение динамических процессов сопровождается потоком инноваций. Человек Нового времени живет в обществе риска. Впервые в человеческой истории личность обращается к возможности рационального выбора различных открытых для нее возможностей действия.

С началом Нового времени религиозная коллективная идентичность ослабла, роль замещения божественного дискурса во многом начинает играть национальная идентичность. Человек модерна пытается в рамках личной биографии разрешить трагическое противоречие между потенцией индивидуального разума и конечностью физического существования. В качестве паллиатива для решения этой задачи вполне подходят различные трансвременные сущности, в большей или меньшей степени устойчивые к течению времени в сравнении с индивидуальной продолжительностью человеческой жизни.

Человек стал отождествлять себя с нацией как трансвременной сущностью, которая отчасти удовлетворяла тягу к бессмертию, происходил процесс «десакрализации» мира, замещения религиозного чувства национальным. В более поздний период начался процесс самоидентификации человека с различными идеологиями.

Характерная для модерна интенсивность социокультурной динамики приводит к уменьшению онтологической стабильности.

Сегодня, в период позднего модерна, динамичных глобализационных процессов, скорость динамических процессов во многом приближаясь к пороговым адаптационным возможностям человека, когда нет ничего постоянного, когда риск приобретает системный характер, нарушается последовательность, единство жизненного мира. Национальная, идеологическая (партийная) идентичность постепенно дополняется и замещается новыми формами, на ее замещение оказывают серьезное влияние процессы ограничения полноты геополитического, экономического, культурного суверенитета национального государства.

Новые формы идентичности во многом формируются под воздействием транснациональной (глобальной) массовой культуры. Идентичность выходит за рамки национальных границ, стремление к личностному бессмертию находит свое выражение в формах гетерогенной солидарности. Как заметил Ф. Гиренко: «В соответствии с законами индивидуализации каждый желает получить свою порцию субъективности (национальной, языковой и т. д.). Каждый хочет отныне иметь свою память, а не универсальную; свой рассудок, а не машинный; свою фантазию, а не то, что выработано в недрах безликих редакций и мозговых трестов сознательными машинами. Но как найти (и понять) что-то свое, если оно все время распадается на что-то чужое... субъективность отделилась от человека и прижалась к машине, которая производит образы. Субъективность стала слишком серийной» [Савицкая, 2002: 79]. Самоидентификация становится «модульной», обретается иллюзия приобщения и выбора к многочисленным трансвременным формам потребительской общности, условно говоря, «кока-кола» как напиток и как бренд существовали до нас и вряд ли на нас закончатся. Сегодня формы социальной престижности, референтные модели поведения, нормы и ценности моделируются и транслируются в рамках складывающегося глобального информационного и культурного пространства. Появилась

возможность отождествлять себя с транскультурными проявлениями социальной солидарности.

Сегодня вертикально интегрированные, институционализованные формы социальности дополняются и замещаются ее сетевыми формами. Человек эпохи позднего модерна может отождествлять себя с транснациональными движениями, субкультурами, группами потребителей определенных марок (брендов) товаров и услуг, референтность которых утверждается и воспроизводится в этом качестве средствами массовой информации, прежде всего в их электронной форме. Тенденция к диверсификации, большей вариативности личностного самоотожествления не линейна, поскольку наблюдается и влияние прямо противоположной тенденции, заключающейся в уплощении личности и культуры под воздействием растущей технологизации и стандартизации практик повседневного существования.

Даже если поиски новой идентичности не выражаются в осознанных религиозных поисках, европеец ищет идеологической, смысложизненной альтернативы западной, протестантской в своей основе культуре сдержанности, рациональности, труда как высшей жизненной ценности. Отсюда все более острый интерес к незападным формам культуры, в том числе этнической музыке и моде, восточным наркотическим средствам.

Сегодня часть этнических европейцев пытается выбрать новую идентичность без смены среды повседневного обитания, вне процессов, связанных с эмиграцией, физическим перемещением людей по планете. Эти люди пока в меньшинстве, но именно они творят историю, на практике своей жизни осуществляя пилотный проект остернизации Запада. Как мы уже заметили, Восток приходит на Запад не только посредством миграции людей, а следовательно, культуры и религии, но и путем постепенного «овосточивания» самих европейцев, все более интенсивных поисков новой культурной идентичности.

- [1] Słomski, W. 2004. *In a search for quantum theory of mind*, London.
- [2] Бауман, З. 2002. *Индивидуализированное общество*/Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос.
- [3] Галецкий, В.Ф. 2002. *Население и глобализация*, Н.М. Римашевская, В.Ф. Галецкий, А.А. Овсянников и др. М.: Наука.
- [4] Голось, М. 2008. *Громадянські добродійства*, в: Сучасна сім'я і проблеми сімейного виховання, Могилев.
- [5] Голось, М. 2008. *Шлях до рівності жінки в Європейському Союзі*, в: *Молодіжна політика: проблеми і перспективи*, Львів-Дрогобич.
- [6] Савицкая, Т.Е. 2002. *Постсовременный мир: изменение культурной парадигмы*, in: *Глобальное сообщество: картография постсовременного мира* / Рук. проекта, сост. и отв. ред. А.И. Неклесса и др. М.: Вост. лит.
- [7] Сломский, В. 2003. *Філософія в житті*, Lviv.

Борис Михайлович Бим-Бад, Сергей Назипович Гавров

Семья как социокультурный феномен

Мы знаем, что семья представляет собой одну из наиболее древних форм социальной общности людей, более раннюю, чем государство и тем более нация. Именно семья стала первой социальной системой, основанной на естественном разделении труда между мужем и женой, родителями и детьми. Взгляд на семью как на древнейшую форму социальной общности людей, ее первичность в отношении более крупных социокультурных образований, в том числе государства, господствовал далеко не всегда. Так, еще Аристотель писал, что «первичным по природе является государство по сравнению с семьей и каждым из нас; ведь необходимо, чтобы целое предшествовало части» [Ямпольский, 2004: 440].

Социальная значимость семьи несомненна, поскольку преимущественно в ее рамках происходит процесс воспроизводства человека, воспитание детей, их социализация и инкультурация, восприятие основ социокультурной традиции, адаптация к локальному (этническому) и национальному сообществу. В процессе исторического развития отношения семьи и общества, с одной стороны, и семьи и личности – с другой, систематически изменялись, прежде всего, в зависимости от характера господствующего в данном обществе способа производства и социокультурных традиций. Семья связана с другими сферами и сторонами общественной жизни весьма

сложной системой связей, идет ли речь о воздействии общества на семейную группу и отдельные аспекты семейных отношений или же о воздействии семьи на общество.

Семья является системообразующей формой человеческой общности, первичной социальной группой общества, основанной на супружеском союзе и родственных связях, т.е. отношениях между мужем и женой, родителями и детьми, братьями и сестрами и другими родственниками, живущими вместе и ведущими общее хозяйство на основе единого семейного бюджета. Так, известный английский социолог Ч. Кули следующим образом определяет первичную социальную группу. «Под первичными группами я подразумеваю группы, характеризующееся тесными, непосредственными связями (associations) и сотрудничеством. Они первичны в нескольких смыслах, но главным образом из-за того, что являются фундаментом для формирования социальной природы и идеалов индивида» [Кули, 1996: 328].

Но возникает вполне закономерный вопрос, насколько сама семья является частным делом человека, и в какой мере она сама выступает в качестве субъекта общественного воздействия, проводимой государством социокультурной политики? Семья считается частным делом в том смысле, что строго регулируется обычаями родства и брака и не рассматривается как предмет общего интереса... С точки зрения либерального государства семья является публичным институтом, в котором правила брака и развода определяются и регулируются политическими и правовыми нормами. Государство устанавливает налоговый и экономический статус семьи путем определения налогового статуса тех, кто считается ее членами. Не признавая браком однополые союзы, государство также отстаивает определенную концепцию семьи. Таким образом, раз семья рассматривается как институт современного государства, в ней нет ничего «частного».

А Г.Ф. Гегель, рассматривая, что же такое Истинный дух, нравственность (*Der wahre Geist, die Sittlichkeit*), полагает первенство интересов государства в отношении семьи: «Семья – накопительница сил для Государства, собственное действие которого – Война – отрицает Семью, так как убивает ее членов» [Кожев, 2003: 125]. В истории человечества мы постоянно видим воспроизводство отмеченного положения вещей, когда семья выступает создательницей жизни, наращивания витальности общества, умножения его членов, а «мегамашина» государства черпает из этого, как ей кажется, бездонного человеческого резервуара для осуществления своих проектов, войн, завоеваний, великих строек фараонов.

Жизнь семьи протекает как в материальной, так и духовной сферах, именно в ее рамках сменяются поколения людей, в ней человек рождается, именно в ней достигается основное биологическое и социокультурное воспроизводство человека и человечества. Семья, ее формы и функции напрямую зависят как от общественных отношений в целом, так и от достигнутого в то или иное время уровня социокультурного развития общества. Заметим, что более высокий уровень имманентной культуры общества и степень ее институализации предполагает и более высокий уровень культуры семьи.

Изучение семьи и брака является одной из приоритетных задач, которые могут быть решены при помощи социологии. Мы знаем, что главными концептуальными понятиями социологии семьи являются семья, родство и брак. Приведем классическое определение семьи и брака, представленное одним из крупнейших современных английских социологов Э. Гидденсом. Семья – это группа людей, связанных прямыми родственными отношениями, взрослые члены которой принимают на себя обязательства по уходу за детьми. Родство (родственные узы) – это отношения, возникающие при заключении брака либо являющиеся следствием кровной связи

между лицами (отцы, матери, дети, бабушки, дедушки и т.д.). Брак можно определить как получивший признание и одобрение со стороны общества сексуальный союз двух взрослых лиц.

Но брак возможен не только между мужчиной и женщиной. Известный английский ученый Д.Д. Фрэзер в своей классической работе «Золотая ветвь: Исследование магии и религии» рассказывает о браке человека с деревьями. Если охраняемое им ценой жизни дерево служило воплощением Дианы (что представляется вероятным), жрец мог поклоняться ей не просто как богине, но и обнимать ее как супругу... Даже в эпоху Плиния один благородный римлянин именно так обращался с прекрасной березой в другой священной роще Дианы на Альбанских холмах. Он обнимал и целовал ее, лежал в ее тени и поливал вином ее ствол. Этот римлянин явно принимал дерево за богиню. Обычай вступления в брак с деревьями до сих пор практикуется мужчинами и женщинами в Индии и других восточных странах [Фрэзер, 1986: 16].

Индивиды, вступившие в брак, становятся родственниками друг другу, но их брачные обязательства связывают родственными узами гораздо более широкий круг людей. При заключении брака родители, братья, сестры и другие кровные родственники одной стороны становятся родственниками противоположной стороны [Гидденс, 1999: 362].

Мы рассматриваем трансформацию семьи и динамику семейных отношений на фоне дрящегося уже два с половиной тысячелетия исторического соперничества любви и брака как социальных институтов, в равной мере формирующих интимный союз мужчины и женщины. В первом случае основывающийся на эмоциях и персонифицированном сексуальном влечении (любовь), а во втором – преимущественно на совместном хозяйстве, воспитании детей и законодательных актах, регулирующих брачно-семейные отношения (брак).

Так, А. Шачар, известный социолог, занимающаяся преимущественно рассмотрением сходств и различий национального семейного права, отмечает, что разные религиозные (и национальные) сообщества традиционно используют регулирование браков и разводов таким же образом, как современное государство использует закон о гражданстве: чтобы четко установить, кто относится к коллективу и кто остается вне его. Такую разделительную функцию выполняет семейное право, обозначая в качестве легитимных в правовом отношении только определенные виды браков и рождений, одновременно относя все прочие к категории незаконных [Бенхабиб, 2003: 150].

Это соперничество на протяжении всей истории сопровождалось противостоянием, борьбой с любовью как с чувством, лишь частично регулируемым социокультурной традицией, обычаями, государственной властью и официальной религией.

Мы полагаем, что эволюция семейных отношений во многом совпадает с процессом эмансипации любви и свободы приватной жизни людей, являясь частью длительного исторического процесса становления светской культуры. И речь в частности идет о завоевании принципиальной свободы личности и права на приватную жизнь, не подверженную непрерывному контролю со стороны семьи, общины, власти, церкви и т.п. Кроме того, мы считаем, что основой современного брака в ареале христианской/постхристианской цивилизации становятся не экономические или статусные, а эмоциональные характеристики межличностных отношений.

Для нас важно акцентировать внимание читателя на том обстоятельстве, что семья отнюдь не является раз и навсегда застывшей конструкцией, она, как и общество в целом, находится во власти перманентно ускоряющейся исторической и социокультурной динамики.

Например в современной Германии единство и постоянство понятий «семья», «брак», «родители», «мать», «отец» и т.д. замалчивает и маскирует растущее многообразие положений и обстоятельств, которые за всем этим кроются. Здесь и разведенные отцы, отцы отдельных детей, отцы-одиночки, внебрачные отцы, отцы-иностранцы, отчимы, отцы-безработные, отцы-«домохозяйки», отцы в совместно проживающих группах, отцы «по уикендам», отцы в семьях с работающими женами и т.д. [Бек, 2000: 149-150]. Иными словами, содержательное наполнение всех этих понятий не статично, оно меняется, и наиболее интенсивно эти изменения происходят в ареале христианской/постхристианской цивилизации.

Мы знаем, что изучение семьи и семейных отношений имеет достаточно длительную историю, ведь семья является одним из древнейших социальных институтов. Так, собрав и систематизировав формы родства у разных народов, классик американского эволюционизма Л.Г. Морган выделил следующие стадии развития семьи в истории человечества:

- ❖ кровнородственная семья – первая форма семьи, следующая за состоянием промискуитета и предполагающая брачные отношения между родными и оллатеральными (побочными, двоюродными) братьями и сестрами, но запрещающая браки между родителями и детьми;

- ❖ пуналуальная семья, основывающаяся на групповом браке нескольких сестер с общими мужьями или нескольких братьев с общими женами;

- ❖ парная, или синдиасмическая, семья («без исключительного сожительства»);

- ❖ патриархальная, т.е. полигамная, семья;

- ❖ моногамная семья современного вида.

Предложенная Л.Г. Морганом в книге «Древнее общество» классификация основывалась на большом количестве эмпирических данных, в том числе на родословных, которые он сам составлял в

процессе полевых исследований. В этой классификации Л.Г. Морган выделяет несколько стадий социального развития, каждая из которых характеризуется наличием определенных социальных институтов. С его точки зрения, сохранившиеся сегодня малочисленные туземные общности представляют нам те же стадии развития, через которые много веков назад прошли цивилизованные народы Европы. Л.Г. Морган полагает, что из всех классифицированных форм семьи наиболее устойчивыми и важными были первая, вторая и пятая и что именно они породили основные формы существующих ныне семейных отношений [Морган, 1903: 234-239].

Ряд специалистов, работающих в области социологии семьи, выделяют четыре типа семейных отношений: традиционные; нетрадиционные; эгалитарные; матриархальные. Заметим, что профессиональная карьера обоих супругов способствует установлению в семье эгалитарных отношений.

Великий немецкий философ Г.Ф. Гегель выделяет три типа взаимоотношений внутри Семьи: между Мужчиной и Женщиной, Родителями и Детьми, Братом и Сестрой.

Первый лишен человечности: взаимное «признание» Мужчины и Женщины носит чисто природный характер (животная сексуальность). Людьями их делают только воспитание ребенка и общий труд (семейное достояние).

Несовершенство взаимоотношений второго типа: отец испытывает *Rührung* /умиление/, видя, как развивается сознание ребенка, а ребенок видит, что получает свое «в себе» («натуру», «характер») от сознания исчезающего, и иного, нежели его собственное.

Третий тип: взаимоотношения Брата и Сестры. У них – одна и та же кровь, но они не вожделяют друг друга (во всяком случае, они превосходят Вожделение, отрицают его, чем и объясняется подлинно человеческий характер их взаимоотношений). Сестра как таковая в

высшей мере предвосхищает нравственное сознание: в лице сестры семейное существование достигает своей вершины, по сравнению с остальными членами семьи в ней меньше всего «природного» [Кожев, 2003: 125].

Мы знаем, что семейные отношения могут быть как преимущественно индивидуальными, так и групповыми, в том числе между родителями и детьми или между супружескими парами в патриархальных семьях. Под структурой семьи понимается совокупность отношений между ее членами, включая помимо отношений родства и систему духовных, нравственных отношений, в том числе отношений к власти, авторитета, семьи делятся на авторитарные (патриархальные) и демократические (эгалитарные). Сегодня эгалитарные семьи в большей или меньшей степени нормативны для стран Европы, Северной Америки, вообще в ареале христианской/постхристианской цивилизации.

Сегодня существуют следующие общие принципы выделения типов семейной организации. В зависимости от формы брака различают моно- и полигамию. В моногамной семье на одного мужчину приходится одна жена, в отличие от полигамии, которая часто трактуется как многоженство. В зависимости от структуры родственных связей выделяют различные типы семей. Сегодня наиболее распространенным типом в ареале христианской/постхристианской цивилизации является простая (нуклеарная) семья, представляющая собой супружескую пару с детьми, не состоящими в браке.

Расширенную (сложную) структуру семья приобретает в случае, когда кто-то из детей вступает в брак. Она может включать в себя несколько поколений и нуклеарных семей, живущих вместе и ведущих общее хозяйство. Для типологии семей, в частности нуклеарных, важно наличие обоих супругов, образующих основу семьи. В зависимости от этого выделяют полную семью с обоими супругами и неполную, с отсутствием одного из них.

В результате многочисленных трансформаций, которые сегодня переживают семья и семейные отношения, постепенно «густеют джунгли родительских взаимоотношений: мои, твои, наши дети и связанные с этим различные урегулирования, щекотливые ситуации и конфликтные зоны для всех участников» [Бек, 2000: 149].

Значительный интерес в рамках нашего дискурса представляет данная Э. Гидденсом систематизация форм семьи. Как нуклеарные семьи, так и сложные, по отношению к рассматриваемому индивиду могут подразделяться на родительские и репродуктивные семьи. К первому типу относится семья, в которой человек рождается, ко второму – семья, которую человек образует, став взрослым, и внутри которой воспитывается новое поколение детей. Когда супружеская пара переезжает к родителям жены, семья называется матрилокальной, в случае переезда к родителям мужа – патрилокальной [Гидденс, 1999: 364].

Если о моногамии мы уже говорили, то отметим теперь и то, как Э. Гидденс понимает полигамные семейные отношения, которые он подразделяет на полиандрию и полигинию.

Итак, согласно Э. Гидденсу, существуют два типа полигамии: полигиния, при которой мужчина может состоять в браке одновременно более чем с одной женщиной, и менее распространенная полиандрия, при которой женщина может состоять одновременно в двух и более брачных союзах с разными мужчинами. Полиандрия порождает ситуацию, не встречающуюся при полигинии – биологический отец ребенка, как правило, неизвестен. Так, в южноиндийской культуре тодов мужья, видимо, не интересовались установлением биологического отцовства.

Согласно традиционным представлениям, долгое время господствовавшим не только в европейской социологии и науке вообще, но и в сфере обыденного знания, семья складывается из двух гетеросексуальных партнеров – мужчины и женщины, которые выполняют как генетическую, так и социальную функции, связанные

с рождением и воспитанием детей. Современные социокультурные трансформации и новые репродуктивные технологии вносят определенные изменения в эти традиционные представления.

Социокультурные, в том числе и законодательные, изменения все чаще легализуют не только гетеросексуальные, но и гомосексуальные семейные союзы. А новые репродуктивные технологии создают такие нетрадиционные ситуации, при которых генетическая мать и мать, вынашивающая плод, могут быть различными людьми, так же как могут быть различны генетическая мать и «социальная» мать; кроме того, социальным родителем ребенка может быть лишь один человек или два человека одного пола [Летов О.В., Стронгк [Летов, Стронгк, 2000: 86].

Тем не менее представитель теории функционализма, классик европейской социологии Т. Парсонс полагает, что семейные, родственные структуры обладают значительной устойчивостью по отношению к географическим и темпоральным факторам. Во все времена существует табу на инцест: сексуальные отношения и брак, по крайней мере для огромного большинства населения, внутри ядерной семьи, а часто также и внутри более широких единиц родства, допускаются только между двумя супругами, а подобные отношения с другими членами семьи запрещены.

Законы не обязательно требуют совпадения сексуальных отношений с брачными, но они никогда не исключают дискриминации в сексуальном отношении то одной, то другой стороны, вступившей в брак. «Всегда существуют различия в привилегиях на сексуальные отношения, и сексуальные отношения на стороне после вступления в брак, как правило, ограничиваются гораздо сильнее, чем до него, как в выборе партнеров, так и в условиях» [Парсонс, 2002: 244-245].

Для семьи как первичной социальной группы людей характерен ряд выполняемых функций, а также воспроизводство и изменение собственной структуры и воспроизводство/изменение ролевого

поведения своих членов. Мы знаем, что ролевое взаимодействие в семье представляет собой совокупность норм и образцов поведения одних членов семьи по отношению к другим. А некоторые авторы полагают, что подлинная социальная группа может существовать лишь в рамках семьи. Благодаря процессу массовой агрегации, подлинная группа продолжает существовать только в форме семьи; но и здесь мы уже можем различить дезинтегрирующую тенденцию, все больше ограничивающую эффективность семейной группы и определяющую ей место только в детстве или, скорее, только в младенчестве [Нойманн, 1998: 442].

Можно предположить, что трудности в отношениях между мужчиной и женщиной обусловлены, в сущности, половыми различиями. Но это не так. Отношения между мужчиной и женщиной (между мужчинами и женщинами) – это прежде всего отношения между людьми. Все, что есть хорошего в отношениях между одним человеческим существом и другим, следует считать хорошим и в отношениях между мужчиной и женщиной, и все, что плохо в отношениях между людьми, является также плохим в отношениях между мужчиной и женщиной [Фромм, 1998: 113].

Важнейшими функциями семьи являются: репродуктивная, социализации и инкультурации (воспитания), рекреации (восстановления физических и интеллектуальных способностей человека) и хозяйственная функция, заключающаяся в потреблении и производстве. Сразу оговоримся, что рассмотрение семьи как производящей структуры относится преимущественно к доиндустриальному (аграрному) типу социальной организации.

Этими функциями возможности семьи не ограничиваются, существуют и более подробные, полные классификации возможных семейных функций:

❖ воспитательная (удовлетворяет индивидуальные потребности в отцовстве и материнстве, контактах с детьми, их воспитании, самореализации в детях);

- ❖ хозяйственно-бытовая (удовлетворяет материальные потребности членов семьи – в пище, крове и т.д.);
- ❖ эмоциональная (функция удовлетворения членами семьи потребностей в симпатии, уважении, признании, эмоциональной поддержке, психологической защите);
- ❖ функция духовного общения (удовлетворение потребностей в совместном проведении досуга, взаимном духовном обогащении);
- ❖ первичного социального контроля, первичной социализации и инкультурации (обеспечение выполнения социальных норм членами семьи, в особенности теми, кто в силу возраста, заболевания и т.д. не обладает в достаточной степени способностью самостоятельно строить свое поведение в полном соответствии с социокультурными нормами);
- ❖ сексуально-эротическая (удовлетворение сексуально-эротических потребностей членов семьи).

Но при любых определениях и степени дробности классификаций, более или менее полно охватывающих различные семейные функции, совершенно аксиоматичным остается тот факт, что никакое общество не может существовать, не создавая особый механизм, обеспечивающий непрерывную замену выбывающих членов общества другими, рождающимися. Семья как социообразующий институт выполняла эту функцию по физическому и отчасти культурному воспроизводству новых членов общества, репродуцируя человека, обеспечивая преемственность поколений благодаря достаточно длительному процессу, известному как инкультурация и социализация подрастающего поколения.

И именно семья имеет первостепенное значение для предсознательной и надличностной психологии ребенка. Очевидно, что именно на семье лежит ответственность за воспитание у детей способности к адекватному социальному общению, поскольку

именно в рамках семьи происходит первичная социализация и инкультурация ребенка, а следовательно, и формирование личности.

Человек живет в обществе, и поэтому социальная интегрированность является чрезвычайно важным фактором его социального успеха или поражения, что определяет качество всей его жизни. Индивиду необходимо определенное умение приспосабливаться к обществу, иначе велика вероятность возникновения и развития устойчивой неспособности к адекватному социальному общению с окружающими, что постепенно ведет к изоляции, мизантропии и одиночеству. Индивидуальное развитие каждого человека начинается с его постепенной адаптации и интеграции в окружающий мир.

Мы знаем, что ребенок рождается в группе людей, среди которых уже определены практически все общие типы ситуаций, которые возникали ранее и с большой долей вероятности возникнут в будущем, развиты соответствующие этим ситуациям правила поведения. Именно в процессе социализации и инкультурации ребенок сталкивается с репрессивными механизмами культуры и социума, поэтому ему крайне сложно давать свои определения бесчисленным артефактам окружающей природной и социокультурной реальности и в полной мере следовать многообразию своих спонтанных желаний.

В рамках нашего дискурса важно отметить, что социум непосредственно и опосредованно делегирует семье эту репрессивную функцию, которая может простирается от словесного увещания с элементами диалога и объяснения до прямого физического насилия, которое в некоторых случаях приводит к гибели ребенка. Семья представляет собой авторитарное государство в миниатюре, в котором ребенок должен научиться приспосабливаться к социальным условиям. Необходимо ясно понимать, что авторитарная структура личности в основном

формируется путем погружения сексуальных запретов и страхов в живую субстанцию сексуальных импульсов [Райх, 1997: 55-56].

Традиционно считается, что семья является базовой социальной единицей и первичным посредником, через которого как данное локальное сообщество, так и общество в целом определяют поведение человека. Репрессированные культурой и социумом родители имеют устоявшуюся картину мира, «свое», т.е. внушенное обществом представление о должном и недолжном, поэтому как только ребенок овладевает свободой движений, родители и/или другие родственники начинают определять, маркировать многообразие возникающих жизненных ситуаций посредством вербальной характеристики и других элементов оценки и давления.

Как сами желания ребенка, так и его деятельность начинают сегрегироваться, конвенциональное (нормативное) в рамках данного социокультурного сообщества поощряется, а ненормативное репрессируется. В результате многоступенчатой системы репрессий и поощрений, в которую входят семьи, сверстники, локальное сообщество, продуцируемый общественными институтами поток печатной и аудиовизуальной информации, формальные наставления и неформальные знаки одобрения и порицания, растущий член общества усваивает его формальные и неформальные нормы, ценности, модели поведения.

С раннего детства человек усваивает принятые модели поведения, нормы и ценности, причем этот процесс продолжается до тех пор, пока не будет достигнут должный (типичный для данного общества) уровень адекватности и автоматизма не только действий, но и психических реакций на раздражители окружающего мира.

В определенной мере человек «воспроизводит» своих родителей, принятые ими нормы, ценности, модели поведения, и это наследование было достаточно типично в рамках традиционной семьи, существовавшей и воспроизводившейся в рамках доиндустриального типа социальной организации.

Так, великий мыслитель древности Гермес Трисмегист в дошедших до нас отрывках из своей книги «Афродита» задается вопросом о том, почему потомство либо похоже на своих родителей, либо в нем проявляются семейные черты? «Когда в момент вспенивания возвращающейся обратно крови происходит рождение потомка, случается так, что из всего тела и из его членов исходит некая сущность, соответствующая божественной энергии, поскольку возникает тот же самый человек, и, вероятно, то же самое случается с женщиной.

Итак, когда то, что истекло из мужа, преобладает и остается неприкосновенным, потомок рождается похожим на отца, а когда происходит обратное, он похож на мать. И если возникло превосходство какой-либо части тела, то ей уподобится соответствующая часть. Случается, что и в течение многих поколений потомство воспроизводит облик прародителя, если тот занимает положение декана в тот час, когда его жена зачала» [Лукомского, 2001: 327]. Это очень древнее толкование, мы привели его как одно из первых в истории человечества, естественно, среди тех, что дошли до наших дней.

Сегодня мы знаем, что ребенок входит в социум и усваивает свойственную ему культуру путем получения необходимого для этого массива знаний, норм, ценностей, образцов и навыков поведения. На выходе процессов социализации и инкультурации как локальное сообщество, так и общество в целом получает человека, адаптированного к существующим в них условиям жизни. Этот процесс отнюдь не одномоментен, и основная причина его длительности заключается в том, что общественное поведение человека не запрограммировано природой. Представитель каждого нового поколения вынужден заново обучаться тому, как понимать окружающий мир, в какой форме и с каким знаком реагировать на его многообразные проявления.

Содержательно понятия инкультурации и социализации в определенной мере пересекаются, поскольку оба подразумевают усвоение людьми культурных форм-паттернов того общества, в котором они живут. Под культурными формами-паттернами обычно понимают устойчивые совокупности технологий мышления, поведения, взаимодействия, последовательности действий, построения суждений, различные культурные формулы и символы, отражающие определенные представления о реальности.

Так же, как и в социальной культуре общества, где культурные формы играют роль кирпичиков, заключающих в себе основное функциональное и семантическое содержание культуры, из которых складываются постройки культурных систем, и в культуре личности ее ментальность (а по существу, все те же культурные нормы, формы, паттерны, только усвоенные до автоматизма воспроизводства и реализуемые в индивидуально-вариативном – чаще всего в повседневном виде) являются такими же кирпичиками, из которых складывается личностная социальная и культурная система каждого индивида в его обыденном социальном поведении.

Получая в повседневной практике информацию о самых разных сторонах общественной жизни, человек формируется как личность, социально и культурно адекватная обществу. Таким образом, под социализацией понимается адаптация индивида к социальной среде, усвоение им норм, ценностей, моделей поведения, свойственных обществу, в котором он живет.

Родители – за редкими исключениями – не только применяют шаблоны воспитания, принятые в их обществе, но и собственной личностью представляют социальный характер своего общества или класса. Они передают ребенку то, что можно назвать психологической атмосферой, духом общества; передают уже одним тем, что они таковы, каковы они есть, они – представители этого духа. Таким образом, семью можно считать психологическим агентом общества.

В процессе усвоения индивидом культурных норм и социальных ролей происходит превращение человека в социального индивида, и семья играет в этом не меньшую роль, чем макросоциальные институты, семья играет культуротворческую роль. Позволим себе привести оценку роли семьи, которую дает российский культуролог А.Я. Флиер.

Он полагает, что семья должна рассматриваться не только как первичная социально-хозяйственная ячейка общества, но в первую очередь как субкультурная система, ибо обладает определенной спецификой жизненного уклада, образа жизни, оценочных и интерпретативных установок по любым вопросам, но – главное – именно в семье, как правило, происходит первичная социализация и инкультурация следующего поколения, и поэтому семья как культуротворческий институт играет роль, не уступающую по значимости школе и вузам [Флиер, 2000: 158].

В отличие от социализации инкультурация представляет собой обучение человека традициям, нормам, ценностям, моделям стереотипного поведения, принятыми в данной культуре. Обычно выделяют две основные стадии инкультурации – начальную (первичную), охватывающую периоды детства и юности, и взрослую (вторичную), охватывающую период зрелости.

Известный французский социолог П. Бурдьё отмечает, что люди часто придают непропорционально большое значение раннему опыту, тому, что мы обозначили как первичная стадия социализации/инкультурации. Проявляется инерционный эффект, для которого характерна пролонгация стереотипизированного поведения людей, пытающихся использовать адаптационные модели поведения, которые были достаточно эффективны в прошлом, но потеряли свою эффективность в новых условиях развития общества и культуры.

Первичная стадия этого процесса начинается с рождения ребенка и продолжается до окончания подросткового возраста. Она

представляет собой процесс воспитания и обучения детей. Т. Парсонс замечает, что со времени еще дочеловеческих стадий развития сохранился очень важный эталон – возложение почти всего ухода за ребенком в самом раннем его возрасте на мать. Это обстоятельство, а также неспособность женщины к работе в период беременности и то, что способы кормления грудных детей, лишившихся материнского питания, распространились только в самое последнее время, лежит в основе дифференциации ролей, связанных с полом [Парсонс, 2002: 246].

В период раннего детства человек усваивает важнейшие начальные элементы культуры. По мнению известного американского культурного антрополога М. Херсковица, ребенок хотя и не является пассивным субъектом инкультурации, но выступает здесь скорее как объект, нежели как взаимовлияющий субъект.

Мы знаем, что феномен детства рассматривается преимущественно в рамках субдисциплин (социология семьи, образования, здоровья и т.п.). При этом доминирующая в социальных науках модель социализации акцентирует роль внешних факторов, приобщающих детей к миру взрослых (семья, школа, макросоциальные структуры), тогда как собственно дети – в качестве самостоятельных и самодостаточных «единиц бытия» – практически не принимаются в расчет. В итоге детство неизбежно рассматривается как явление со знаком минус – недостаточная компетентность, незрелость, отсутствие навыков, необходимых в мире взрослых.

В социальных науках сложился стереотип толкования детства как стадии «становления взрослым» – безотносительно к социальной значимости и качественной специфике этой области социального бытия как таковой [Холлоуэй С., Валентайн, 2002: 106]. Взрослые, применяя систему наказаний и поощрения, ограничивают его возможность выбора или оценки. Кроме того, дети не способны к

сознательной оценке норм и правил поведения, они усваивают их некритично, дети вынуждены выполнять правила того мира, в котором они живут, и эти правила становятся правилами преимущественно в рамках семьи, усваиваясь в процессе повседневного общения с родителями и другими родственниками.

Но в то же время сегодня отношения между родителями и детьми в процессе первичной социализации и инкультурации – это, при всех возможных оговорках, объектно-объектные отношения. Ребенок воспринимается теперь как личность, обладающая статусом, определенной направленностью действий, совокупностью потребностей и различий, т.е. «как социальный актер... этот новый феномен – “ребенок как бытие” – может и должен пониматься, исходя из него самого; к нему не следует подходить с заранее заготовленными представлениями о недостатке компетентности, рациональности или значения» [Холлоуэй С., Валентайн, 2002: 106].

В контексте нашего дискурса важным представляется способность детей к критическому отношению по отношению к сугубо рационалистическому взгляду на разум, предполагающему существование единственной идеальной формы разума – рационалистического *logistikona* платоновско-аристотелевской традиции, в интерпретации современной европейской философии.

Западный разум симметричен социополитике патриархального индоевропейского класса воинов, основанной на доминировании с помощью разделения и исключения. В подобной политике женщины, дети и подчиненные социальные группы считаются носителями иррационализма, похотливости, моральной порочности и чрезмерной эмоциональности [Кеннеди, 2001: 122]. Иными словами, каждое новое поколение воспроизводит и интерпретирует актуальную часть социокультурной традиции, привнося в нее инновационные элементы.

Первичная семейная социализация и инкультурация способствуют сохранению и воспроизводству национальной социокультурной

традиции, поскольку этот процесс заключается в воспроизводстве наличных социокультурных образцов. Таким образом, именно начальный этап социализации/инкультурации индивида происходящий, как правило, в рамках семьи, является наиболее важным для адаптации человека к окружающему миру.

Тем не менее следует помнить, что в истории человеческой мысли и социокультурной практике семью далеко не всегда рассматривали как предпочтительное, или просто приемлемое место для воспитания (социализации и инкультурации) подрастающего поколения. Здесь можно вспомнить социокультурную практику греческой Спарты в воспитании спартанцев, утопические работы социалистов/коммунистов и многое другое. Иными словами, попытки оторвать человека от семьи, свести ее роль в процессе социализации и инкультурации человека к минимуму, переложить всю ее тяжесть на государственные институты, фаланги, серии имеет древнюю историю.

Свидетельства тому вполне многочисленны и репрезентативны, но мы приведем лишь небольшой отрывок из работы Ш. Фурье «Теория четырех движений и всеобщих судеб». Итак, в семейном быту дети «заняты лишь тем, что режут, ломают, ссорятся и отказываются от всякой работы, и что те же дети, будучи введены в прогрессивные серии, или серии групп, заняты там только производительным трудом, без всякого внешнего побуждения соперничают в соревновании, что они вполне по собственному своему желанию обучаются земледельческим работам, промышленному труду, наукам и искусствам; что они создают продукцию и дают доходы, в то же время полагая, что развлекаются. Когда отцы увидят этот новый порядок, они найдут, что их дети достойны обожания в сериях и отвратительны в бессвязных семьях» [Фурье, 1982: 255].

В послереволюционной Советской России 20-х годов прошлого века жена одного из большевистских лидеров Зиновьева, служащая

Наркомпроса Злата Лилина, утверждала, что детям пойдет только на пользу, если их отнять у родителей. Не является ли родительская любовь в большей своей части любовью, идущей во вред ребенку?.. Семья индивидуальна и эгоистична, и дитя, воспитываемое ею, по большей части антисоциально, преисполнено эгоистических стремлений... Дело воспитания детей не частное дело родителей, а дело общественное. На советской Украине, пошедшей в этом направлении еще дальше, планировалось детей в возрасте 4 лет отнимать у родителей и помещать в интернаты, где бы им прививалась любовь к социалистическим идеалам. Подобным намерениям не суждено было сбыться из-за нехватки средств и персонала [Пайпс, 1997: 398].

Мнение З. Лилиной было далеко не единичным; в определенной мере выражало главенствующую линию, которую отстаивало большинство партийного и советского руководства постреволюционного государства. Так, в резолюции по социальному воспитанию детей партийного совещания по вопросам народного просвещения, принятой в 1920 г. социальной комиссией ВЦСПС отдельным пунктом, признается прогрессирующий процесс распада семьи. В резолюции утверждалось, что «формой, наиболее отвечающей цели социального воспитания детей, должен быть теперь признан Детский дом, который охватывает полностью жизнь, воспитание и обучение ребенка в обстановке детской, общественной, без разлагающего влияния индивидуалистической семьи» [Киселева, 2002: 180].

С процессом вторичной социализации и инкультурации уже взрослого человека тоже все обстоит не так просто. Тоталитарные режимы XX века стремились к весьма своеобразной ресоциализации индивида. Так, Бруно Беттельгейм отмечает сознательную и упорную ориентацию СС в нацистских лагерях на воспитание у заключенных детских качеств. Подданный должен быть постоянно унижен и беспомощен, должен по-холопски просить и по-холопски

благодарить садистов-благодетелей. Распластанный ниц и беспредельно униженный мазохист – вот кто им нужен. Если взрослые подвергнуты ресоциализации «по-детски» и получили младенческий комплекс зависимости от «няньки-воспитателя», то в случае отсутствия «няньки» их ожидает страшная участь.

Лишенные административного «протеза», они оказываются неспособными стоять на своих собственных ногах, то есть жить своим умом и руководствоваться собственной волей. Лишенное пастухов, стадо овец обречено на гибель [Стариков, 1996: 218]. Мы хорошо знаем по многочисленным историческим примерам, относящимся к разным странам и эпохам, что когда столь же жесткими, как в национал-социалистической Германии, когда более мягкими средствами авторитарная власть воспитывала зависимого и подчиненного человека.

Тем не менее с развитием модернизационных процессов проективная и достигательная личность постепенно вытесняет на социальную периферию, в маргинальную область индивида, поведение и принятия решений которого в основном определяется системой внешнего контроля. Личность, обладающая значимым самоконтролем, характерна для общества модерна, человек, для которого естественно принимать решения под влиянием преимущественно внешнего источника контроля, обычен в традиционном обществе, в том числе и советском, как переходной формы к обществу модерна. Самоконтроль, готовность ввести свое поведение в рациональные, законные рамки – необходимое условие функционирования и воспроизводства гражданского общества.

Но более подробно говорить об этой проблематике мы будем в наших следующих параграфах, а сейчас вернемся к некоторым особенностям семьи как социокультурного феномена.

Мы полагаем, что с социологической точки зрения основной интерес представляет не физический возраст индивида, а восприятие социально конструируемых категорий возраста: «молодой», «человек

среднего возраста», «пожилой» и т.д. Так, в модели социального психолога Э. Эриксона жизненный цикл человека состоит из восьми стадий. На каждой стадии в жизни индивида возникает специфический кризис, а переход от одной стадии к другой происходит в результате преодоления этого кризиса. Первые четыре стадии приходятся на детство.

Пятая стадия – юность – связана с выбором профессии, поиском подходящей работы, выбором спутника жизни. На шестой стадии (начало взрослого периода) основное значение приобретают ухаживание и брак. Дальнейшее развитие индивида определяет разрешение конфликта между интимностью и одиночеством. На седьмой стадии (средний возраст) человек осваивает определенную деятельность и родительские функции, а на восьмой стадии (старость) подводит итоги своей жизни, переосмысливает и переоценивает ее основные события [Смелзер, 1994: 110-111].

Представим также классификацию жизненных циклов человека, предложенную А. ван Геннепом. Человек в своей жизни последовательно проходит некие этапы, и окончание одного этапа и начало другого образуют системы единого порядка. Таковыми являются: рождение, достижение социальной зрелости, брак, отцовство, повышение общественного положения, профессиональная специализация, смерть [Хренов, 2002: 119].

Так, известный американский социолог М. Цейтлин утверждает, что классы «конституируются свободными браками» представителей семей, занимающих различное положение в системе общественного производства и отношений собственности, но имеющих сходные экономические возможности, социальные интересы и обладающих определенной «психологической совместимостью». В то же время О. Конт полагал, что семья занимает скорее промежуточное положение между обществом и индивидом. Между обществом и индивидом

находится семья, которая представляет собой «истинное единство» в отличие от самого общества, которое выступает как «внешняя», принудительная сила [Давыдов, 1997: 67].

Рассматривая семью как социоконструирующую микросоциальную группу, следует учитывать, что в своем темпоральном и социокультурном развитии семья проходит несколько этапов, из которых складывается ее жизненный цикл.

Выделяется различное число фаз этого цикла. Это образование семьи – вступление в первый брак; начало деторождения – рождение первого ребенка; окончание деторождения – рождение последнего ребенка; «пустое гнездо» – вступление в брак и выделение из семьи последнего ребенка; прекращение существования семьи – смерть одного из супругов.

Жизненный цикл также называют моделью развития семьи, которая исследуется по шкале возраста супругов (или одного из них). Жизненный цикл семьи раньше начинается в Индии (средний возраст женщины при этом 14,6 лет), так же как и кончается. Пример США показывает зависимость развитости общества и увеличения жизненного цикла семьи.

С точки зрения потребления товаров и услуг, что относится к потребительской функции семьи, в ее жизненном цикле выделяют четыре основных этапа жизни.

❖ Этап I – этап холостой жизни. На этом этапе человеку свойствен повышенный интерес к моде, приобретению мебели, автомобилей, путешествиям как по территории страны, так и за ее пределами.

❖ Этап II – молодожены без детей, начальная фаза существования семьи. Возрастает интенсивность приобретений, в том числе и в кредит, что в полной мере относится и к товарам длительного пользования.

❖ Этап III – условно обозначаемый как «полное гнездо». На этом этапе появление детей ведет к росту расходов, когда

приобретаются товары длительного пользования и товары для детей. Несмотря на ухудшение финансового положения в связи с многочисленными крупными тратами семья приобретает жилье (как правило, в рассрочку). По мере роста благосостояния приобретается все больше товаров, которые не являются предметами первой необходимости.

❖ Этап IV – условно обозначаемый как «пустое гнездо». Дети выросли и живут отдельно. Но пока глава семьи работает, большинство семей довольны своим финансовым положением. Растет интерес к путешествиям, покупкам предметов роскоши. Однако после выхода на пенсию доходы семьи резко падают. С увеличением возраста членов семьи экспонентно растет спрос на медицинские товары и услуги [Котлер, 1995: 156].

Теперь несколько слов о других функциях семьи. Хозяйственно-потребительская функция семьи охватывает различные аспекты семейных отношений. Это ведение домашнего хозяйства, соблюдение домашнего бюджета, управление семьей, проблема женского труда... Более подробно мы рассмотрим эту важную функцию семьи в рамках третьей главы нашего исследования, где речь пойдет об особенностях семейного хозяйства в России.

Рассмотрев основные представления, связанные с понятием семьи и семейных отношений, мы можем перейти к вопросу об их эволюции в историческом и социокультурном контексте с учетом культурно-цивилизационной специфики.

Подчеркнем при этом, что исторические, политические, социологические и экономические аспекты данной проблемы будут интересовать нас преимущественно в контексте иллюстрирования, пояснения и дополнения социологического и философско-культурного ракурса трансформации семьи и семейных отношений как части длительного исторического мегапроцесса по освобождению человека из природного и социального окружения, преобладания интересов формирующейся личности над интересами

общества в любых его проявлениях. Такова общая схема; как эта схема проявляется в истории, мы рассмотрим в наших следующих параграфах.

- [1] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: Viera a Život, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [2] Gołoś, M. 2009. *Tożsamość narodowa czy europejska – problem współczesnej Europy*, w: *Białoruś, Mołdawia i Ukraina wobec wyzwań współczesnego świata*, red. T. Kapuśniak, K. Fedorowicz, M. Gołoś, Lublin.
- [3] Nowakowski, Z. 2001. *Niepubliczna wyższa szkoła zawodowa w systemie wolnorynkowym*, Zeszyty Naukowe WSZiA, Warszawa.
- [4] Sirojć, Z. 2004. *Wpływ procesu integracji z Unią Europejską na zarządzanie zasobami ludzkimi w administracji państwowej*, Zarządzanie Zasobami Ludzkimi, nr 2.
- [5] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.
- [6] Бек, У. 2000. *Общество риска. На пути к другому модерну*, Пер. с нем. Б. Сидельника, Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция.
- [7] Бек, У. 2000. *Общество риска. На пути к другому модерну*, Пер. с нем. Б. Сидельника, Н. Федоровой. М.: Прогресс-Традиция.
- [8] Бенхабиб, С. 2003. *Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру* / Пер. с англ.; Под ред. В.И. Иноземцева. М.: Логос.
- [9] *Высокий герметизм* / Пер. с древнегреч. и лат. Л.Ю. Лукомского. СПб.: Азбука; Петербургское Востоковедение, 2001. С. 327.
- [10] Гидденс, Э. 1999. *Социология*, Пер. с англ. В. Малашенко, Е. Крюкова и др.; Научн. ред. В.А. Ядов. М.: Эдиториал УРСС.
- [11] Гидденс, Э. 1999. *Социология*, Пер. с англ. В. Малашенко, Е. Крюкова и др.; Научн. ред. В.А. Ядов. М.: Эдиториал УРСС.
- [12] Голось, М. 2008. *Громадянські добродійства*, в: *Сучасна сім'я і проблеми сімейного виховання*, Могилев.
- [13] Голось, М. 2008. *Шлях до рівності жінки в Європейському Союзі*, в: *Молодіжна політика: проблеми і перспективи*, Львів-Дрогобич.
- [14] История теоретической социологии: В 4 т. Т. 3 / Ответ. ред. и составитель Ю.Н. Давыдов. М.: Канон, 1997.

- [15] Кеннеди, Д. 2001. *Философия для детей и реконструкция философии*, in: Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер.3, Философия: РЖ/РАН. ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед. Отдел философии. М. №4.
- [16] Киселева, Т.Г. 2002. *Женский образ в социокультурной рефлексии*: Монография. – М.: МГУКИ.
- [17] Кожев, А. 2003. *Введение в чтение Гегеля. Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе*, Подборка и публикация Реймона Кено; Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука.
- [18] Кожев, А. 2003. *Введение в чтение Гегеля: Лекции по Феноменологии духа, читавшиеся с 1933 по 1939 г. в Высшей практической школе*, Подборка и публикация Реймона Кено; Пер. с фр. А.Г. Погоняйло. СПб.: Наука.
- [19] Котлер, Ф. 1995. *Основы маркетинга*: Пер. с англ. М.: Бизнес-книга.
- [20] Кули, Ч. 1996. *Первичные группы*. Американская социологическая мысль: Тексты, Под ред. В.И. Добренькова. М.: Международный университет бизнеса и управления.
- [21] Летов, О.В., Стронгк, К. 2000. *Этические вопросы репродуктивной медицины: новые концепции* // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 3, Философия: РЖ/РАН. ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед. Отдел философии. М.: РАН ИНИОН.
- [22] Морган, Л.Г. 1903. *Древнее общество*. СПб.: Просвещение.
- [23] Нойманн, Э. 1998. *Происхождение и развитие сознания* / Пер. с англ. А.П. Хомик. М.: Рефл-бук; К.: Ваклер.
- [24] Пайпс, Р. 1997. *Россия при большевиках* / Пер. с англ. Н.И. Кигай, М.Д. Тименчика. М.: РОССПЭН.
- [25] Парсонс, Т. 2002. *Социальная система*, in: О социальных системах / Пер. с англ. В.Ф. Чесноковой, Г. Беляевой, В. Герчикова, Н. Осиповой; Под ред. В.Ф. Чесноковой и С.А. Белановского. М.: Академический Проект.
- [26] Парсонс, Т. 2002. *Социальная система*, О социальных системах / Пер. с англ. В.Ф. Чесноковой, Г. Беляевой, В. Герчикова, Н. Осиповой; Под ред. В.Ф. Чесноковой и С.А. Белановского. М.: Академический Проект.
- [27] Райх, В. 1997. *Психология масс и фашизм* / Пер. с нем. Ю.М. Донец. СПб: Университетская книга; М.: АСТ.
- [28] Сломский В. 2006. *Историко-Философское Эссе*, Minsk.

- [29] Сломский, В. 2006. *Историко-Философское Эссе*, Minsk.
- [30] Смелзер, Н. 1994. Социология: Пер. с англ. М.: Феникс.
- [31] Стариков, Е.Н. 1996. *Общество-казарма от фараонов до наших дней. Новосибирск: Сибирский хронограф.*
- [32] Флиер, А.Я. 2000. *Культурология для культурологов: Учебное пособие для магистрантов и аспирантов, докторантов и соискателей, а также преподавателей культурологии.* М.: Академический Проект.
- [33] Фромм, Э. 1998. *Мужчина и женщина, Мужчина и женщина* / Пер. с нем. Т.В. Банкетовой, С.В. Карпушиной; Сост.: П.С. Гуревич, С.Я. Левит. М.: АСТ.
- [34] Фрэнгер, Д.Д. 1986. *Золотая ветвь: Исследование магии и религии*, Пер. с англ. М.К. Рыклина. 2-е изд. М.: Политиздат.
- [35] Фурье, Ш. 1982. *Теория четырех движений и всеобщих судеб*, in: Утопический социализм: Хрестоматия / Общ. Ред. А.И. Володина. М.: Политиздат.
- [36] Холлоуэй, С., Валентайн, Дж. 2002. *Пространство и детство: Новые направления социальных исследований*, Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер.11, Социология: РЖ/ РАН. ИНИОН, Центр социал. науч.-информ. исслед. Отд. социологии и социал. психологии. М. № 3.
- [37] Хренов, Н.А. 2002. *Культура в эпоху социального хаоса.* М.: Едиториал УРСС.
- [38] Ямпольский, М. 2004. *Физиология символического. Книга 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима.* М.: Новое литературное обозрение.

Zdzisław Sirojć

Praca socjalna i inne terminy „socjalne”

Wśród podstawowych terminów „socjalnych” wyróżniamy (poczynając od pojęć najbardziej ogólnych do szczegółowych):

- europejski model socjalny,
- państwo socjalne,
- sferę socjalną,
- politykę socjalną,
- problemy socjalne,
- pracę socjalną jej.

Najszerszym pojęciem jest europejski model socjalny (European social model). Ma ono wiele znaczeń, na które składają się m. in.:

- 1) różne modele socjalne funkcjonujące w krajach europejskich (brytyjski, skandynawski, kontynentalny, śródziemnomorski, wschodnioeuropejski);
- 2) wartości i cechy polityki społecznej prowadzonej w Europie Zachodniej po II wojnie światowej (odróżniające je od modelu amerykańskiego czy wschodnioazjatyckiego);
- 3) docelowy model socjalny państw Unii Europejskiej, oparty na wydajnej gospodarce, wysokim poziomie ochrony socjalnej, edukacji i dialogu społecznym [Książkowski, 2008: 418].

Europejski model socjalny opiera się na:

- gospodarce rynkowej (systemie gospodarczym opartym głównie na prywatnej własności środków produkcji, zorientowanych na gospodarkę rynkową),
- demokracji parlamentarnej (systemie państwowym opartym na podstawach demokratycznych),
- praworządny państwie (systemie prawnym, nadającym ramy postępowaniu obywateli, działaniom gospodarczym i częściowo także państwowym, zakładającym współdziałanie obywateli w działaniach społecznych),
- inkluzji (szerokim obszarze aktywności społeczno-politycznej obywateli, dążących do rozszerzenia wykształcenia zawodowego i promocji zatrudnienia, równości szans oraz do stworzenia możliwości rozwoju dla wszystkich, by osiągnąć integrację ze społeczeństwem i jego poszczególnymi obszarami),
- opiece społecznej, w szczególności opiece rodzinnej i nieformalnej (celach państwowych ukierunkowanych na zabezpieczenie socjalne obywateli, w szczególności sieci prywatnych, nieformalnych usług wykonywanych głównie w obrębie rodziny),
- ochronie socjalnej (rozbudowanym systemie ochrony socjalnej, dążącym do zapobiegania i zmniejszenia występowania ryzyka socjalnego i aktywnego działania w przypadku zaistnienia takiej sytuacji [Schulze, 2005: 395-396]).

Ważnym pojęciem, korespondującym ściśle z europejskim modelem socjalnym, jest pojęcie państwa socjalnego, albo inaczej państwa opiekuńczego (*welfare state*).

Nawiązuje ono do koncepcji państwa i społeczeństwa powstałej pod wpływem tzw. ekonomii dobrobytu, zakładającej ingerencję państwa w życie gospodarcze i społeczne, w szczególności w rozwiązywanie różnych problemów socjalnych.

Państwo socjalne – to oparty na demokracji model państwa opiekuńczego, ukształtowany po II wojnie światowej, nakierowany na materialne zabezpieczenie i udział społeczeństwa w dobrobycie.

W oparciu o tę definicję możemy powiedzieć, iż większość współczesnych państw europejskich realizowała bądź realizuje (przynajmniej w deklaracjach) model państwa socjalnego.

Z działalnością państwa związany jest obszar rzeczywistości społecznej nazywany sferą socjalną, który obejmuje m.in.:

- fragment życia społecznego obejmujący socjalne problemy jednostek i społeczeństw oraz ich rozwiązywanie ukierunkowane na zaspokojenie podstawowych potrzeb społecznych,
- obszar rzeczywistości społecznej związany z zapewnieniem podstawowych potrzeb społecznych, jednostkom, grupom społecznym czy całym społeczeństwom,
- socjalny element sfery społecznej, która, obok sfer kulturalnej, politycznej i gospodarczej, składa się na życie społeczne.

Terminem ściśle związanym z państwem, w szczególności z państwem socjalnym i sferą socjalną jest polityka socjalna (polityka społeczna w węższym jej rozumieniu).

Polityka socjalna to celowa działalność państwa oraz innych jego podmiotów takich jak: samorządy terytorialne, organizacje pozarządowe czy osoby prywatne, ukierunkowana na zaspokojenie podstawowych potrzeb społecznych ludności.

Polityka socjalna jest częścią polityki społecznej, w wąskim jej pojmowaniu obejmuje zabezpieczenie społeczne [Bednarik, 2009: 233].

Prowadzona przez państwo polityka socjalna powinna opierać się na następujących zasadach:

- sprawiedliwości społecznej,
- społecznej solidarności,
- subsydiarności,
- partycypacji.

Z polityką socjalną ściśle powiązane są problemy socjalne.

Na problemy socjalne składają się obiektywne lub subiektywne zjawiska wymagające interwencji, związane z zaspokajaniem podstawowych potrzeb społecznych.

Rozwiązywanie problemów to domena polityki socjalnej, ale także pracy socjalnej, którą obok państwa mogą prowadzić samorządy, organizacje pozarządowe, czy też osoby prywatne, we współpracy z podmiotami ją koordynującymi.

Pracę socjalną pojmować będziemy jako działalność społeczną różnych podmiotów zorientowanych na pomoc jednostkom, grupom społecznym i społecznościom w rozwoju i przełamywaniu sytuacji trudnych.

Pracę socjalną można zdefiniować także jako sztukę, naukę i zawód, który pomaga ludziom rozwiązywać problemy osobiste, grupowe (przede wszystkim rodzinne) oraz zbiorowe tak, aby osiągnąć zadowalające stosunki poprzez pracę indywidualną, pracę z grupą, organizację społeczności, administrację i badania [Skidmore, M.G. Thackeray, 1998: 23].

Pracę socjalną możemy analizować i interpretować w trzech wymiarach:

- jako historycznie ukształtowaną działalność społeczną,
- jako autonomiczną profesję,
- jako kształtującą się dyscyplinę naukową [Kowalski, 2008: 20].

Praca socjalna może być pojmowana w wąskim i szerokim znaczeniu. W znaczeniu węższym może być pojmowana jako kontakt pracownika socjalnego z klientem, w szerokim pojęciu – to działalność socjalno-administracyjno-techniczna różnych podmiotów, mająca na celu rozwiązywanie trudnych problemów i sytuacji socjalnych.

Praca socjalna jest najczęściej zdeterminowana:

- poziomem rozwoju społeczeństwa,
- sytuacją gospodarczą,
- normami i zasadami moralnymi,
- systemami wartości,
- filozofią i kulturą społeczeństwa,

- społecznymi tradycjami [Žilova, 2009: 35-36].

Przedmiotem pracy socjalnej są:

- zjawiska i problemy socjalne,
- przyczyny ich powstawania,
- możliwości i sposoby ich rozwiązywania,
- stosunek jednostek, grup i społeczności do problemów socjalnych i przyczyn ich powstawania,
- systemy wartości i poglądy jednostek, grup i społeczności na konkretne problemy socjalne,
- możliwości, sposoby i efekty zapobiegania problemom socjalnym,
- adekwatność i efektywność metod i technik pracy socjalnej [Žilova, 2009: 39].

Podmiotami pracy socjalnej są: jednostka, grupa społeczna i społeczność (środowisko).

W ścisłym sensie przez pracę socjalną rozumieć można rodzaj działania społecznego realizowanego w autonomicznym sektorze socjalnym społeczeństwa.

Na podstawowe funkcje pracy socjalnej składają się:

- odnowienie zdolności i przywracanie osłabionego funkcjonowania społecznego jednostek,
- zapewnienie indywidualnych i zbiorowych zasobów w celu zwiększenia skuteczności funkcjonowania społecznego,
- zapobieganie społecznej dysfunkcji, na które składają się: wykrywanie, hamowanie i eliminowanie warunków i sytuacji, mogących przeszkadzać w społecznym funkcjonowaniu [Skidmore, M.G. Thackeray, 1998: 20-22].

Celem pracy socjalnej jest usprawnienie społecznego funkcjonowania niezależnie od tego, czy potrzeba takiego ulepszenia jest dostrzegana przez jednostkę, czy przez ogół społeczeństwa [Skidmore, M.G. Thackeray, 1998: 54].

Mówiąc bardziej konkretnie zadaniem pracy socjalnej jest:

1. umacnianie w ludziach zdolności do rozwiązywania problemów i radzenia sobie,
2. kontaktowanie ludzi ze służbami, które mogą zapewnić im środki, świadczenia i możliwość samorealizacji,
3. sprzyjanie efektywnemu i humanitarnemu działaniu tych służb,
4. przyczynianie się do opracowywania i ulepszania polityki socjalnej [Pinkus, 1973: 15].

Praca socjalna, jako praktyka i nauka, wypracowała cztery podstawowe metody działania:

1. metodę indywidualnego przypadku, obejmującą diagnozę, wywiad środowiskowy, plan postępowania, interwencję, ewaluację i korektę, oraz zakończenie interwencji;
2. metodę pracy grupowej, występującą w działaniach rozwojowo-wychowawczych, psychoterapeutycznych i rewalidacyjnych;
3. metodę środowiskową, czyli metodę organizacji środowiska lokalnego, polegającą na rejestracji problemów środowiska, kompleksowym i komplementarnym systemie działań, podejmowanych z intencją usuwania zagrożeń i niepożądanych zjawisk – sprzyjających jego rozwojowi;
4. metodę administrowania świadczeniami socjalnymi, czyli rozwiązywania problemów, dostarczania świadczeń socjalnych, co przekłada się na urzeczywistnianie konkretnej polityki socjalnej [Kotomska, 2008: 112-114].

- [1] Bednarik, R. 2009. *Teoria a prax socjalnej polityki*, in: A. Tokárová a kolektiv, *Socialna praca. Kapitoly z dejin, teorie a metodyki socialnej prace*, Prešov.
- [2] Kotomska, M. 2008. *Praca socjalna z osobami bezrobotnymi*, in: *Profesjonalna praca socjalna*, E. Trafiałek (red.), Kielce.
- [3] Kowalski, S. 2008. *Teoretyczne podstawy pracy socjalnej*, in: *Profesjonalna praca socjalna*, E. Trafiałek (red.), Kielce.
- [4] Książkowski, M. 2008. *Europejski model socjalny*, in: *Polityka społeczna*, G. Firlit – Fesnak, M. Szyłko – Skoczny (red.), Warszawa.

-
- [5] Pinkus, A., Minaham, A. 1973. *Social work practice: Model and method*, Ithaca.
- [6] Schulze. 2005. *Integracja europejska a ochrona socjalna*, in: *Państwo socjalne w Europie*, K. Kraus, T. Geisen, K. Piątek (red.), Toruń.
- [7] Skidmore, R.M. Thackeray, M.G.. 1998. *Wprowadzenie do pracy socjalnej*, Katowice.
- [8] Žilova, A. 2009. *Vybrane kategorie*, in: A. Tokárová a kolektiv, *Socialna praca. Kapitoly z dejin, teorie a metodyki socialnej prace*, Pr-
ešov.

Martin Jurašek

Hospic – pomoc a podpora jednotlivcovi, rodine a spoločnosti

Úvahy o starnutí a starobe nie sú v dnešnej dobe zriedkavou témou, aj keď nejde práve o najobľúbenejší námet konverzácie. Skutočnosť je taká, že každý chce dlho žiť, ale nikto nechce byť starý, chorý a trpieť bolesťami. Taká býva naša jednoduchá životná filozofia, ktorou si zamieňame realitu so želaním.

Bolesť sprevádza chorobu a je životnou skúsenosťou každej ľudskej bytosti. Nevyhnutnou súčasťou hospicovej starostlivosti je starostlivosť o ľudí v poslednom štádiu života, ktorí trpia neznesiteľnou bolesťou a sú odkázaní na druhých. Zmierňovanie utrpenia a bolesti chorého pacienta je odpradáva zmyslom a existenciálnym základom hospicovej starostlivosti.

Základné pojmy

„Hospic je zdravotnícke zariadenie pre dlhodobu chorých a zomierajúcich ľudí v ktorom je kladený dôraz na rešpektovanie ľudskej dôstojnosti, na to aby človek nebol v ťažkej chvíli sám a aby netrpel neznesiteľnou bolesťou“. [http://sk.wikipedia.org/wiki/Hospic. 2009.]

Definícia *Balogovej* charakterizuje hospic ako špecializované zariadenie poskytujúce tzv. paliatívnu starostlivosť, teda starostlivosť zameranú na úľavu bolesti, ktorú postupujúca nemoc prináša, na rozdiel od štandardnej

lekárskej starostlivosti (kuratívnej) zameranej na liečbu nemoci [Balogová, 2005: 57].

Zákon NR SR č. 277/1994 Z. z. o zdravotnej starostlivosti v znení neskorších predpisov definuje hospic ako „zdravotnícke zariadenie pre poskytovanie paliatívnej starostlivosti.“ [<http://www.zbierka.sk/zz/predpisy/default.aspx?Text=277%2f1994>. 2009]

Pôvod slova hospic, vychádza z jadra latinského slova HOSPES, čo znamená hosť. Má viacero významov, predstavuje typ starostlivosti, akoby domácu formu starostlivosti o zomierajúcich.

Súčasný slovníky cudzích slov uvádzajú hospic ako hospital - dom pre chorých, zostárnutých ľudí, aj útulok pre pútnikov a pútnikov. Výraz hospital na označenie nemocnice sa používa doteraz v mnohých krajinách sveta napr. hôpital (francúzsky), ospedale (taliansky), hospital (anglicky), Hospital, Spital (zastaralo nemecky), u nás špitál (zastaralo). Od tohto slova je odvodená aj medzinárodná dopravná a kartografická značka H označujúca miesto či blízkosť nemocnice.

Podstata a význam hospicov

Hospic je filozofia a organizačná štruktúra, ktorej cieľovým programom je starostlivosť o chronicky chorých v terminálnom štádiu.

Význam hospicov nadobudol najväčší rozmach a záujem, keď sa v spoločnosti zmenili názory na smrť a umieranie. Hospic nemá za cieľ odstrániť utrpenie, ale rešpektuje smrť ako neoddeliteľnú a prirodzenú súčasť života. Na základe toho vzniká hospicové hnutie ako ucelený systém pomoci umierajúcim a ich rodinám. Hlavnou úlohou hospicov je pomáhať a slúžiť. Hospice sú odpoveďou ľudskosti na veľkú bolesť našej doby.

Ciele hospicových programov

- zmenšiť stres a bremeno traumatizujúcich životných skúseností, venujúc sa fyzickým, emocionálnym a duchovným potrebám pacienta a jeho rodiny,
- pomôcť pacientovi v zápase o nezávislosť a dôstojné prijatie smrti,

- minimalizovať bolestivé a škodlivé účinky na rodinu pozostalého [Fabuš, Kulichová, 2009]

Hospic má iné poslanie ako nemocnica. Jeho podstata vychádza z prianí klienta, pacienta, ktorému sa snaží podriadiť celý svoj režim.

Základná charakteristika hospicovej starostlivosti

Hospicová starostlivosť na rozdiel od nemocničnej pomáha terminálne chorým pacientom aj ich rodinám. V hospici je poskytovaná paliatívna starostlivosť a liečba. Tá pri neliečiteľnom základnom ochorení zbavuje pacienta nepríjemných ťažkostí, alebo ich aspoň podstatne zmierni.

Hospicová starostlivosť je určená pacientom, ktorých ochorenie musí spĺňať nasledujúce atribúty za podmienok, že všetky atribúty platia súčasne:

- chronické ochorenie,
- nevyliciteľné ochorenie,
- aktívne progredujúce ochorenie,
- pokročilé - terminálne štádium ochorenia,
- časovo obmedzené prežívanie

[<http://www.hospice.sk/hospice1/seznamy.php?sez=2>. 2009].

Hospicová starostlivosť stojí na štyroch základoch: biologickej roviny (telo), psychologickú (osobnosť pacienta a jeho potreby), sociálnej (vzájomné vzťahy, rodina) a spirituálnej (duša).

Formy hospicovej starostlivosti

Heslom každej formy poskytovania hospicovej starostlivosti je „o vás s vami“, čo tiež znamená, že poskytovaná starostlivosť je v súlade s vôľou pacienta. Rozlišujeme 4 formy poskytovania hospicovej starostlivosti:

Domáca hospicová starostlivosť

Prichádza do úvahy tam, kde je dobré rodinné zázemie. V určitej fáze choroby pobyt nevyliciteľne chorého v nemocnici stráca zmysel, keď doporučenú liečbu, napr. paliatívnu (smerujúcu k odstráneniu bolesti

pacienta) možno aplikovať doma. Pre väčšinu chorých je domáce prostredie najideálnejšie.

Odborná domáca hospicová starostlivosť je forma zdravotnej, sociálnej a laickej starostlivosti poskytovaná umierajúcemu nepretržite v jeho vlastnom sociálnom prostredí. Určená je umierajúcim úplne alebo čiastočne závislým na pomoci druhej osoby, ktorí majú sociálne podmienky dovoľujúce poskytovať túto starostlivosť doma. Je to odborná starostlivosť ordinovaná lekárom chorého.

Ambulantná hospicová starostlivosť

Je doplnkom domácej hospicovej starostlivosti a je určená umierajúcim, ktorí sú ešte úplne alebo čiastočne schopní pohybu a ktorých psychosomatický stav si nevyžaduje lôžkovú starostlivosť. Slúži na zmiernenie sprievodných príznakov prostredníctvom krátkodobých odborných, špecializovaných zásahov. Poskytovaná je špecialistami príslušných odborov – napr. ambulancia chronickej bolesti.

Denná hospicová starostlivosť

Označuje sa ako poloambulantná alebo stacionárna hospicová starostlivosť. Zahŕňa zdravotnú a sociálnu starostlivosť. Poskytovaná je v prostredí stacionára, ktorý počas dňa nahrádza prirodzené domáce prostredie. Väčšinou sa zriaďujú pri lôžkových hospicoch. Klient je do hospicu prijatý ráno a poobede alebo večer sa vracia domov. Prepravu zabezpečuje rodina alebo hospic, podľa dohovoru a miestnych podmienok. Využíva sa pri umierajúcich, ktorí pochádzajú z blízkeho okolia hospicu a domáca starostlivosť neprichádza do úvahy. Starostlivosť zabezpečuje multidisciplinárny tím. Môže sa využiť na diagnostický účel (napr. monitorovanie bolesti), liečebný účel (nastavenie dávky liekov), psychoterapeutický účel, azylový účel (odbrevenie rodiny).

Lôžková hospicová starostlivosť

Využíva sa u tých chorých, u ktorých sa nemôžu použiť predchádzajúce formy hospicovej starostlivosti, ktorí žijú v takých sociálnych podmienkach, že ich očakávaná smrť by nebola dôstojná človeka.

Zabezpečuje komplexnú starostlivosť – zdravotnú, psychologickú, duchovnú, sociálnu. Spravidla ide o opakované prechodné pobyty, ktoré slúžia na zotavenie pacienta, ale aj jeho rodiny. Po zlepšení alebo stabilizácii stavu je pacient prepustený do domácej alebo dennej hospicovej starostlivosti. V prípade, že pacient nemá rodinné zázemie, hospic zabezpečí komplexnú starostlivosť o chorého do poslednej chvíle.

Každá z týchto foriem hospicovej starostlivosti má svoje výhody aj nevýhody. Vzájomnou návaznosťou jednotlivých foriem hospicovej starostlivosti u konkrétneho pacienta možno zabezpečiť kompletnú starostlivosť o chorého a jeho rodinu. V rôznych fázach ochorenia môžu chorému striedavo vyhovovať všetky formy hospicovej starostlivosti.

Mobilné hospice

Ide o nový druh zdravotníckej starostlivosti, ktorá poskytuje v domácom prostredí pacienta komplexnú starostlivosť, s cieľom zlepšiť jeho kvalitu života a jeho rodiny, zoči-voči život ohrozujúcemu ochoreniu. Mobilný hospic ako návštevná služba je ideálnou formou starostlivosti o chorých a zomierajúcich pacientov za podmienok, že ich zdravotný stav je stabilizovaný, symptómy ochorenia sú pod kontrolou, pacient má rodinné zázemie a domáca starostlivosť je dostupná [Kroftová, 2009].

Detské hospice

Detský hospic sa výrazne odlišuje od podobných zariadení určených pre dospelých. Na rozdiel od hospicov pre dospelých v terminálnom štádiu, ktorý tu trávi posledné dni svojho života, sústreďujú sa detské hospice skôr na tzv. „odľahčovaciu“ starostlivosť, t.j. choré deti a ich rodiny prichádzajú do hospicu na krátkodobé, spravidla niekoľkodňové až niekoľkotýždňové zotavovacie pobyty, často opakované, v priebehu ktorých sa majú možnosť zotaviť a načerpať novú silu, rodičia si tu môžu oddýchnuť od každodenného náročného ošetrovania. Sú v prostredí, kde vyčerpávajúce starosti s ošetrovateľskou starostlivosťou, s tlmením prípadných bolestí, s prípravou jedla prevezmú iní ľudia, kde je možné žiť a premýšľať

voľnejšie, bez neodkladných, ťaživých povinností a zväzujúcich očakávaní. Hospic sa im snaží ponúknuť pomoc a bezpečné a povzbudzujúce zázemie.

Detský hospic je samozrejme schopný a pripravený postarať sa o choré dieťa v terminálnom štádiu, ale tento druh starostlivosti nie je v porovnaní s objemom poskytovanej „odľahčovacej“ starostlivosti dominantný.

Na Slovensku máme zriadený zatiaľ len jeden detský hospic Plamienok so sídlom v Bratislave. Neexistujú na svete dva rovnaké detské hospice. Do istej miery sú obrazom toho, kto ho založil a prevádzkuje. Služby, ktoré detské hospice poskytujú môžu byť rôzne. Existujú hospice, ktoré sa sústreďujú len na domácu starostlivosť ako napr. Varšavský detský hospic. Iné fungujú hlavne ako lôžkové zariadenia, sú to najmä detské hospice vo Veľkej Británii [Jasenková, 2002]

Hospicová a paliatívna starostlivosť v Slovenskej republike

V úvode tejto časti považujem za potrebné vysvetliť rozdiel medzi paliatívnou a hospicovou starostlivosťou.

Hospicová starostlivosť je definovaná ako centrálné riadený program paliatívnej starostlivosti, ide o špeciálny druh zdravotníckej starostlivosti, keď bola vyčerpaná kauzálna liečba. Uplatňuje sa tu symptomatická liečba, tak ako u paliatívnej starostlivosti, no rozdiel je v tom, že navyše sa uplatňujú nové prístupy k chorému a jeho rodine s cieľom zlepšiť kvalitu života chorého [Svatošová, 2001: 157]

Pojem hospicová starostlivosť supluje pojem terminálna starostlivosť, ktorá je súčasťou paliatívnej starostlivosti a predstavuje starostlivosť o nevyliciteľne chorého a zomierajúceho aj v kratšom časovom období pred smrťou a to v posledných dňoch, hodinách.

Kým program paliatívnej starostlivosti je cielene zameraný na zmiernenie symptómov choroby u terminálne chorých, u ktorých je prognosticky stanovené pravdepodobné prežívanie z časového hľadiska v rozsahu šesť mesiacov.

Paliatívna starostlivosť pochádza z latinského slova paliatívny, čo

znamená utišujúci, tíšiaci, nie však liečiaci. V tomto slove sa zdôrazňuje zmiernenie príznaku, nie jeho odstránenie, pretože liečiteľ si uvedomuje, že príznak s veľkou pravdepodobnosťou nebude schopný odstrániť a ak, tak len na prechodné obdobie. Typickým príkladom paliatívnej liečby je liečba bolesti morfiom pri zhoršujúcom sa nádorovom ochorení, keď sa bolesť zmierňuje, ale príčina sa nelieči.

Ďalším rozdielom medzi hospicovou a paliatívnou starostlivosťou sú ich ciele a rozdielne prístupy, uvedené nižšie.

Ciele hospicovej a paliatívnej starostlivosti

Starostlivosť	Ciele a prístupy
1. Hospicová	<ul style="list-style-type: none"> – zaobchádzať s chorým ako so svojbytnou osobnosťou – zaobchádzať s chorým s úctou k jeho ľudskej dôstojnosti – zbaviť či zmierniť strach, utrpenie chorého a tým zlepšiť kvalitu jeho života – neopustiť chorého ani jeho rodinu
2. Paliatívna	<ul style="list-style-type: none"> – zmiernenie či úplná bezbolestnosť a zníženie psychickej tenzie v činorodej aktivite – kontrola epizodickej bolesti superpovanej nad stálu bolesť – kontrola bolesti v pokoji – uspokojúci kontinuálny spánok

Prameň: autor

Z vyššie uvedenej tabuľky je evidentné, že hospicová starostlivosť je viac orientovaná na pacienta ako na osobnosť, ktorej chce zabezpečiť v každej chvíli, aj v poslednej minúte života kvalitu, dôstojnosť, istotu, dôveru, úctu, akúsi spolupatričnosť. Hlavným rozdielom je aj fakt, že hospicová starostlivosť ponúka tzv. dplnkové služby (stravovanie, ubytovanie príbuzných, knižnicu pre chorých či iné záujmové krúžky),

ktoré majú zlepšiť kvalitu, aj keď už len krátkeho života každého pacienta. Paliatívna starostlivosť si kladie za prvoradé pacienta zbaviť bolesti a z hľadiska medicínskeho zabezpečiť mu komplexnú zdravotnícku starostlivosť.

Formy paliatívnej starostlivosti

Paliatívna starostlivosť sa v Slovenskej republike podľa „Konceptie paliatívnej starostlivosti Ministerstva zdravotníctva Slovenskej republiky“ poskytuje **ambulantne** a **ústavne** v štátnych alebo neštátnych zdravotníckych zariadeniach, ktoré vznikajú v pôsobnosti Ministerstva zdravotníctva SR.

Ambulantná forma paliatívnej starostlivosti je zabezpečovaná v:

- ambulanciách paliatívnej starostlivosti,
- ambulanciách pre liečbu bolesti,
- agentúrach domácej ošetrovateľskej starostlivosti (ADOS),
- stacionáre paliatívnej starostlivosti.

Ústavná forma paliatívnej starostlivosti je vykonávaná v:

- oddelenia paliatívnej starostlivosti v nemocniciach a iných zdravotníckych zariadeniach,
- hospicioch.

Uvedené formy zabezpečujú pacientom v terminálnom štádiu ochorenia poskytovanie paliatívnej starostlivosti.

Personál v hospicioch a jeho postoj

Personál v hospicioch tvorí interdisciplinárny tím. Každý člen tímu je rovnako dôležitý, nikto nepociťuje nadradenosť alebo podradenosť. Tento tím zhrnie poznatky niekoľkých disciplín, ktoré sa týkajú rôznych potrieb pacientov a ich rodín, a zároveň umožní zapojenie pacienta a jeho rodiny do rozhodovania o pláne poskytovania zdravotnej starostlivosti. Vedúci jednotlivých zariadení hospicovej starostlivosti na základe svojho zváženia určia, aký počet má hospicový tím mať.

Hospicový odborný tím tvoria:

- hospicový lekár ,
- hospicová sestra ,
- sociológ starajúci sa o rodinu a pozostalých ,
- duchovný - kňaz, psychológ ,
- sociálny pracovník ,
- dobrovoľníci,
- ďalší špecialisti podľa aktuálnych potrieb chorého (asistent výživy, masér)

Hospicový lekár na základe vyšetrenia chorého, hodnotí spolu s informáciami od hospicovej sestry potrebu liečby a robí ordináciu a stratégiu analgezie. Zohráva v živote pacienta dôležitú úlohu a nemá to vôbec ľahké. Na jednej strane sa snaží udržať pacienta pri živote, na druhej strane si musí uvedomiť nevyhnutnosť smrti a v tú pravú chvíľu chorého necháva navždy odísť.

Hospicová sestra, sestra paliatívnej starostlivosti sa stará o realizáciu liečby, ktorú hodnotí a podľa potreby upravuje dávkovanie ordinovaných analgetík. Vedie dokumentáciu a úzko spolupracuje s lekárom.

Kňaz uľahčuje a motivuje akceptáciu bolesti, v ktorom dominuje súcít a obeta utrpenia. Plní úlohu spirituálneho poradcu, má počúvať, podnecovať prehodnotenie života alebo spomienok, pomáhať vyrovnáť sa s blížiacim koncom.

Psychológ svojím prístupom nachádza nové dimenzie k prístupu akceptácie bolesti, hlavne u chorých bez náboženského vyznania.

Sociálny pracovník pomáha pacientovi a jeho rodine pri riešení osobných a sociálnych problémov súvisiacich s chorobou, nespôsobilosťou a nadchádzajúcou smrťou, ako aj pri prispôbovaní sa životu pozostalých v období smútku.

Dobrovoľník pomáha chorým zabudnúť na svoje trápenie, vytvára atmosféru normálneho života.

Takto zložený tím tvoria ľudia naozaj skúsení a dobre znalí tejto problematiky. Každá aj tá najťažšia situácia má svoje riešenie, len treba mať vôľu hľadať ho.

Vždy to bude tak, že zdravotné sestry a lekári budú vidieť splnenie svojej povinnosti v tom, že budú konať v rámci svojej profesionálnej úlohy. V zásade však platí, že kto chce preukázať pripravenosť a odvahu vložiť sa do veci celý, a to práve zapojením svojich osobných stránok, do opatrovania umierajúcich, ten musí najprv poznať svoje vlastné postoje.

Kto chce umierajúcich opatrovať, musí zaujať postoj k sebe samému. Toto konštatovanie sa na prvý pohľad vidí samozrejmé. No starostlivosť o umierajúcich kladie predovšetkým nároky na naše vlastné emocionálne schopnosti, t.j. na citovú účasť, a nie na odborné vedomosti. Pacient sa nepýta na vzdelanie lekára, ale na jeho správanie a jeho postoj. Lekára, či sestru to však zväzda k únikovým reakciám, aby zakryli svoju vlastnú bezmocnosť [Storoška, 2007: 243]

Záver

Pre rozvoj hospicov je nevyhnutné vytvárať a udržiavať dobré vzťahy s verejnosťou na lokálnej i regionálnej úrovni, pretože úzko súvisia s rozvojom a prezentáciou hospicov aj pre ostatné generácie. Tým je potrebné zanechať odkaz, že vždy je tu niekto, kto sa o nich postará a presvedčiť ich o potrebe existencie hospicov. Pretože cieľom hospicov je prostredníctvom vhodnej opatery a citlivého prístupu spríjemniť nevyliciteľne chorým posledné dni a duchovne ich pripraviť na smrť, poskytnúť im tzv. poslednú službu. Netreba však zabúdať na zmysel hospicov, ktorý spočíva v tom, aby tu nevyliciteľne chorí ľudia, či obyvatelia, ktorí sú v našom najužšom kontakte mohli život naplno dožiť.

[1] Balogová, B. 2005. *Seniori*. Prešov : Akcent Print.

[2] Fabuš, S., Kulichová, M. 2009. *Paliatívna medicína a koncepcia Hospice*. MFN Martin, [online], Dostupné na internete: http://www.pain.sk/zilina/data/95_07.htm

-
- [3] *Hospic*. [online]. 2009. Dostupné na internete: <http://sk.wikipedia.org/wiki/Hospic>
- [4] *Hospicová starostlivosť*. [online]. 2009. Dostupné na internete: <http://www.hospice.sk/hospice1/seznamy.php?sez=2>.
- [5] Jasenková, M. 2002. *Paliatívna starostlivosť v detskom veku*. Piešťany : Občianske združenie Plamienok.
- [6] Kroftová, K. 2009. *Mobilný hospic*. [online], Dostupné na internete: <http://www.zzz.sk/?clanok=1429>.
- [7] Svatošová, M. 2001. *Hospic*. Bratislava : Lúč.
- [8] Storoška, M. 2007. Vzťah fyzickej a duchovnej pomoci. In. *Viera v moc a moc viery*. Banská Bystrica : TRIAN.
- [9] *Zákon NR SR č. 277/1994 Z. z. o zdravotnej starostlivosti*. [online]. 2009. Dostupné na internete: <http://www.zbierka.sk/zz/predpisy/default.aspx?Text=277%2f1994>

Eva Halušková

Dlhodobá nezamestnanosť a jej vplyv na rodinu

Nezamestnanosť je prevratnou zmenou v živote človeka. Je to šokujúca životná udalosť, ktorá so sebou prináša obrovské problémy a spôsobuje u človeka, aj v rodine nezamestnaného veľký zlom. Nekontrolovateľný vývoj nezamestnanosti vyvoláva vážne problémy vo všetkých oblastiach života človeka. Ohrozuje jeho ekonomickú stránku, psychickú stránku, fyzické zdravie, vyradzuje človeka z procesu produkcie. Človek bez práce stráca aj spoločenské kontakty, má pocit bezmocnosti, nepotrebnosti a zosúva sa do sociálnej izolácie. Toto všetko prináša človeku rôzne stresové situácie, ktoré mu môžu spôsobovať vážne poruchy v jeho osobnom živote, nakoľko od pracovného uplatnenia sa odvodzuje sociálny i ekonomický status človeka. Dlhodobá nezamestnanosť zaručí človeku svet chudoby a núdze. Negatívne vplýva aj na to, že čoraz častejšie dochádza v rodine nezamestnaného k alkoholovej závislosti, drogovej závislosti a k páchaniu rôznych trestných činností. Pôvod toho všetkého je treba hľadať práve v nezvládnutí psychologických, sociálnych a ekonomických dôsledkov zo straty zamestnania. Ukázalo sa, že nezamestnanosť má veľmi rozsiahle, negatívne účinky na jednotlivca, na jeho rodinu, ale aj na jeho blízke okolie.

V dnešnej dobe už máme množstvo výskumov, potvrdených výsledkov, ktoré svedčia o negatívnom vplyve nezamestnanosti na človeka. Jedným z najväznejších rizík dlhodobej nezamestnanosti je zmena v oblasti

životného štýlu. Dlhodobo nezamestnaný postupne stráca základné pracovné návyky, vytvára si nové, náhradné stereotypy. Čím dlhšie nezamestnanosť trvá, tým ťažšie nájde takýto človek odvalu a motiváciu meniť tento novovytvorený životný štýl. V rodine nezamestnaného človeka, neklesá iba jeho životná úroveň, ktorá je spojená s poklesom finančných prostriedkov, ale ide tu najmä o hlboké dôsledky na vzťahy v spoločnosti a stratené hodnoty. Toto obdobie je pre jednotlivca, ako aj pre jeho rodinu veľmi ťažkým obdobím, s ktorým sa človek vyrovnáva veľmi individuálne. Jeden to zvládne lepšie, iní zasa horšie. Práve preto má na nezamestnaného veľký vplyv rodina, ktorá mu môže pomôcť v hľadaní zamestnania, alebo ho psychicky podporovať, aby nestrácal nádej a nevzdával sa. Pokiaľ rodina dobre funguje a dokáže svojho člena rodiny podporiť, je to pre nezamestnaného veľkou výhrou. Neprepadne zúfalstvu a ľahšie pokračuje v snahe pri hľadaní si zamestnania.

Všeobecne nezamestnanosť predstavuje jeden zo závažných sociálno-ekonomických problémov, s ktorými je potrebné vysporiadať sa. Na Slovensku je veľmi nerovnomerne rozdelená v rámci jednotlivých regiónov, čo má veľmi negatívne dopady na životnú úroveň obyvateľstva ako aj na sociálnu stabilitu a zmiar. V niektorých regiónoch sa šíri doslova ako lavína. Je to veľký nevyužitý ľudský potenciál, ktorý sa nepodieľa na tvorbe národného bohatstva. Navyše pri dlhodobej nezamestnanosti sa jeho kvalita postupne znižuje.

Uchádzač o zamestnanie je občan, ktorý môže a chce pracovať, hľadá si zamestnanie a je vedený na úrade práce sociálnych vecí a rodiny v evidencii uchádzačov o zamestnanie.

Téma nezamestnanosti je v dnešnej dobe veľmi aktuálna. Nečudujeme sa, veď nezamestnanosť je v mnohých prípadoch veľmi ťažko riešiteľná situácia, do ktorej sa môže dostať jednotlivec i celé skupiny obyvateľstva.

Z hľadiska charakteristík a príčin vzniku nezamestnanosti rozoznávame niekoľko typov nezamestnanosti. Na základe toho, je potom možné adekvátnym spôsobom zaciľovať aktivity (rekvalifikácie) do radov nezame-

stnaných. Veľmi dôležité je rozlíšiť zamestnanosť krátkodobú od dlhodobej, ktorá má ďaleko väčší vplyv na človeka, ako tá krátkodobá.

Hovoríme, že nezamestnanosť nie je iba ekonomický, ale aj psychosociálny problém.

Je to životná udalosť, ktorá vo veľkej miere šokuje život človeka a vytvára v jeho živote veľký zlom. Ohrozuje ľudí vo všetkých oblastiach ich života, vyčleňuje ich z procesu produkcie. Ale ekonomické problémy pritom nie sú najpodstatnejšie, pretože sociálna sieť poistenia v nezamestnanosti zmierňuje vážne finančné problémy. Avšak nezamestnanosť prináša aj stratu spoločenských kontaktov, človek sa zosúva do sociálnej izolácie, rastie v ňom pocit bezmocnosti, čo predstavuje podstatnú poruchu v osobnom vytváraní identity a v sebarozvoji človeka. Znižuje sa životná úroveň nezamestnaného, lebo človek je nútený žiť iba z podpory v nezamestnanosti, alebo zo sociálnej podpory, ktorá je vymedzená na základe stanoveného minimálneho príjmu. Najmä dlhodobá nezamestnanosť zaručuje človeku vstupenku do sveta chudoby a núdze.

Pri nezamestnanosti dochádza aj ku strate alebo dezintegrácii zmyslu pre čas, je spojená s psychologicky stresujúcimi zmenami vo vnímaní času. Dramaticky rastie podiel neštruktúrovaného času vo vzťahu k času štruktúrovanému. Možno tu identifikovať niekoľko stresorov spojených s nezamestnanosťou, ktoré sú príčinou jej negatívnych následkov.

Strata či absencia zamestnania prináša so sebou individuálne dôsledky pre každého nezamestnaného. Medzi závažné dôsledky nezamestnanosti patria aj zdravotné, kedy dochádza k poklesu odolnosti organizmu, somatizácia psychických problémov, deprivácia, pokles sebavedomia a strata sebaúcty.

Práca nie je len obyčajnou hodnotou, je výsostnou vlastnosťou človeka, ktorá musí byť humánna. Práca je šťastím človeka, jeho uspokojenie, ale zároveň aj pocit zlosti a nespokojnosti. Dôstojná práca nie je iba politickou alternatívou. Je považovaná za základný imperatív vo Všeobecnej

deklarácii ľudských práv. Právo na prácu je zaradené medzi základné ľudské práva.

Mnohé vlády vo svete, teda aj vláda na Slovensku, ale aj väčšina zamestnávateľov volajú po zvýšení pružnosti trhu práce na udržanie a zlepšenie konkurenčnej schopnosti. Vytváranie pracovných miest musí byť na jednej strane vzájomne prepojená na ekonomické potreby spoločnosti, na druhej strane ich musí efektívne napĺňať. V sociálnej oblasti sa slovenská vláda hlási k tradičným európskym hodnotám, ako je: rovnosť šancí, boj proti nezamestnanosti, boj proti chudobe, aby sa dosiahla sociálna spravodlivosť a aby boli čo najmenšie negatívne dosahy na ďalší ekonomický rozvoj Slovenskej republiky. Prioritou vlády, v rámci sociálnej politiky, je čo najefektívnejšie znižovať nezamestnanosť a chudobu obyvateľov.

V dnešnej dobe je pracovný trh veľmi obmedzený a nezamestnaní majú problémy hlavne v osobnej sfére. Nie sú schopní si bez pomoci nájsť prácu. Väčšina z nich si získa trvalú prácu iba vtedy, keď zmení svoje osobné postoje a svoje správanie. Nevedia sa dobre predať ako pracovná sila. Adaptácia nezamestnaných závisí od ich celkovej osobnej a životnej situácie, od ich osobnosti, keďže nezamestnanosť je záťažová krízová situácia, s ktorou sa jednotlivci vyrovnávajú rozmanite.

Stabilitu rodiny vie veľmi narušiť aj nepriaznivá ekonomická situácia rodiny. Strata zamestnania jedného člena rodiny spôsobuje celkovú neistotu rodiny, nedostatok finančných prostriedkov môžu rodine spôsobiť riadne existenčné problémy. Nastáva celkový pokles životnej úrovne rodiny. Popri tom dochádza aj k hádkam, nezhodám, strate dôvery, k vzájomnému obviňovaniu, k nedostatku komunikácie, úniku z reality, k vyhl'adávaniam inej spoločnosti. Zabezpečiť štandard, na ktorý bola rodina zvyknutá už nie je možné. Preto si mnohí hľadajú prácu aj v zahraničí, často aj na území Česka, lebo tam nie je jazyková bariéra, životný štýl a mentalita ľudí je skoro rovnaká. Aj to môže spôsobiť v rodine kolaps, pretože manželia sú odlúčení od seba často aj na mesiac. Domov prichádzajú v turnusových cykloch, čím môže dôjsť k citovému chladu,

priepasti medzi manželmi a často aj k nevere. Veľmi často dochádza aj k rozpadom rodiny. Otec prestáva chodiť za rodinou, nekontaktuje sa, pomaly a potichu odchádza preč z rodiny. Strata lásky otca, strata istoty, človeka, ktorého mali radi, to všetko je spúšťačom rôznych detských neuróz a depresíí.

Každá životná udalosť v živote človeka prináša so sebou zmeny, na ktoré je potrebné sa adaptovať. Miera adaptácie závisí od konkrétneho životného cyklu, od pohlavia, od životnej filozofie a od hodnotovej orientácie potrieb a záujmov človeka. Aby sa mohol človek zadaptovať, pri takejto životnej zmene sú vytvorené prirodzené oporné mechanizmy a inštitucionálne oporné mechanizmy. K prirodzeným oporným mechanizmom pri strate zamestnania patria:

- rodina,
- priatelia a blízki príbuzní,
- individuálna psychosociálna výbava jedinca.

K inštitucionálnym oporným mechanizmom patri:

- orgány verejnej správy,
- neštátne subjekty, ktoré poskytujú služby v oblasti zamestnanosti,
- špecializované sociálne poradenstvá,
- cirkev a cirkevné organizácie,
- psychologicko poradenské centrá,
- záujmové organizácie a zväzy.

Záujmom celej našej spoločnosti je eliminovať dôsledky dlhodobej nezamestnanosti. Táto eliminácia sa realizuje prostredníctvom sociálnej politiky cez rôzne sociálne programy, prostredníctvom ktorej vznikajú životné štýly nezamestnaných.

V súčasnej dobe sa veľmi často stretávame s ekonomickou nestabilitou rodín, čo považujeme za jeden z najdôležitejších faktorov prezentovaných kríz v rodine. Rodina sa v súčasnosti dostáva do zložitej ekonomickej situácie aj z dôvodov nezamestnanosti člena rodiny. Ekonomickú nestabilitu rodín ovplyvňuje najmä:

- nezamestnanosť člena rodiny,
- práca iba za minimálnu mzdu,
- neistá práca, práca v zahraničí a problémy s ňou súvisiace,
- neschopnosť rodiny zaobchádzať s peniazmi,
- zadlženosť rodiny (napr. stratou zamestnania),
- žena samoživiteľka alebo neúplná rodina (iba jeden príjem).

Nezamestnanosť na Slovensku je vážnou otázkou celej spoločnosti. Slovensko patrí medzi krajiny s najvyššou mierou nezamestnanosti v rámci Európskej únie. Dlhodobá nezamestnanosť sa v súčasnosti značne rozšírila a stala sa ťažko zvládnuteľným sociálno-politickým problémom celej spoločnosti.

Existuje takmer vo všetkých krajinách vrátane krajín a regiónov s nízkou mierou nezamestnanosti. Podiel dlhodobo nezamestnaných z celkového počtu nezamestnaných vykazuje vo svete stúpajúci trend. Aj keď sa štát snaží nezamestnanosť znížiť a zamestnanosť jednotlivých skupín občanov podporiť finančnými stimulmi, nestačí to. Ústredie práce, sociálnych vecí a rodiny, ktoré je realizátorom aktívnej politiky na trhu práce, v skutočnosti nedokáže riešiť tento problém. V lepšom prípade sa snaží iba zmierňovať výrazné rozdiely medzi jednotlivými regiónmi a zlepšovať ťažkú situáciu najohrozenejších sociálnych skupín. Z toho je zrejmé, že dlhodobo vysoká nezamestnanosť na Slovensku vytvára tlak na čerpanie zdrojov na pasívnu politiku trhu práce, pričom možnosti uplatňovania aktívnej politiky trhu práce sú výrazne obmedzované.

Dnešná spoločnosť vysoko vyzdvihuje hodnotu práce a teda významne ovplyvňuje skutočnosť, že človek už nechce byť iba pasívnym objektom, ale chce sa stať aktívnym subjektom, ktorí dokáže pretvárať prostredie okolo seba. Nezamestnanosť spôsobuje v živote človeka závažnú zmenu. Je udalosťou, ktorá si vyžaduje veľké adaptačné úsilie na novovzniknutú situáciu človeka. Dlhodobá nezamestnanosť so sebou prináša také negatíva, ako je zníženie životnej úrovne, vylúčenie človeka zo sociálnych vzťahov, alebo narušenie životných istôt človeka. Nepochybujeme teda, že

nezamestnanosť má silný vplyv na spoločenský život, ale aj na život samostatných nezamestnaných. Konštatujeme, že dlhodobá nezamestnanosť spôsobuje pokles životnej úrovne, ktorá je spojená s poklesom príjmov, spôsobuje výrazné zmeny v každodennom živote, spoločenských vzťahoch a hodnotách človeka.

Stratou zamestnania sa nezamestnaní dostávajú do sociálnej izolácie, majú pocit bezmocnosti voči svojmu osudu. Majú menej priestoru na prijímanie rozhodnutí o svojom živote a zároveň majú aj menšiu šancu na rozvíjanie svojich schopností a zručností. Čím dlhšie je človek doma bez zamestnania, tým viac v ňom narastajú obavy z možného neúspechu, človek si prestáva veriť, často upadá do apatie.

Ďalším rizikovým faktorom dlhodobej nezamestnanosti je znižovanie napätia a obáv pomocou alkoholu, nadmerného užívania liekov, drog a nadmerného fajčenia. Všetky tieto aktivity značne znižujú energiu človeka, podlamujú jeho zdravie a týmto vedú človeka k znižovaniu sebavedomia. Preto dlhodobá nezamestnanosť predstavuje vážne riziko nielen pre duševné, ale aj pre telesné zdravie človeka. Hoci strata zamestnania v našej spoločnosti je už bežným javom, podniklo sa doposiaľ iba málo pokusov o redukciu jej dôsledkov.

Pre zvládanie dlhodobej nezamestnanosti je veľmi dôležitá nielen finančná, ale aj emocionálna podpora, ktorá by pre nezamestnaných mala byť poskytnutá hlavne od ich životných partnerov a blízkej rodiny.

Dlhodobá nezamestnanosť negatívne ovplyvňuje harmóniu rodiny, narúša partnerské vzťahy v rodine, spôsobuje jej finančné ťažkosti, spôsobuje jej štrukturálnu dezorganizáciu, krízu rodinného systému a narúša denné rodinné zvyklosti. Dôsledky nezamestnanosti je vidieť nielen v osobných odozvách človeka na situáciu v ktorej sa ocitol, ale i v odozvách jeho rodiny, jeho domácnosti ako celku, ktorá má svoje priority, svoje zdroje, svoje normy a požiadavky na jednotlivých členov rodiny. Dlhodobá nezamestnanosť ak sa nerieši, je zaručenou situáciou ocitnutia sa vo svete

chudoby a nůdže. Nutnosť žiť iba z dávky v nezamestnanosti, či dokonca iba zo sociálnej podpory, ktorá je vymedzená na základe stanoveného minimálneho príjmu, znamená pre nezamestnaného a jeho rodinu veľké zníženie životnej úrovne.

- [1] Jurašek, M.: 2008. *Etický a ľudský rozmer v sociálnom poradenstve*. In: Pribula, M. (ed.): *Inovácie. Podnikanie. Spoločnosť*. Prešov: VŠMP ISM Slovakia v Prešove.
- [2] Kirchler, E. 2007. *Psychosociálne dôsledky nezamestnanosti*, In: *Slovo*. č. 19.
- [3] Martincová, M. 2005. *Nezamestnanosť ako makroekonomický problém*. Bratislava: Iura Edition.
- [4] Stašková, J. 2007. *Nepriaznivá ekonomická situácia v rodine*. In: *Sociálna politika a nezamestnanosť*. Mesačník ÚPSVaR a MPSVaR Slovenskej republiky. č. 5.
- [5] Škrabáľková, M. 2008. *Slovensko v zrkadle európskeho sociálneho modelu*, in: *Humanita*. Bratislava: Slovenská humanitná rada a MPSVaR, č. 6,.
- [6] *Zákon NR SR č. 5/2004 Z. z. o službách zamestnanosti a o zmene a doplnení niektorých zákonov*.
- [7] *Zákon NR SR č. 448/2008 Z. z. o sociálnych službách a o zmene a doplnení zákona č. 455/1991 Zb. o živnostenskom podnikaní (živnostenský zákon) v znení neskorších predpisov*.

Karina Żukowska-Nawrot

Syndrom niedostosowania społecznego

„Kogo nie możemy poprawić,
nie powinniśmy go uważać za niedostosowanego”
J. Konopnickiego.

Ogólnie wiadomym jest, że jednym z czynników, który ma decydujący wpływ na powstanie tzw. „syndromu niedostosowania społecznego” jest środowisko rodzinne (obok czynników genetycznych, biologicznych).

W rodzinie zachodzą dwa ważne dla socjalizacji procesy: identyfikacji, czyli utożsamiania się oraz internalizacji, która wiąże się z przyswajaniem norm akceptowanych przez społeczeństwo. Zatem socjalizacja jest to „proces uczenia, poprzez, który jednostka jest przygotowywana do sprostanania wymogom, jakie społeczeństwo stawia jej zachowaniu w różnych sytuacjach i kontaktach społecznych. Najintensywniejszemu procesowi socjalizacji podlega z reguły osobnik niedorośli, niemowlę, dziecko przedszkolne i szkolne, młodzież niepełnoletnia..(...) Proces socjalizacji dziecka realizuje się głównie poprzez:

1. przykład i naśladownictwo;
2. system nakazów i zakazów;
3. działalność inspirującą ze strony osób socjalizujących, odpowiednio pobudzając ukierunkowaną aktywność wychowywanej jednostki;

4. system kontroli społecznej współwystępujący z systemem szeroko rozumianego nagradzania i szeroko rozumianej represji.” [Kopeć- Chrościcka, 1984: 81]

O społecznym niedostosowaniu mówimy wówczas, gdy zachowanie się jednostek niezgodne jest z ogólnie przyjętymi normami, wartościami i stanowi utrwaloną tendencję do zachowań aspołecznych.

Jest wiele definicji niedostosowania społecznego, rozpatrywanego na płaszczyźnie socjologicznej, pedagogicznej, czy psychologicznej, niemniej jednak wszystkie interpretacje zgodne są co do tego, że wyraża się ono w negatywnym stosunku do norm i wartości akceptowanych przez ogół społeczeństwa. Za jego, zaś etiologię odpowiedzialne są czynniki zarówno środowiskowe, jak i biologiczne (np. uszkodzenie centralnego układu nerwowego).

O. Lipkowski niedostosowanie społeczne ujmuje jako „zaburzenie charakterologiczne o niejednorodnych objawach, spowodowanych niekorzystnymi zewnętrznymi, lub wewnętrznymi warunkami rozwoju, a wyrażające się wzmożonymi i długotrwałymi trudnościami w dostosowaniu się do normalnych warunków społecznych i w realizacji zadań życiowych danej jednostki” [Lipkowska, 1971: 37].

Natomiast A. Macierz sądzi, że „niedostosowanie społeczne wskazuje na zachowania, które świadczyć będą o nieumiejętności dostosowania się do norm i wymagań społecznych, poprawnego funkcjonowania w środowisku. Owe zachowania spowodowane są czynnikami zewnętrznymi lub organicznymi”.

W rozważaniach dotyczących niedostosowania społecznego nie można pominąć znaczenia poziomu intelektualnego osobnika.

Pojęcie upośledzenie umysłowe nie jest w swej treści jednoznaczne, bowiem obejmuje szeroki zakres – od pogranicza niedorozwoju umysłowego określanego także jako ociążałość umysłowa, aż do upośledzenia głębokiego.

Złożoność problemu upośledzenia umysłowego znajduje swoje odzwierciedlenie w mnogości definicji tego terminu. Definicja podana w

Wielkiej Encyklopedii Powszechnej określa upośledzenie umysłowe jako „stan niedostatecznej sprawności intelektualnej wskutek niedorozwoju, lub uszkodzenia we wczesnym dzieciństwie tkanki mózgowej” [Wielka Encyklopedia Powszechna, 1966: 726].

Maria Grzegorzewska w swojej interpretacji upośledzenia umysłowego podkreślając dualizm tego stanu wynikający z różnej jego etiologii używa dwóch określeń – oligofrenia i otępienie „te dwa terminy należy wyraźnie rozgraniczyć. Oligofrenią bowiem nazywamy niedorozwój umysłowy od urodzenia dziecka, lub najwcześniejszego dzieciństwa, występuje tu zawsze wstrzymanie rozwoju mózgu i wyższych czynności nerwowych, podczas gdy otępienie występuje później jako osłabienie, rozpad procesów korowych, uszkodzenie czynności umysłowych dotychczas pełnowartościowych” [Grzegorzewska, 1964: 17].

Niedorozwój umysłowy prowadzący do zaburzeń: myślenia abstrakcyjnego, sfery emocjonalno – motywacyjnej, krytycyzmu, często prowadzi do znacznych nieprawidłowości w funkcjonowaniu społecznym. Obniżona sprawność umysłowa jest jednym z ważniejszych czynników utrudniających przystosowanie się do życia w społeczeństwie. Stwarza bowiem jednostce wiele problemów wykraczających poza sferę inteligencji, a związanych m.in. z zaburzeniem procesu socjalizacji i osobowości. Dzieci „obdarzone” intelektem poniżej normy narażone są na ostracyzm społeczny, brak akceptacji ze strony najbliższych, gdyż przypisuje się im szczególne predyspozycje do czynienia zła.

Ostatnio dużym zainteresowaniem genetyków i psychologów cieszą się badania nad dziedziczeniem genów, które w dużej mierze odpowiedzialne są za psychikę dziecka. Badania te prowadzone są według trzech podstawowych metod: genealogicznej, populacyjnej oraz nad bliźniętami jedno i dwu jajowymi - każą ostrożniej spojrzeć na teorię dziedziczenia cech charakterologicznych, czy przejawów niedostosowania społecznego. Ogólnie wiadomym jest, że nędza, niezdrowe odżywianie się, palenie papierosów, picie alkoholu, życie w ciągłym stresie prowadzą do wyniszczenia organi-

zmu kobiety spodziewającej się dziecka i mają duży wpływ na układ nerwowy dziecka.

Dawniej interesowano się dziećmi upośledzonymi umysłowo tylko wtedy, gdy naruszały przepisy prawa, bądź swoim zachowaniem stanowiły zagrożenie dla innych ludzi. I tak np. Arystoteles uważał, że powinno funkcjonować prawo selekcji naturalnej polegające na tym, iż jednostki urodzone z wyraźnym defektem psychicznym, czy fizycznym nie mały prawa bytu (zrzućane były ze skały do morza).

Ówczesny brak wiedzy o wychowaniu dzieci sprawiających trudności wychowawcze powodował, że wszelkie objawy niedostosowania społeczno-likwidowano chłostą.

W obecnej dobie wysiłki pedagogów, psychologów, psychiatrów skierowane są na pomoc tej grupie dzieci i przystosowaniu jej do życia w społeczeństwie.

Na zakończenie chciałabym przytoczyć dwie wypowiedzi pisemne dotyczące przyszłego domu rodzinnego dziewcząt niedostosowanych społecznie z obniżoną sprawnością umysłową

(Zakład Poprawczy w Mrozach – badania własne): 1. „Bardzo bym chciała żeby mój dom był bardzo ładny, zadbane i żeby nigdy nie było kłótni pomiędzy mną i inną moją rodziną. Bardzo bym chciała żeby nigdy nie było picia alkoholu tak jak to jest teraz w moim domu.”

2. „Chciałabym mieć taki dom aby moje dzieci doznały w tym domu ciepła rodzinne. Pragnę by moje dzieci w przyszłości jeśli będę je miała nie wiedzieli co oznacza słowo wódka chciałabym by w moim domu kochano i szanowano pracę. Chciałabym wychować swoje dzieci na pożytecznych ludzi. Tak chcę wychować swoje dzieci bym mogła być w porządku wobec siebie i wobec dzieci. To oznacza żeby nie cierpiały tak jak ja”.

Jak wynika z powyższych wypowiedzi, ważnym czynnikiem wpływającym na powstanie niedostosowania społecznego u dzieci (obok czynników biologicznych) są zaburzone relacje występujące w rodzinnym domu – co potwierdzają powyższe wypowiedzi. Dom - w którym dziecko nie ma zapewnionej miłości, akceptacji, czy bezpieczeństwa, w którym panują ciągłe

kłótnie i wyzwiska, gdzie wreszcie dla rodziców najważniejszy jest alkohol- nigdy nie będzie tym ciepłym, rodzinnym domem o którym tak marzą autorki tych krótkich wypowiedzi.

- [1] Baláž, I. 2005. *Problémy masmediálnej etiky*, In: *Viera a Život*, Trnava: Dobrá kniha, Roč. XV., č.: 3.
- [2] Gołoś, M. 2009. *Tożsamość narodowa czy europejska – problem współczesnej Europy*, w: *Białoruś, Mołdawia i Ukraina wobec wyzwań współczesnego świata*, red. T. Kapuśniak, K. Fedorowicz, M. Gołoś, Lublin.
- [3] Grzegorzewska, M. 1964. *Pedagogika specjalna*, Warszawa.
- [4] Kopeć- Chrościcka, M. 1984. *Kurator sądowy zadania profilaktyczne i resocjalizacyjne*, Warszawa.
- [5] Lipkowski, O. 1971. *Dziecko społecznie niedostosowane i jego resocjalizacja*, Warszawa.
- [6] Sirojć, Z. 2004. *Wpływ procesu integracji z Unią Europejską na zarządzanie zasobami ludzkimi w administracji państwowej*, Zarządzanie Zasobami Ludzkimi, nr 2.
- [7] Słomski, W. 2009. *Philosophical attempts*, Hannover.
- [8] Stolárik, S. 1997. *Zbytočná filozofia?* In: *Verbum*, roč. 8, č. 4.
- [9] Stolárik, S. 1998. *Stručne o dejinách filozofie*. Košice: Kňazský seminár.
- [10] Szczęsny, M. 2003. *Zarys resocjalizacji z elementami patologii społecznej i profilaktyki*, Warszawa.
- [11] Wawrzonkiewicz, A. 2005. *O pojęciu wartości w ujęciu interdyscyplinarnym*, in : *Filozofia bliższa życiu*, Warszawa.
- [12] *Wielka Encyklopedia Powszechna*, Warszawa 1966.

Andrzej Jasiński

Praca socjalna środowisk studenckich

Studenci stanowią w Polsce największy odsetek wolontariatu. Szacuje się, że na około 300 tysięcy [Rocznik Statystyczny, 2009].

Wskaźnik ten wynika z kilku okoliczności.

Przede wszystkim z nieliczonej liczby kierunków studiów oraz specjalizacji jaką obsługują studenci. Znakomita większość studentów zaangażowanych w pracę społeczną, to studenci wyższych lat studiów, którzy są dojrzałi w sensie umysłowym i poziomem wiedzy.

Większość studentów zaangażowana w pracę socjalną wiąże ją ze swoją przyszłą specjalizacją, przyszłym zawodem, albo też traktują ją jako „poligon doświadczalny” pod przyszłe życie [Gramlewicz, 2009: 37].

Nie ma w tej chwili regionu w Polsce gdzie nie istniały by ośrodki pracy studenckiej w ramach pracy socjalnej.

Najwięcej studentów pracuje m.in. w służbie zdrowia, hospicjach, domach opieki społecznej, domach starców, w sieci handlowej, domach dziecka, szpitalach, sanatoriach, urzędach pracy, terenowych ośrodkach pomocy społecznej, więzieniach oraz szpitalach dziecięcych.

Trzeba przyznać, że to bogaty i rozległy obszar działania. Ponadto praca socjalna studentów różni się od prac tego typu innych środowisk społecznych.

Studenci nie tylko poświęcają swój cenny czas, ale bardzo często służą radą i pomocą merytoryczną, co ma niebagatelne znaczenie w całokształcie ich poczyniań socjalnych.

Studencki ruch pracy socjalnej rozwija się głównie w ośrodkach miejskich, tam gdzie mieszczą się ośrodki kształcenia wyższego. Zyskują na tym władze miejskie, ale też społeczeństwo dużych aglomeracji miejskich.

W terenie, czy na „odludziach” pracują organizacje „Silesia – Misericordiam”. (Autor opublikował oddzielne opracowanie pod tym samym tytułem).

Raporty napływające z pracy studentów są optymistyczne. Praca socjalna studentów władz gmin wyceniana jest na setki tysięcy złotych. Ale obok korzyści finansowych należy wliczyć wartości intelektualne, moralne i socjalne.

Od przeszło dwóch miesięcy studenci angażują się w prace na rzecz powodziań, poszkodowanych przez żywioły ludzom, którzy utracili domostwa.

Ponadto, studenci często biorą udział w akcjach charytatywnych. Pracują jako ankieterzy, a czasami opiekują się chorymi, którzy przebywają w domach. Robią zastrzyki, kupują lekarstwa, środki spożywcze, lub inne rzeczy użytku codziennego.

Studencki ruch pracy socjalnej dojrzewa w Polsce powoli, bo i tradycje nie są zbyt bogate. Ale z każdym rokiem notujemy wzrost aktywności studentów na rzecz pracy socjalnej.

Zwłaszcza w obszarze usług wśród ludności starszego pokolenia.

Charakter pracy socjalnej środowisk studenckich

Profil pracy socjalnej studentów nie jest jednolity.

Inny jest on w porach jesienno – zimowych, a inny w porach letnich, i bardzo minimalny podczas letnich wakacji. Przedstawimy teraz w dużym skrócie ilościowy obraz pracy socjalnej studentów w zależności od specyfiki obszaru działań ;

w hospicjach

18 procent

w domach starców	12 procent
w domach dziecka	8 procent
w domach opiekuńczych	13 procent
na rzecz powodzian	7 procent
pomoc indywidualna	6 procent
w usługach społecznych	5 procent
ochrona zabytków	4 procent
w OIOM-ach	12 procent
służbie penitencjarnej	3 procent
poszkodowanych w kataklizmach	6 procent
inne prace	6 procent

Z przedstawionego tu ilościowego zestawienia widać, że najwięcej prac socjalnych studenci poświęcają szeroko rozumianemu resortowi zdrowia, bądź obszarom życia społecznego, a więc osobom chorym niedołączonym, samotnym, nieuleczalnie chorym (OIOMY, hospicja, szpitale).

Oddzielnym typem pracy socjalnej studentów jest pomoc w nauce. Zwłaszcza wśród dzieci i młodzieży niepełnosprawnej.

Idee rozbudowy pracy socjalnej wśród studentów

Praca socjalna studentów w Polsce nie jest należycie zorganizowana. Najczęściej organizują ją uczelnie wyższe w ramach własnych planów czy możliwości. Ostatecznie więc nie jest to praca globalnie zorganizowana, czy ujednolicona.

Należało by więc nadać jej charakter unitarny. Ale na przeszkodzie tych zamierzeń stoją autonomie wyższych uczelni stojąc na straży tak zwanej suwerenności życia studenckiego.

Ponadto wiele uczelni bardzo słusznie wysuwa uwagę, że ostatecznie w pracy socjalnej nie chodzi o „zmilitaryzowaną” wersję pracy socjalnej, co raczej, a może przede wszystkim jej bezpośrednie efekty.

I trzeba przyznać, że jest to stanowisko ze wszechmiar słuszne.

Jednak w tej ogólnej dyskusji chodzi o coś bardziej nadrzędnego.

Chodzi mianowicie nie tyle o unifikację prac socjalnej, co raczej tzw. „równe rozłożenie sił”. Objaśnimy to na kilku przykładach.

Rozłożenie wyższych uczelni w Polsce nie jest równomierne. Zatem i działalność studencka w kraju też nie jest równo rozłożona.

W dużych miastach jest ona obfita, ale w regionach Polski wschodniej, lub na tak zwanej prowincji praktycznie jej nie ma.

W planach organizatorów pracy socjalnej studentów jest ujęty postulat powołania tak zwanego „Krajowego Centrum Informacji Pracy Socjalnej dla Studentów”, dzięki któremu będzie można kierować studentów do tych miejsc, gdzie występują największe potrzeby pomocy socjalnej ludziom jej potrzebującym.

Tak zwany „mapping pracy socjalnej” pozwoli on na w miarę równe rozłożenie sił jakimi dysponują studenci w ramach podjętej przez siebie prac socjalnych.

Nie jest to zadanie łatwe do realizacji, ale trzeba nad nim pracować, aby nie dopuszczać do dysproporcji w jej społecznym serwisie.

Organizatorzy pracy socjalnej doszli do wniosku, że studenci byli by skuteczniejsi w swoich pracach, gdyby przeszli elementarne przeszkolenie pedagogiczne. W tym przypadku starczyłby 30 godzinny kurs z podstaw pedagogiki zorientowany na pracę z ludźmi dorosłymi, w którym zawierała by się też wiedza z andragogiki.

Generalnie chodzi o to, aby praca socjalna studentów była bardziej dojrzała i skuteczniejsza w wyniku takiej elementarnej edukacji.

W wielu krajach na Zachodzie (głównie Skandynawii) takie kursy ze studentami się przeprowadza.

Najogólniej mówiąc chodzi o wytworzenie takiej sytuacji, aby studenci byli przygotowani do pracy socjalnej nie tylko w obszarze własnych kompetencji zawodowych, ale także w obszarze pedagogicznym.

Wreszcie bardzo ważnym elementem w pracy organizacyjnej ze studentami w ramach ich działalności jest edukacja obcojęzyczna. Chcemy bowiem w przyszłości rozszerzyć naszą działalność poza granice naszego

kraju, co uatrakcyjni charakter naszej pracy socjalnej, i uczyni ją jeszcze bardziej ciekawszą.

Nic więc dziwnego, że zastępy chętnych do pracy socjalnej studentów ciągle rosną.

Eric Jansen ze Stockholm Clinic donosi, że: „Studenci działający aktywnie w pracach socjalnych uzyskują od władz uczelni dodatkowe punkty, które z kolei wliczane są do ogólnej punktacji studenckiej aktywności społecznej. Korzystają oni z pewnych ulg, często korzystają ze specjalnych stypendiów, ale nie wcześniej jak po przeszło dwu latach na rzecz wykonywanej pracy socjalnej. Stanowi to dla wielu studentów dodatkowy bodziec podjęcia pracy socjalnej [Jansen, 2009:21]

Organizatorom pracy socjalnej przyświeca idea, aby wciągnąć w ten cenny ruch amatorski jak najszersze rzesze młodzieży szkolnej, i akademickiej.

Przykład szwedzki stanowi wzorowy model kształtowania pracy socjalnej od podstaw.

Oczywiście nie wszystkie wzorce nadają się do „mechanicznego” zastosowania w Polsce. Pewne procedury są wartościowe, ale wiele z nich jest poza zasięgiem naszej kultury, czy obyczajowości.

W każdym bądź razie staramy się gromadzić wszelkie doświadczenia w zakresie pracy socjalnej, bowiem sadzimy, że istnieje tu nieograniczone pole możliwości z korzyścią dla społeczeństwa, ale i samej młodzieży.

Chcemy wreszcie zapoczątkować wśród studentów nową inicjatywę oddawania krwi dla potrzeb szpitalnych, także wypracować metody pozyskiwania dawców narządów na potrzeby przeszczepów. W ten sposób chcemy poszerzyć pole działania prac socjalnych studentów, aby ich praca stała się jeszcze bardziej uspołeczniona.

Te spontaniczne inicjatywy uważamy za formy wychowania obywatelskiego, ale i patriotycznego, bowiem praca socjalna służy wszystkim, i tym którzy ją oferują, tym, którzy z niej korzystają.

Obecnie koncentrujemy się na poszerzaniu samej organizacji, a także zakresie serwowanych usług i prac. Jesteśmy optymistami, bo tylko taka postawa dodaje nam sił do dalszej pracy.

Zakończenie

Pracy socjalnej nasze społeczeństwo dopiero się uczy. Uczą się ci, którzy ją oferują. I ci, którzy z niej korzystają, ta nauka nie „idzie w las”.

Zaczyna dominować poszanowanie dla pracy społecznej, ale i mądrość tych, którzy i sami pomagają.

Niniejszy artykuł stanowi namiastkę tej wspólnej nauki. Jeszcze kilka lat temu taki artykuł by się nie ukazał, bowiem ówczesna świadomość społeczna była w fazie wstępującej.

- [1] Gołoś, M. 2009. *Tożsamość narodowa czy europejska – problem współczesnej Europy*, w: *Białoruś, Mołdawia i Ukraina wobec wyzwań współczesnego świata*, red. T. Kapuśniak, K. Fedorowicz, M. Gołoś, Lublin.
- [2] Gramlewicz, M. 2009. *Praca socjalna*, Katowice.
- [3] Jansen, E. 2009. *Social work*, Stockholm.
- [4] Nowakowski, Z. 2001. *Transformacja systemowa w Polsce*, Zeszyty Naukowe WSIZiA, Warszawa.
- [5] Nowakowski, Z. 2008. *Przemoc i agresja a bezpieczeństwo imprez masowych*, Rzeszów.
- [6] *Rocznik statystyczny*, 2009.
- [7] Sirojć, Z. 2004. *Wpływ procesu integracji z Unią Europejską na zarządzanie zasobami ludzkimi w administracji państwowej*, Zarządzanie Zasobami Ludzkimi, nr 2.
- [8] Sirojć, Z. 2004. *Wpływ procesu integracji z Unią Europejską na zarządzanie zasobami ludzkimi w administracji państwowej*, Zarządzanie Zasobami Ludzkimi, nr 2.
- [9] Sirojć, Z. 2005. *Ekonomiczeskaja transformacja w Polsce*, w: *Problemy podwyższenia efektywności inwestycyjno-stroitielnogo i żyłiszczno-kommunalnogo kompleksow*, Moskwa.
- [10] Sirojć, Z. 2009. *Zarządzanie rozwojem metropolii w aspekcie europejskiego modelu polityki społecznej*, w: *Zarządzanie w nowej gospodarce*, M.W. Staniewski, P. Szczepankowski / red. /, Warszawa.

Karolina Fornal

Wiesław Mysłek, Jan Paweł II wobec kwestii społecznej, Wydanie I, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej TWP, Warszawa 2008, 270 s.

Jan Paweł II niewątpliwie był wielkim człowiekiem w pełnym tego słowa znaczeniu. Całe swoje życie i działalność poświęcił innym ludziom, walczył o każdego człowieka i o poszanowanie jego godności. Swoją troską duszpasterską obejmował cały świat. W dobie wielkich przemian społecznych i ekonomicznych czuł się odpowiedzialny za losy wszystkich ludzi, dla których starał się być ojcem. Stąd cały pontyfikat Jana Pawła II obfitował w światowe pielgrzymki i bezpośrednie spotkania z ludźmi. Jako że sam był świadkiem okrucieństw II wojny światowej bliskie były mu dramaty ludzkie, bo był papieżem, który szczerze przeżywał niedolę swoich braci i sióstr. Dlatego też angażował się we wszystkie kwestie społeczne dotyczące ludzkości oraz pielgrzymując na wszystkie kontynenty, gdzie głośno bronił wartości człowieczeństwa. Takie postępowanie papieża zaowocowało wieloma wypowiedziami, artykułami, publikacjami, które w taktowny i konkretny sposób podejmowały palące problemy społeczne różnych nacji. Praktycznie każde wystąpienie papieża zawierało w sobie pierwiastek antropologiczny, społeczny, ukierunkowany na dobro człowieka. Nic zatem dziwnego, że w sposób bardziej ukryty, czy też wprost, słowa papieża były walką o humanistyczny obraz naszej cywilizacji.

Społeczne dokonania Jana Pawła II stały się inspiracją dla Wiesława Mysłka do napisania książki na ten temat. Już sam tytuł publikacji *Jan Paweł II wobec kwestii społecznej* proponuje czytelnikowi przyjrzenie się temu bardzo ciekawemu zagadnieniu o globalnym znaczeniu. Pośród bogactwa komentarzy dotyczących nauki Papieża autor odnajduje pewną lukę, której wypełnienie obiera sobie za cel, a tym samym za treść swojej książki. Owa luka dotyczy właśnie poglądów społecznych Jana Pawła II, które zdaniem autora są niedoceniane, gdyż jak dotąd nie doczekały się precyzyjnej i kompetentnej publikacji, poruszającej ten szeroki wymiar działalności papieskiej.

Otwierając książkę zwraca się uwagę na precyzyjnie określoną problematykę pracy, co wskazuje na jej niezwykle ciekawą i obszerną zawartość. Układ książki jest przejrzysty, zawiera klarowny podział rozdziałów, zaś rozdziały mają spójną zawartość. Co prawda tytuł pracy może być szeroko rozumiany, jednakże autor już we wstępie precyzyjnie wyszczególnia wszystkie rozpatrywane przez siebie zagadnienia.

W pierwszej kolejności autor umiejscawia kwestię społeczną w doktrynie Jana Pawła II. Kwestia społeczna w działalności papieża staje się bowiem kwestia ogólnoludzka. W. Mysłek pisze *Papież zobowiązuje katolików do przyjęcia nie tylko moralnej, ale i faktycznej współodpowiedzialności za bieg spraw społecznych, co powinno zaznaczyć się w aktywistycznej postawie społecznej wierzących* (s. 15). Autor zwraca uwagę na wartość papieskich wypowiedzi, które w sposób stały i konkretny uwidaczniały problemy społeczne ludzkości, co miało wyczulić słuchaczy na los bliźniego. Pokazuje nam Papieża wymagającego, oczekującego zaangażowania ludzi w pomoc drugiemu człowiekowi w przypadku jego niedoli. W ten sposób autor przybliży czytelnikowi sylwetkę Jana Pawła II, mającą zasadnicze znaczenie dla rozumienia wszystkich jego poczynań odnoszących się do kwestii społecznych. W szczególności zaś Jan Paweł II *zaznaczył się głównie jako promotor przywracania tej doktrynie wymiaru religijnego poprzez kategoryczne eksponowanie więzi społecznej doktryny Kościoła z teologią, uznanie tej doktryny za ważną składową część teologii* (s. 44). Następnie w

sposób obszerny i szczegółowy przybliży czytelnikowi historię ewolucji poglądów Kościoła na kwestię społeczną. Prezentuje papieży, pionierów społecznej doktryny papieskiej, którzy poszukiwali alternatywy wobec wiodących ideologii a także zmiany tychże poglądów w nauczaniu kolejnych zwierzchników Kościoła. Autor przedstawia rozwój nauki społecznej kościoła, która staje się składową częścią ewangelizacji, a której szczytem rozwoju określa *pontyfikat Jana Pawła II jako okres wyraźnie modernizujący stosunek Kościoła do kwestii społecznych właściwych naszej epoce* (s. 37-38). Cytat ten można traktować jako kluczową przesłankę, do której autor odnosi treść swoich rozważań. Jest tak, ponieważ Jan Paweł II filozof, naukowiec, pedagog, głowa Kościoła, człowiek wszechstronnie zaangażowany w los ludzkości, interesował się wszystkimi możliwymi problemami człowieka, o czym czytelnikom przypomina praca Wiesława Mysłka.

Najwięcej miejsca autor poświęca rozdziałowi dotyczącemu kontynentalnemu wymiarowi kwestii społecznej w ocenie Jana Pawła II. Treść tej części dotyczy wpływu kultury i wzorców zachodnich na zmiany społeczne, ekonomiczne i kulturowe całego globu, a w szczególności na Europę i kraje Trzeciego Świata. Swoje rozważania odnosi min. do słów Papieża *Niebezpieczne jest – stwierdzał w jednym z orędzi – zjawisko biernego upodabniania się kultur, lub niektórych, ich istotnych aspektów do wzorców kulturowych świata zachodniego, które oderwały się już od swego chrześcijańskiego podłoża, hołdują świeckiej i w praktyce ateistycznej wizji życia oraz formom skrajnego indywidualizmu [...]*. Ze względu na swój dobrze widoczny aspekt naukowy i techniczny wzorce kulturowe Zachodu fascynują i przyciągają, ale niestety z coraz większą wyrazistością okazuje się, że ulegają stopniowemu zubożeniu w warstwie humanistycznej, duchowej i moralnej (s. 95-96). Na tym tle W. Mysłek porusza problemy będące bezpośrednimi skutkami funkcjonowania takiego stanu rzeczy, tj. ubóstwo, bezrobocie, zubożenie religijne, kryzys demograficzny, kryzys moralny i strukturalny rodzin, migracje. W rozdziale tym uwzględnił także kwestie społeczne kluczowe dla konkretnych kontynentów (Afryka, Azja, Ameryka Łacińska, Oceania) oraz zamieszkałych tam nacji. Każdą z tych części do-

myka proponowanymi przez Papieża rozwiązaniami, odpowiednimi dla danego narodu, jego sytuacji społecznej i kulturowej.

Ostatni rozdział książki tyczy się kwestii nam najbliższej, a mianowicie problemom społecznym III Rzeczypospolitej. Jak pisze autor *Inauguracja pontyfikatu Jana Pawła II przypadła na okres rosnących w Polsce napięć społecznych [...]. Wydarzenia te stanowią tło kształtowania się – także w Kościele – krytycznych opinii odnośnie rozwoju sytuacji w Polsce i stały się również istotnym odniesieniem dla poglądów Jana Pawła II w stosunku do polskich spraw społecznych i politycznych* (s. 219). Rola Papieża w tym okresie była nieprzeceniona. Poprzez ostrożne, wyważone i ogólne wypowiedzi Papieża autor przechodzi dalej, przybliżając czytelnikowi stopień zmian społeczno-politycznych, a wraz z nimi stopień zaangażowania Kościoła w walkę o wolność i dobro narodu polskiego, co przydało Kościołowi rolę *opiekuna zubożonych mas*. Wraz z upadkiem komunizmu Papież okazywał swoje obawy odnośnie kapitalizmu, który niósł ze sobą zagrożenie stworzenia w Polsce liberalnego modelu ustrojowego, co rzeczywiście doprowadziło do *nierówności położenia materialnego i marginalizacją milionów ludzi dotkniętych procesami ustrojowej transformacji* (s. 234). Studium poświęcone zmianom ustrojowym i społecznym naszego kraju oraz papieskiej działalności na rzecz wolności i dobra Polaków pokazuje, jak bardzo Papież przejmował się przyszłością swojego narodu i jak błędnie wyczuwał kolejne negatywne zmiany, które niósł ze sobą nowy ustrój. Podsumowując autor przypisuje Papieżowi szczególnie dokonania w kwestii społecznej, nie tylko polskiej, ale wyrosłej na polskim gruncie. W. Mysłək kończy tą część spostrzeżeniem, że poczucie troski i odpowiedzialności za ludzi wykreowało z Jana Pawła II najzarliwszego obrońcę praw człowieka, może już ostatniego tak wrażliwego Papieża.

Każdy rozdział książki porusza jedynie te zagadnienia, które precyzuje ich tytuł, jak również każdy kończy się podsumowaniem autora. Zauważyć należy, że zagadnienia poruszane w następujących po sobie rozdziałach zająbiają się. Język, jakim posługuje się autor w swojej pracy, jest zrozumiałym i precyzyjnym, dzięki czemu książka znajdzie szerokie grono odbior-

ców, zarówno pośród wykwalifikowanych specjalistów z zakresu tej dziedziny, jak i przeciętnych czytelników.

Wiesław Mysłək w swojej pracy zawarł liczne zagadnienia społeczne poruszone przez Papieża w okresie jego pontyfikatu, które bezpośrednio dotyczyły wszystkich ludzi na świecie. Obok wielu innych kwestii w treści publikacji odnajdziemy min. papieski stosunek do globalizacji, nierówności ludzi, kryzysu demograficznego, głodu, kontroli urodzeń czy wykorzystywania natury przez człowieka. Problemy te są rozpatrywane przez autora w sposób dwojaki: jako problemy ogólnoludzkie oraz jako problemy konkretnych nacji z uwzględnieniem specyfikacji ich kultury, historii, tradycji i potrzeb. Części poświęcone poszczególnym kontynentom są opatrzone rysem historycznym danych kultur, co niewątpliwie jest niezbędne do prawidłowego ich rozumienia, a co się z tym wiąże, rozumienia działań papieskich. W tej postaci nauka Papieża staje się jasna i wyraźna, bardziej dostępna i zrozumiała, co pozwala utożsamić się czytelnikowi z danym przypadkiem. Dobór przykładowych problemów społecznych rozpatrywanych przez autora wskazuje na ich uniwersalność, a tym samym ścisły związek z teraźniejszością. Taki wybór był działaniem świadomym, gdyż według autora społeczna nauka Jana Pawła II jest nadal aktualna, a upowszechnianie jej wydaje się niezbędne.

Praca Wiesława Mysłka zawiera w swojej treści bardzo wiele zagadnień ekonomicznych oraz różnych danych statystycznych, popartych bezstronnymi komentarzami, co świadczy o skrupulatnym i rzetelnym podejściu do rozpatrywanych problemów. Te dane pokazują jednocześnie, jak głębokie i permanentne są zmiany społeczne zachodzące w świecie, choć na ogół bagatelizuje się związany z tym problemy. Jednak dla osób mniej obeznanym z terminologią ekonomiczną i samą ekonomią, ilość tych danych może powodować uczucie zagubienia a nawet niezrozumienie treści.

Pogrążając się w lekturze można odczuć niedosyt związany z tym, że autor część zagadnień, pomimo bardzo szerokiego zakresu problemowego w niej zawartego, pozostawił otwartymi. Okazuje się zatem, że kwestia społeczna tak szeroko pojmowana i rozpatrywana przez Papieża, nie jest moż-

liwa do zamknięcia w obrębie jednej tylko książki. Reflektując nad kolejnymi rozdziałami da się odczuć potrzebę głębszego przyjrzenia się każdemu z nich, gdyż poruszają one kwestie towarzyszące człowiekowi już od stuleci. Zatem pozycja proponowana przez W. Mysłka jest bardzo dobrym początkiem, wręcz impulsem, który powinien obudzić nie tylko czytelników zainteresowanych pośrednio, ale również wszystkich tych, których ta książka zainspiruje do napisania kolejnych publikacji poświęconych społecznej działalności Jana Pawła II.

Założeniem Wiesława Mysłka było napisanie takiej książki, która uzupełniłaby brak pozycji konkretnej, poruszającej temat stosunku Jana Pawła II do kwestii społecznej. Poprzez różnorodność poruszonych zagadnień, bogactwo treści, rzetelność zawartych w książce danych można stwierdzić, że autor podołał niełatwemu zadaniu, jakie przed sobą postawił. Publikacja W. Mysłka jest nowatorskim podejściem do działalności papieskiej, nadając nauce Papieża nowego, odświeżonego wymiaru, przez wydobywanie esencji z jego społecznych poglądów, dotąd pozostawianych w cieniu rozważań nad nauczaniem Jana Pawła II. Książka jest także swoistym kompendium poświęconym działalności społecznej naszego wielkiego rodaka. Każdy czytelnik zainteresowany tym zakresem nauczania Papieża odnajdzie w niej wskazanie wszystkich kwestii społecznych, jakimi się zajmował podczas swego pontyfikatu. Dlatego uznać należy, że książka *Jan Paweł II wobec kwestii społecznej* jest pozycją godną polecenia, gdyż zawiera interesującą analizę jednego z najważniejszych współczesnych aspektów nauki Kościoła.

