

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

EZULIKE BENJAMIN OFODILE, Kant's Pragmatic Anthropology and the Question of the Perfectibility of Human Nature	9
JUVENAL NDAYAMBAJE, The Use of Spare Embryos for Medical Research: A Phenomenological Approach	27
KARINA GAIK, Terroryzm w myśli Michaela Walzera	35
ADAM PAWEŁ KUBIAK, O podobieństwie między poznaniem naukowym i religijnym	57
MAŁGORZATA JAŁOCHO-PALICKA, Dobro i zło w dramacie poznania (W kręgu inspiracji Karola Wojtyły – Jana Pawła II)	73
KS. MARCIN SIEŃKOWSKI, Cel nauczania według Tomasza z Akwinu ...	93

MISCELLANEA

MARTHA C. NUSSBAUM, <i>Creating Capabilities: The Human Development Approach</i> (Konrad Sawicki)	109
AGATA NOWAKOWSKA, <i>Idea samobawienia i jej kulturowe konsekwencje. Od gnozy do New Age – konferencja na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim Jana Pawła II</i>	115
Noty o autorach	121



ARTYKUŁY



EZULIKE BENJAMIN OFODILE

KANT'S PRAGMATIC ANTHROPOLOGY AND THE QUESTION OF THE PERFECTIBILITY OF HUMAN NATURE

INTRODUCTION

In his article: "Seeking Perfection: A Kantian Look at Genetic Engineering", Gunderson¹ makes a scholarly attempt to assess how scientific efforts at the improvement of the human specie, specifically, genetic engineering, can be supported from the Kantian perspective. He highlighted the basic tenets of Kant's moral philosophy and from these, affirmed that genetic engineering finds support in the Kantian perspective even though limits abound. In this essay, our interest is to dwell on the issue of perfectibility of human nature which includes but is not limited to genetic engineering. We intend to explore Kant's anthropology with the view to ascertaining the extent to which it could be said to provide fertile ground, not just for genetic engineering but to the broader question of the perfectibility of human nature. If Kant's moral philosophy offers supportive grounds for genetic engineering as Gunderson argues, can the same claim be made for his (Kant's) anthropology with regard,

¹ M. Gunderson, *Seeking Perfection: A Kantian Look at Genetic Engineering*, "Theoretical Medicine and Bioethics" 28 (2007), p. 87-102.

not only to genetic engineering but also to the perfectibility of human nature in its entirety?

Kant's anthropology is distinguished from his moral philosophy not only in terms of content but in methodology and approach. According to Loudon², while Kantian anthropology is a descriptive and empirical undertaking, his ethics is a prescriptive and normative one founded on *a priori* principles. In a qualified affirmation of this distinction, Stack notes that "in Kant, anthropology and ethics must be separated, and yet, at the same time neither can be thought independently of the other"³. Though the two disciplines share a common subject matter: human behaviour; yet they differ in what constitutes the focus of their specific interest:

Anthropology considers the actual behaviour and these actions in so far as they establish and ground criteria for judgment⁴.

1. THE PRAGMATIC NATURE OF KANT'S ANTHROPOLOGY

The title of Kant's major anthropological work – *Anthropology from a Pragmatic Point of View* already indicates clearly the contextual direction of his anthropology. In his letter to Hertz, Kant disclosed that he did not intend his anthropology to be a speculative exercise but rather one that is practical:

I intend to use it (Lectures on Anthropology) to disclose the sources of all the [practical] science of morality, of skill, of human intercourse, of the way to educate and govern human beings, and thus of everything that pertains to the practical⁵.

² Cf. R.B. Loudon, *The Second Part of Morals*, in: *Essays on Kant's Anthropology*, eds. B. Jacobs, P. Kain, Cambridge: Cambridge University Press 2003, p. 63.

³ W. Stack, *Historical Notes and Interpretative Questions about Kant's Lectures on Anthropology*, in: *Essays on Kant's Anthropology*, p. 25.

⁴ Ibid, p. 24.

⁵ I. Kant, *Correspondence*, ed. and trans. A. Zweig, Cambridge: Cambridge University Press 1999, p. 141.

Allen Wood⁶ offers a somewhat broad and exhaustive account of what makes the designation – ‘pragmatic’ appropriate for Kant’s anthropology.

1. *Pragmatic versus Physiological*: Kant opts for an approach to anthropology that is different from the physiological approach, which focused only on what nature makes of the human being. His pragmatic approach focuses rather on what the human being as a free agent makes, or can make of himself.
2. *Pragmatic versus Scholastic*: Pragmatic knowledge is distinguished from scholastic one in the sense that, while the latter involves knowing or being acquainted with the world, the former has to do with being part of the world. That means then that pragmatic anthropology situates the individual as part of the world and not existing outside of it; “it is supposed to involve the oriented sort of knowledge of human nature that people gain through interacting with others rather than the theoretical knowledge of a mere observer”⁶.
3. *Pragmatic as Useful*: Kant emphasizes the fact the knowledge about human nature which forms the subject matter of his pragmatic anthropology is one that is for utility. He underlines the fact that it is knowledge about human nature acquired with the aim of using it in action.
4. *Pragmatic as Prudential*: Kant aligns the pragmatic with prudence – with a knowledge that furthers our happiness, especially through the use we make of other people. It is pragmatic in that the idea is to use others to advance our own end.

Simply put, Kant’s anthropology is pragmatic because it emphasizes the practical against the speculative and theoretical. It is an anthropology that is oriented towards utility. In its object, method and aim, Kant’s anthropology is evidently pragmatic as Cohen rightly observes:

[...] its object is pragmatic insofar as it studies man in terms of his actions in the world, and thus as a freely acting being; second, its method is pragmatic in that it involves interaction rather than

⁶ A.W. Wood, *Kant and the Problem of Human Nature*, in: *Essays on Kant’s Anthropology*, p. 40-41.

observation; and third, its aim is pragmatic inasmuch as it is not only descriptive but prescriptive⁷.

The pragmatic nature of Kant's anthropology has a very deep teleological dimension. It presents man as a being whose capabilities are all geared towards propelling him to some definite ends. Such is the 'teleological directedness toward the goal of perfection'⁸ that one finds in Kant's anthropology. Wilson identifies four elements that make up this teleological directedness. The first element has to do with what nature is and what human beings have the tendency to make out of it. Nature is not chaotic; it is rather ordered and is guided by a providential plan. But nature does not compel human beings to bend to its ways: "Human beings still have free will to respond to nature's organization"⁹. This first element underlines the fact that human beings are free agents in the world and whose freedom has the tendency towards making a preference for civilization.

The second element which is directly related to the first one is that human beings are imbued with natural predisposition that they tend to develop in a purposive way. Kant does not therefore understand human beings as finished products. What nature offers human beings is only the capacity for a purposive development. Kant therefore prefers to understand human beings as *rational* animals that have the capability to perfect themselves.

[...] he [human being] is capable of perfecting himself according to ends that he himself adopts.

By means of this the human being, as an animal endowed with the capacity of reason, can make out of himself a rational animal¹⁰.

The third element of the teleological dimension of Kant's anthropology is the fact that the possibility of the full realization of the potentials

⁷ A.A. Cohen, *Kant's answer to the question 'what is man?' and its implications for anthropology*, "Studies in History and Philosophy of Science" 39 (2008), p. 506-514.

⁸ H.L. Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*, Albany: State University of New York Press 2006, p. 36.

⁹ Ibid., p. 38.

¹⁰ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, ed. and trans. R.B. Louden, Cambridge: Cambridge University Press 2006, p. 226.

of reason is not within the reach of the individual but is only attained by humanity at large. The plan of nature, which is the development of the entire predisposition in human beings in a purposive way, can never be achieved fully in the individual alone but only in the species.

Reason cannot achieve its fullest expression in any one individual; rather, the individual is always a member of society, and the society is always a step toward perfection, but never perfection itself. Therefore, no individual could possibly reach its own perfection¹¹.

The fourth element is the tension that exists between the unsociable nature of human beings and their tendency towards sociability. This is referred to as Kant's doctrine of unsociable-sociability. The human specie shows the tendency of needing to be sociable while at the same time preserving the tendency towards unsociability. Kant describes this tension in these words:

[...] the characteristic of the human species is this: that nature has planted in it the seed of discord, and has willed that its own reason bring concord out of this, or at least the constant approximation to it. It is true that in the idea, concord is the end, but in actuality the former (discord) is the means, in nature's plan, of a supreme and to us inscrutable wisdom: to bring about the perfection of the human being through progressive culture [...]¹².

That seed of discord which nature planted in human specie is responsible for man's tendency towards evil, the tendency towards unsociability. What is clear from our discussion so far is that as far as Kant is concerned, man's realization of perfection must be understood as interplay between what nature endows him and what he actively makes of these natural endowments himself.

¹¹ H.L. Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology*, p. 40.

¹² I. Kant, *Anthropology*, p. 226.

2. THE NATURAL PREDISPOSITIONS

In Kant's anthropology, the predispositions can be viewed as the endowments that nature placed at the disposition of man; endowments that sets the stage for the realization of man's teleological directedness. The predispositions can be classified under two broad divisions: the predisposition to animality, which the human being shares with other animals; and the predisposition to humanity which is unique to man. This predisposition to humanity is further classified under technical, prudential (pragmatic) and moral predispositions. However, all the four predispositions share an intimate link as given that the actualization of the end of each presupposes the actualization of the ends of the preceding predisposition.

2.1. THE PREDISPOSITION TO ANIMALITY

Kant's discussion of the predisposition to animality featured prominently in the *Religion Within the Limits of Reason* more than it does in his anthropology. In the *Anthropology* however, there is abundant implicit references to this predisposition. The natural ends for the predisposition to animality include: self-preservation, propagation of species through sexual drives, community with other human beings, i.e. social drive. These are the very things human beings share in common with other animals. At the level of animality, Kant identifies two dominant natural inclinations in human beings – that of sex and freedom.

It is not difficult to understand that human beings share the inclination to sex with other animals. However, that of freedom needs clarification. The kind of freedom being referred to here is not freedom considered from the perspective of willful adherence to moral law; it is rather 'the inclination to sensuous outer freedom'¹³ which is different from the inner freedom of the moral disposition. This sensuous freedom is freedom from rule of others. It has to do with the tendency to reject

¹³ H.L. Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology*, p. 63.

all forms of external constraint and external determinations as well as the freedom to be the source of one's own decisions.

The ends of the predisposition to animality - self-preservation, preservation of the species, interaction with members of the specie – are all given by nature but man needs discipline as necessary means to accomplish these ends. This is the difference that exists between man and animals even within the context of their shared animality. For human beings therefore, discipline is the means towards the realization of the ends of their predisposition to animality. Discipline 'changes animal nature into human nature'¹⁴ by putting in check the tendency in human beings to go against rules of sociability put in place for the assurance of self-preservation, social well-being, and preservation of the species. Thus, the ends of the predispositions to animality are such that they are put in check by the demands made on the individual by civil society. Kant gives an example with the fact that a young man must first learn a skill and acquire means for sustenance before he can maintain his family in a civil society. As a natural being, the young man has all the sexual drives and is naturally able to fulfill the end of propagation of species. However, he will not be able to contribute to the preservation of the species without having as well the means to cater for his basic needs.

2.2. THE TECHNICAL PREDISPOSITION

This is the predisposition for skills. Different from other lower animals, human beings possess skill that arises from their rationality which enables them to pursue ends they set for themselves. Unlike animals, man has the technical ability to manipulate and produce things, and thus to secure his subsistence by cultivating nature. Kant understands this human ability as corresponding to a natural imperative to make provisions for his survival. However, skillfulness is not survival specific. It is not just the ability to manipulate things physically. Being the development of one's natural talents, skill belongs to the natural perfection of the human

¹⁴ Ibid.

being in contrast with his moral perfection. It is from the development of the abilities which is essential to skill that science and art arise.

The end of the technical predisposition is culture. Culture goes beyond particular skills. It is a determination of human nature and individuals participate in culture as members of human species. Like the ends of all the natural predispositions, Kant argues that the end of the technical predisposition is not what individuals alone can achieve:

The drive to acquire science, as a form of culture that ennobles humanity, has altogether no proportion to the life span of the species. The scholar, when he has advanced in culture to the point where he himself can broaden the field, is called away by death, and his place is taken by the mere beginner who, shortly before the end of his life, after he too has just taken one step forward, in turn relinquishes his place to another¹⁵.

The transient nature of human life is such that no individual ever actualizes the technical predisposition perfectly. Therefore the full development of culture of science and arts result, not from the effort of a single individual but rather the accumulation of inputs of several actors through so many years.

2.3. THE PRAGMATIC PREDISPOSITION

Kant describes the pragmatic predisposition as the human beings tendency “to become civilized through culture, particularly through the cultivation of social qualities, and the natural tendency of his species in social relations to come out of the crudity of mere personal force and to become a well-mannered being destined for concord”¹⁶. Whereas predispositions to animality and technicality depend on discipline and skills respectively, development of the pragmatic predisposition depends on the social civilization of human beings. The pragmatic predisposition prepares human beings for the capacity to become civilized through the cultivation and refinement of social qualities like eloquence and polite-

¹⁵ I. Kant, *Anthropology*, p. 231.

¹⁶ Ibid.

ness. It is a predisposition that enables human beings to overcome the natural tendency of employing the use of brute force for the attainment of their ends.

The nature of the technical predisposition is such that the attainment of its ends creates some imbalance as some tend to be more skillful than others. The natural consequence of culture and skill among human being is a situation of inequality and competition. What follows this competition is the rising of antagonism which in turn leads to loss of harmony. But then, Kant argues that since human beings long for peace and harmony, they learn to be civilized in their relationship with one another. In a sense therefore, civilization becomes a child of necessity of the disharmony and antagonism that naturally arises from the imbalance created by the predisposition to technicality. Thus, 'culture, and its consequence of rivalry and antagonism, is the spur to the development of the pragmatic predisposition, and civilization is the species' end in this predisposition'¹⁷.

As the end of the pragmatic predisposition, civilization aims at developing socializing tendencies in human beings for the purpose of attainment of happiness. The means towards the realization of this end is prudence which refers to the ability to use other human beings for the purpose of attainment of our own happiness. The use of others referred to here should not be misunderstood as act of taking undue advantage of others or exploiting them selfishly. For Kant, there is nothing immoral about prudence as the means to the realization of the goal of the pragmatic predisposition. Within the social context of human interactions and dealings, our quest for happiness often runs into conflict with the interest of others. We therefore need to know how to use others in a way that makes it possible for us to realize our happiness. To underline that the use implied here is not an ill-intentioned one, Kant makes it clear that the prudent person's use of others is quite different from that of a cunning person: "The cunning person uses others without their consent or informed consent, while the prudent person knows how to gain the cooperation of others in her endeavours"¹⁸. This cooperation with others

¹⁷ H.L. Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology*, p. 77.

¹⁸ *Ibid.*, p. 80.

is of utmost importance for individuals to achieve their well being and happiness. However, Kant argues that no matter how much he may try, the individual is not able to realize this happiness fully since there is no way it can be guaranteed that we can get all the cooperation we need from others to assure our own well being. By becoming civilized, the entire human specie therefore would have the potentiality of realizing what does not lie within the power of a single individual to achieve.

2.4. THE MORAL PREDISPOSITION

Of all the natural predispositions, Kant considers the predisposition to morality as the highest. It is all about the development of a good character achieved through education. Indeed for Kant, the ultimate aim of education is the development of a good character. The basic question to be clarified here is whether human beings have innate capacity for good or evil or whether they are susceptible to both by virtue of their education. Kant strongly affirms the tendency to continual progress of the human specie. This cannot be consistent with having an ambivalent human nature; ambivalence in this sense would imply that nature intends human being to develop both evil and good equally. Moreover, we need to differentiate between tendency and predisposition in order to understand what exactly Kant ascribes to human nature. The two terms – tendency and predisposition - do not have the same meaning. Human beings have a tendency to evil in their sensible character whereas the predispositions are towards the good. While human beings cannot necessarily exist without the predispositions, evil is a contingent tendency that can be done away with.

For Kant, the natural end of the predisposition to morality is the development of a good character, which must be drawn out of the human being by education. While it belongs to nature to supply the natural talents, temperament and dispositions, it is the duty of human beings to develop them through education and the highest point in education is the acquisition of wisdom. Wisdom bears affinity to prudence, even though it is not the same as prudence, in the sense that it concerns the way in which one makes use of the other predispositions for the sake of

life. While prudence relates the individual to the society, wisdom relates the individual to the whole destiny of the human specie. Wisdom knows the limits of the ends of the other predispositions as well as the purposes they serve. Above all, wisdom consists in the knowledge that it is in the specie and not in the individual that the full actualization of the natural predispositions is achieved.

We see from the foregoing that for each of the four predispositions, there is a particular end to be achieved as well as the corresponding means towards achieving that end: preservation and propagation are the ends of the predisposition to animality and discipline is the means to the realization of these ends; the end of the technical predisposition is culture and this is achieved through the development of skills; happiness is the purpose or goal of the pragmatic predisposition and this is accomplished by virtue of the development of prudence and civilization; the moral predisposition aims at the development of character and does so through the acquisition of wisdom.

3. IMPLICATIONS OF KANT'S UNDERSTANDING OF HUMAN NATURE FOR THE QUESTION OF PERFECTIBILITY OF HUMAN NATURE

From the discussion so far, it is clear that Kant advocated for a very practical and utility-based understanding of human nature. Such is the pragmatism inherent in his anthropology. Kant believes that nature offers human beings the basis and the capability to set ends for themselves and employ the means necessary to achieve those ends. This presupposes that man is not a finished product but rather a being open to self-improvement. Even though there is a natural tendency in human beings for evil, Kant argues that nature at the same time imbues them with the predisposition for the good. In his intelligible character, man feels in himself the innate duty to aspire towards self-improvement. In the *Metaphysics of Morals*, Kant makes reference to this innate predisposition towards the good and shows how it inspires man's inclination towards self-

-improvement. In that work, Kant argues that the quest for perfection is a duty and not an option. Man has the 'duty to raise himself from the crude state of his nature, from his animality, more and more toward humanity, by which he alone is capable of setting himself ends'¹⁹. The tendency towards evil or lawlessness is something that arises from that crude state of man's nature from which he has the duty to raise himself in his march towards humanity. It is this march towards humanity and the practical ways human beings go about it that formed the focus of Kant's pragmatic anthropology as we have seen in our discussion so far. From the predisposition to animality, through those of technicality and pragmatism to the predisposition to morality, Kant's interest was to show the practical ways that the capabilities of human beings can be cultivated so that the human specie can reach its highest goal which is civilization and moralization of humanity itself.

It is obvious that education has tremendous value in Kant's pragmatic anthropology. In contrast with animals, 'human being can only attain their destiny through education, which is the development of the predispositions'²⁰. For Kant, education aims at the full development of all the natural predispositions of human beings. The four ends of education - discipline, culture, prudence and moral training – therefore correspond to the means of actualization of the four natural predisposition to animality, technicality, pragmatic and morality respectively. By virtue of discipline, man's tendency to act without rules, which is the hallmark of his predisposition to animality, is put in check. Culture ensures the development and passing on of skills which forms the focus of the technical predisposition. Prudence ensures proper and maximum use of others for our own ends, i.e. for the attainment of happiness. Wisdom facilitates moral training and the development of moral character for the formation of good will, which, for Kant constitutes the final end of education. Consistent with the pragmatism of his anthropology, development of moral character does not merely stop at acting on moral principles. The

¹⁹ I. Kant, *The Metaphysics of Morals*, trans. M. Gregor, Cambridge: University Press 1991, p. 191.

²⁰ H.L. Wilson, *Kant's Pragmatic Anthropology*, p. 87.

ultimate aim is to make individuals 'useful to society and useful to the furtherance of human destiny'²¹.

From what we have seen in our discussion of Kant's teleological understanding of human nature and the natural predispositions, the emphasis is not so much on the individual but rather on the human specie at large. In Kant's anthropology, the perfection of the individual is only realized in the perfection of the human specie as a whole. Indeed for Kant, perfection of the individual in isolation is not even realizable as the individual cannot attain his ends outside of the specie of humanity. Kant states this fact clearly when he summarizes his discussion of the relation between the individual and the human society at large. He referred the human society as:

[...] a specie of rational beings that strives among obstacles to rise out of evil in constant progress toward the good [...] one cannot expect to reach the goal by the free agreement of individuals, but only by a progressive organization of citizens of the earth into and toward the species as a system that is cosmopolitically united²².

The emphasis Kant places on the larger humanity than on the individual has enormous implication for his understanding of man's perfectibility. By perfectibility, we understand the desires for and tendency towards self-improvement. In their very nature, human beings possess inexhaustible capacity for amelioration and improvement of their being. The idea of Perfectibility underlines man's capability to depart from the state of nature and march towards self-development empowered by reason. This capability constitutes the chief characteristic that distinguishes man from other animals as it draws him out of his original condition, and is responsible for his extraordinary adaptability. Perfectibility does not necessarily imply perfection. For man to 'perfect himself' is not necessarily for him to become perfect, but rather for his physical and mental capacities to be remolded, time and time again, to fit his environment and to make him better disposed towards the realization of his goals. Perfectibility implies an openness to improvement and to amelioration.

²¹ Ibid.

²² I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, p. 238.

There is no doubt that Kant's pragmatic anthropology, its teleological nature and the practical implications of the natural predispositions developed by Kant naturally provide a solid justification to arguments for the perfectibility of man especially from the perspective of scientific progress and advancement. At this point, we come back again to Gunderson's article which we already made reference to in the introduction. Even though Gunderson was considering the justifiability of genetic engineering from the perspective of Kant's moral philosophy, it is obvious that Kant's pragmatic anthropology more than his moral philosophy easily provides the justification Gunderson was arguing for. In the said article, Gunderson argues that:

Kant was concerned with moving toward humanity through education and the cultivation of understanding and morally beneficial character traits. Although Kant could not have imagined genetic engineering, I argue that insofar as genetic engineering can supplement these efforts we have a Kantian reason for pursuing it²³.

Two salient points are easily discernible in the above citation: Kant did not directly engage himself with the question of genetic engineering; as a matter of fact, Kant could not even have been aware of such thing as Gunderson rightly noted. Yet, his views which, from all indications, favour the perfectibility of the human species, provide valid reasons for genetic engineering. If we understand genetic engineering as one of the contributions of science towards improvement and amelioration of the human specie which aims at the enhancement of 'talents and capacities that enable one to pursue morally justifiable goals'²⁴, there is not doubt that it would find enormous support in Kant's pragmatic anthropology, after all, the latter emphasizes the cultivation of human beings and the full realization of their potentials and their natural predispositions in the specie, not in the individual. Perhaps another way of making this point clearer is to consider whether Kant's pragmatic anthropology could be said to support or oppose the two major arguments against genetic engineering which Gunderson discussed in his article.

²³ M. Gunderson, *Seeking Perfection*, p. 87-102.

²⁴ Ibid.

The first argument is about the claim that genetic engineering exploits the individual in preference for the larger society; that it 'treats those who are subject to it as merely a means to another's end – the goals of the parents or the state'²⁵. In his pragmatic anthropology, Kant argues that perfection is fully realizable only in the specie and not in the individual; 'that although each man must do what he can to perfect himself, this is only as a means to the perfection of mankind'²⁶. From such Kantian perspective therefore, genetic engineering remains acceptable as it aims at improving the human specie. Kant did not advocate for the treatment of individuals as merely means. His pragmatic anthropology respects the right and autonomy of the individual. On this issue, we recall Kant's clarification of the right meaning of prudence – the use of the other to realize our own ends. Kant says that such use of the other necessarily presuppose the consent of the one being used; it has to be an informed use differentiated from an exploitative and cunning one.

The second argument is that genetic engineering has the tendency of dividing humanity between those with richer and more improved genes and the Naturals who do not have such improved genes. For Gunderson, this does not pose any problem when considered from the perspective of Kant's moral philosophy, which, according to him, is built on egalitarianism: that 'Kant, after all, holds that all humans have dignity and are therefore equal in having worth beyond price.'²⁷ While we do not intend to go into analysis of the justifiability of the claim for egalitarianism in Kant's moral philosophy, our interest is to find out whether such claim can also be made of his pragmatic anthropology. One may ask: "Is Kant's pragmatic anthropology built on egalitarianism considering Kant's demeaning views about women and remarks about the qualities of peoples of different races? Frierson rightly observed that 'some of the most well-known and most embarrassing parts of Kant's anthropology are his reflections on women and various races'²⁸. Take for instance Kant's

²⁵ Ibid.

²⁶ J. Passmore, *The Perfectibility of Man*, New York: Charles Scribner's Sons 1970, p. 217.

²⁷ M. Gunderson, *Seeking Perfection*, p. 87-102.

²⁸ P.E. Frierson, *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, p. 34.

view that ‘the woman should dominate and the man should govern’²⁹. Could such view not be held as an indication of lack of commitment to egalitarianism on the part of Kant? Addressing this question, Wood offers this clarification in defense of Kant:

Kant does not doubt that there is a single nature common to human beings. Nor does he have any doubt that the investigation of this nature is the proper object of the branch of human knowledge he calls “anthropology”. Kant argues against doing what he calls a merely “local anthropology” studying only the behaviour or characteristics of human beings as they are found in a particular time and place³⁰.

Kant’s interest was to project an understanding of man that is utility based and not merely to judge the innate qualities for the purpose of stratification of gender or race. His comments on gender and racial differences should not therefore be treated in isolation. Within the context of the pragmatic anthropology he advanced, the right meaning of those comments must be found in his overall interest in seeking an understanding of the other with the view to maximize one’s opportunity to realize one’s goal. Besides, we recall again that such individual aspiration for realization of the ends of the natural predispositions comes to its fullest attainment, not in the individual but in the human specie at large. In arguing for the human specie as the point of full realization of the natural predisposition, Kant makes no distinction between gender or between races. The general slant of his pragmatic anthropology therefore is belief in the perfectibility of the human specie universally and from every indication, genetic engineering and indeed other scientific endeavour aimed at amelioration and improvement of the human specie would find in such anthropological thoughts a fertile and supportive ground.

²⁹ I. Kant, *Anthropology*, p. 211.

³⁰ A.W. Wood, *Kant and the Problem of Human Nature*, p. 39.

CONCLUSION

Kant offers us a clear indication that his anthropology is built on faith in the perfectibility of man as a goal-directed being. According to him:

The sum total of pragmatic anthropology, in respect to the vocation of the human being and the characteristic of his formation, is the following: the human being is destined by his reason to live in a society with human beings and in it to *cultivate* himself, to *civilize* himself, and to *moralize* himself by means of the arts and sciences³¹.

It can rightly be said that in his pragmatic anthropology, Kant proposed an understanding of human nature that is very accommodative of progress and improvement. In this understanding, human beings have the natural predisposition to cultivate and develop themselves as their 'natural vocation consists in continual progress towards the better'³². Kant's pragmatic anthropology, considering this progress-inclined understanding of human nature, provides strong support for the perfectibility of human nature and consequently, could be said to favour whatever would promote the improvement of the human specie, not excluding of course genetic engineering.

BIBLIOGRAPHY

Cohen Alix A., Kant's answer to the question 'what is man?' and its implications for anthropology, "Studies in History and Philosophy of Science" 39 (2008), p. 506-514.

Frierson Patrick R., *Freedom and Anthropology in Kant's Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.

Gunderson Martin, Seeking Perfection: A Kantian Look at Genetic Engineering, "Theoretical Medicine and Bioethics" 28 (2007), p. 87-102.

³¹ I. Kant, *Anthropology*, p. 231.

³² *Ibid.*, p. 230.

- Jacobs Brian, Patrick Kain (eds.), *Essays on Kant's Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- Kant Immanuel, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, ed. and trans. R.B. Louden, Cambridge: Cambridge University Press 2006.
- Kant Immanuel, *Correspondence*, ed. and trans. A. Zweig, Cambridge: Cambridge University Press 1999.
- Kant Immanuel, *The Metaphysics of Morals*, transl. M. Gregor, Cambridge: University Press 1991.
- Passmore John, *The Perfectibility of Man*, New York: Charles Scribner's Sons 1970.
- Wilson Holly L., *Kant's Pragmatic Anthropology: Its Origin, Meaning and Critical Significance*, Albany: State University of New York Press 2006.

STRESZCZENIE

Poszukiwanie sposobów podnoszenia jakości ludzkiego życia i pytanie o to, co konstytuuje zakres i granice, w których obrębie nauka może ułatwiać doskonalenie ludzkiej natury, wciąż prowokują liczne intelektualne dyskusje i kontrowersje. Doskonalenie to zakłada i pociąga za sobą otwartość na poprawianie i ulepszanie samego siebie, czyli samodoskonalenie. Artykuł nie rości pretensji do wyczerpujących analiz przebiegu dyskusji nad doskonaleniem natury ludzkiej. Naszym celem jest raczej poszukiwanie i analiza podstaw usprawiedliwienia i potwierdzenia takiego poszukiwania sposobu doskonalenia ludzkiej natury wyłącznie z perspektywy Kanta, a w szczególności jego antropologii. Optując za podejściem, które jest raczej pragmatyczne, Kant rozwinął antropologię, która kładzie nacisk na praktyczny i teleologiczny wymiar ludzkiej egzystencji i która oferuje bogate implikacje w kwestii doskonalenia natury ludzkiej.

Słowa kluczowe: pragmatyczny, samodoskonalenie, antropologia, teologia, predyspozycja

**THE USE OF SPARE EMBRYOS
FOR MEDICAL RESEARCH:
A PHENOMENOLOGICAL APPROACH**

The use of spare embryos for medical research is a topic that raises the question: “when does one become a human being?”. The answer to it is meant to help answering another question of whether the human embryo has the same moral status as children or adults. While the answers to these questions presuppose in turn a prior definition of the human being, the issue of the essence of the human being is no less controversial. Nonetheless, however problematic the issue may be, it is how we understand the moral status of the human embryo that determines the stand we usually take with regard to the ethics of the use of embryos for research. This paper aims to deal with the three approaches to the issue which I consider to be currently the main ones: ontological, biological and relational. After showing the weaknesses of these attitudes, I will suggest a phenomenological approach which I believe to be apt to deal with the complexity of the question of using the spare embryos for medical research.

By ontological approach is meant the definition of the moral status of the embryo based on a description of human nature. For proponents of this account, human nature lies in the essence of the human being. It is present in each and every human being independently of biological

development, culture and the relationships that influence their lives. It is an attitude that could be termed essentialist. Thus the Magisterium (the teaching office) of the Catholic Church, which I take in this paper as a representative of this approach, maintains that whatever the stage of its development, an embryo has a right to the same respect as a child already born and any human person (Congregation for the Doctrine of the Faith 1987, 18)¹. Consequently, for the Magisterium it is morally illicit to use spare embryos for research as long as it involves their destruction (Congregation 1987, 19). According to this understanding, human beings are made in the image of God, for they have spiritual souls created by him, which they receive at conception. So, we are human beings from conception and, therefore, embryos must be respected in the same way as adult human persons. “Thus the fruit of human generation, from the first moment of its existence, that is to say from the moment the zygote has formed, demands the unconditional respect that is morally due to the human being in his bodily and spiritual totality. The human being is to be respected and treated as person from the moment of conception; and therefore from that same moment his rights as a person must be recognized, among which in the first place is the inviolable right of every innocent human being to life” (Congregation 1987, 14-15).

This position is based on concepts that are problematic. One of them is that of the beginning. For the Magisterium, it is at the fusion of a sperm with an egg that human life *begins* (Congregation 1987, 14). But the ovum is already alive before conception and it undergoes a process of development without which conception would be impossible. The sperm is also alive before fertilization. It is therefore better to regard life as a continuum than as a beginning (Harris 1992, 32).

But essentialists insist on the importance of the beginning by arguing that a new individual begins from the moment of conception. Once fertilization has taken place, a genetically new human living individual cell is formed that has the proximate potential to become a mature human person with the same genetic constitution. As has been shown by Harris, however, there is no need to “sacralize” the moment of fertilization. “A number of things may begin at conception. Fertilisation

¹ In what follows, the reference will simply be Congregation.

can result in the development not of an embryo but of a tumour, called a hydatidiform mole, which can threaten the mother's life" (Harris 1992, 32). Fertilisation is not necessarily the beginning of a human being.

True, the Magisterium does not deny that one becomes a human being gradually, but it maintains that this graduality is not incompatible with the idea that from fertilization, by virtue of immediate rational ensoulment, we ontologically have the presence of a fully fledged human being. "From the moment of conception, the life of every human being is to be respected in an absolute way because man is the only creature on earth that God has wished for himself and the spiritual soul of each man is immediately created by God" (Congregation 1987, 11). This argument of God's immediate animation seems to me very questionable. To begin with, at conception, it is not determined whether one or more human individuals are formed from a single egg. The zygote can give rise subsequently to two individual daughter cells that may develop separately and be born as identical twins. If "from the moment of conception" is meant the penetration of the sperm in the ovum, it is difficult to see how the idea of immediate creation of a spiritual soul can apply to twins, since, being spiritual, the soul cannot be divided. In addition: how about the embryos *in vitro* that are created for the sole purpose of research? Does God create also souls for them? Souls for the embryos that will be objects of scientific manipulation?

As far as I can tell, the essentialist account has the merit of seeking to establish an objective criterion for moral evaluation of our relation to embryos. However, this attitude leads to considerations that are counter-intuitive and unrealistic: for example, to say that the cell produced when the nuclei of the two gametes have fused has a right to the same respect as a child already born or an adult person. In this way, the human being is reduced to some features that we have in common with the embryo, such as the genetic heritage and the spiritual soul.

As to what I call a biological approach, it is the stage of the development of the embryo that determines its moral status. Mary Warnock, for instance, argues that the human embryo begins to matter morally after 14 days (Harris 1989, 89) and John Harris goes much further by maintaining that "the moral status of the embryo and indeed of any individual is determined by its possession of those features which make

normal adult human individuals morally more important than sheep or goats” (Harris 1992, 48). Therefore, for him a spare embryo does not have a moral status superior to that of animals. It is different from animals only by belonging to the human species and by its potentiality to develop into human adults. Consequently, for Harris, it is morally licit to use spare embryos for medical research. To do otherwise would be wicked, for it would be refusing to search for the means of saving millions of people in distress. To defend this position, Harris uses the argument of the early embryonic loss in human pregnancy. To have a child by a normal sexual act, he says, one has to accept sacrificing from one to three embryos in early miscarriage or failure to implant, and it is not considered immoral to have a child at this cost. It is therefore legitimate to save the lives of many people at similar cost (Harris 1992, 46).

I argue that the biological approach is not sufficient for the definition of the moral status of the human embryo. Biology can only provide descriptions of phenomena that are normative in the knowledge domain but not in the domain of conduct. Another objection that can be made to Harris is to say that even if an embryo is not a human person, it has at least the potentiality of becoming one if all conditions are fulfilled. In relation to this, Harris argues that the moral status of the human embryo should be determined not according to what it might become but according to what it is. According to him, the fact that an entity can undergo changes that make it considerably different does not constitute a reason to treat it as if it has already undergone these changes. We are all potentially dead, but this is no reason to treat us as if we are already dead (Harris 1992, 34). Another way of refuting the potentiality argument is to say that an ovum and a sperm taken together, but not yet united, have the same potentiality as the fertilized egg. Therefore, to give a moral status to an embryo by virtue of its potentiality would be to attempt to give a moral value to human gametes, which we do not usually do. On the whole, Harris has a vision that is realistic and full of common sense. Obviously, spare embryos do not deserve the same respect as children in the crèche. However, by defining the moral status of the embryo in terms of self-awareness (Harris 1985, 18-19), Harris seems to reduce the human embryo to the biological dimension. I believe the value of the human embryo goes beyond its physical constitution and development.

Proponents of the relational approach argue that the human being is constituted by exchange of words and relations with other people (Thévoz 1990, 52). Consequently, the moral status of the human embryo is founded on the relation between parents and the embryo. Its value relies on the project of the parents. Having lost this parental project that had brought them into existence, spare embryos are relationally and humanly dead and therefore they can legitimately be used for medical research. However, given the potentiality of the embryo to become a fully fledged human being, one cannot claim that an embryo is simply a collection of cells. It is a precious being that should be respected. The first respect due to it and which precedes its existence is to undertake fertilization only with the intention and goal of allowing it to develop and grow in the family. It is therefore morally illicit to create embryos for the sole purpose of research (Thévoz 1990, 252).

The relational attitude is not without weaknesses. How is a parental project different from other human projects? Thévoz accepts the use of spare embryos for research but he opposes the creation of embryos for the sole purpose of medical research, for he believes it is a violation of human dignity. If a parental project can legitimate the destruction of the spare embryo, why could not a medical research project? Besides, the relational approach seems to open the door for moral relativism. If we do not have to consider what the embryo is in itself and if only parental choice can legitimate its destruction, what can hinder the same parental project from legitimating infanticide? It is for this reason that the Magisterium of the Church maintains that the moral status of the human embryo must not depend only on the sincerity of intention or on the appraisal of motives, but on objective criteria, drawn from the very nature of the human person. Therefore, even if it does not exhaust in itself all the values of the person, the physical life by which the embryo commences its venture in the world constitutes for it, nonetheless, in a certain way, the “fundamental value of life, precisely because upon this physical life all the other values of the person are based and developed” (Congregation 1987, 10). Otherwise, if it is the parental project that determines the meaning and intelligibility of the embryo, the latter seems to be reduced to a cultural construct.

In my opinion, these three attitudes I have presented share the same weakness of defining the moral status of the embryo by only one element. From the phenomenological point of view, the foregoing approaches overlook the ambiguity of the phenomenon, that is, the capacity of any data or situation to appear in a different way. Whatever is given to a perceiving subject is given in limited aspects and in perspective (Merleau-Ponty 1962, 429). A phenomenon can always appear otherwise, it is never circumscribed. Thus for Merleau-Ponty, to perceive is to perceive on the horizon. He takes up the idea of Gestalt psychology according to which sensations are always linked to one another and not atomized. Every perception of something implies the positioning of that thing in a larger environment. What is primary in the perception is the environment, the totality of the phenomenal field in which emerges the explicit content of perception. This idea made Merleau-Ponty oppose the idealistic attitude, for which to perceive is to constitute something by conscience. For him, an object gets its perceptuality both from itself and the environment. From the point of view of Merleau-Ponty's phenomenology, one can speak of the *flesh* of the embryo. He introduced the concept of the flesh to formulate the experience of the world that precedes any thought on the world. The flesh is the common background of meaning and the world (Merleau-Ponty 1968, 264). It makes me perceive the meaning of the world, to which I also give meaning by perceiving it. The subject and the world make a system. One has meaning only in relation to the other (Merleau-Ponty 1962, 248). With regard to the moral status of the embryo, by Merleau-Ponty's concept of the flesh both essentialist and idealist attitudes are superseded. This concept makes us aware that reality and value make one thing and that it is precisely there that the enigma of the human embryo lies.

The phenomenological attitude I am proposing would refuse to define the moral status of the embryo by one element. It is an approach that makes us evaluate our moral relation to spare embryos by considering many possible aspects of human existence. Research on embryos does not simply fulfil a certain function, such as to improve the quality of human life. It is also symbolic and it has a meaning that calls for a hermeneutic perspective. It can involve the change of the perception a society has of itself. To borrow a linguistic distinction, the practice of

such a research has both a denotation and a connotation. The connotation is another cultural horizon that the practice can bring about. The phenomenological attitude could enable us to approach the issue of the moral status of spare embryos in non-reductionist manner.

REFERENCES

- Congregation for the Doctrine of the Faith, *On Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation*, Nairobi: St Paul Communications, Daughters of St Paul 1987.
- Harris John, *The Value of Life*, London: Routledge 1985.
- Harris John, *Should we experiment on embryos?*, in: Robert Lee and Derek Morgan, *Birthrights: Law and Ethics at the Beginning of Life*, London: Routledge 1989.
- Harris John, *Wonderwoman and Superman*, Oxford: Oxford University Press 1992.
- Merleau-Ponty Maurice, *The Visible and the Invisible*, Evanston: Northwestern University Press 1968.
- Merleau-Ponty Maurice, *Phenomenology of Perception*, London: Routledge 1962.
- Thévoz Jean-Marie, *Entre nos mains l'embryon*, Genève: Editions Labor et Fides 1990.

STRESZCZENIE

Wykorzystywanie nadliczbowych zarodków w badaniach medycznych pozostaje kontrowersyjną kwestią, ponieważ dotyczy wieloletniej już dyskusji nad statusem moralnym ludzkiego zarodka. Temat ten rodzi pytanie, czy zarodek wymaga takiego samego traktowania jak w pełni ukształtowany człowiek, czy też z racji różnic pomiędzy zarodkiem a

pełniej ukształtowanymi przedstawicielami gatunku (dzieci, dorośli) powinien być odmiennie moralnie traktowany. Po zaprezentowaniu trzech redukcjonistycznych podejść do tej problematyki: ontologicznego, biologicznego i relacyjnego, przedstawiono argumenty, wedle których to podejście fenomenologiczne pozwoli nam uporać się z całą złożonością kwestii dotyczącej wykorzystywania nadliczbowych zarodków w badaniach medycznych.

Słowa kluczowe: ontologia, relacja, fenomenologia, redukcjonizm

TERRORYZM W MYŚLI MICHAELA WALZERA

Współcześnie znany nam terroryzm rozkwitł w XIX wieku, ale jako metoda walki politycznej występował już w starożytności. Wielcy filozofowie przez wieki usprawiedliwiali zamachy, które obalały krwawych tyranów. Ofiarami zamachów terrorystycznych byli m.in.: Filip II Macedoński (ojciec Aleksandra), Juliusz Cezar, król Francji Henryk IV, car Rosji Aleksander III, arcyksiążę Ferdynand Habsburg czy prezydent USA John Kennedy. Celem ataków terrorystów byli politycy, ośrodki władzy, sztaby wojskowe. Najważniejszymi jednak wydarzeniami, mającymi kluczowe znaczenie w napędzaniu rodzącego się terroryzmu współczesnego, były: rewolucja francuska, podczas której wzburzony lud za pomocą terroru zmieniał panujący ustrój, oraz zamach na życie arcyksięcia Franciszka Ferdynanda, będący bezpośrednią przyczyną wybuchu I wojny światowej. Przed tymi wydarzeniami zamachy terrorystyczne były tylko pojedynczymi atakami, których nie kojarzono z terroryzmem.

Dziś terroryzm stał się problemem międzynarodowym. Wielu naukowców, analityków i specjalistów uznało to zjawisko za największe zagrożenie XXI wieku, głównie za sprawą mediów, ponieważ dzięki nim obraz zamachów przeprowadzonych przez bojowników mógł dotrzeć do ludzi na całym świecie. Można przyjąć, że ostatnia dekada bez wątpienia upłynęła pod znakiem ogólnoświatowej wojny z terroryzmem, wypowiedzianej przez prezydenta Stanów Zjednoczonych George'a W. Bu-

sha (kontynuowanej przez Baracka Obamę), mającej miejsce w wielu państwach na świecie, m.in. na terenie Stanów Zjednoczonych, Wielkiej Brytanii, Hiszpanii, Iraku, Afganistanu, Pakistanu oraz na Bliskim Wschodzie – zwłaszcza w Izraelu.

Przyjrzyjmy się początkom terroryzmu i jego korzeniom, a w pierwszej kolejności temu, co oznacza słowo „terroryzm”.

1. ETYMOLOGIA SŁOWA „TERRORYZM”

Słowo „terroryzm” pochodzi od łacińskiego terminu *terror*, oznaczającego trwogę, strach, przerażenie¹. Obecnie znany nam terroryzm ma długą i bogatą historię (pierwszą organizacją mającą cechy współczesnego terroryzmu byli już starożytni sykariusze²). Pojęcie terroryzmu pojawia się po raz pierwszy w książkach historycznych dopiero po rewolucji francuskiej (1789-1799), a jego ówczesne znaczenie, o wydźwięku pozytywnym, odnosiło się do określenia rządu opartego na terrorze, wprowadzonego we Francji w XVIII wieku przez Robespierre’a, który twierdził, że w czasie wojny podstawą rządu ludowego jest cnota i terror. Robespierre podkreślał ich wzajemną zależność, gdyż według niego jedynie takie połączenie pojęć było potrzebne do skutecznego sprawowania rządów w czasie wojny³. Rewolucyjni jakobini narzucali terror francuskim obywatelom jako nową formę porządku, a tak zwani wrogowie państwa zostali poddani masowym egzekucjom.

Pierwotnie słowo „terror” oznaczało więc przemoc, jaką reżimy dyktatorskie stosowały przeciwko własnym poddanym. W XIX wieku pojęcie terroryzmu nabrało współczesnego znaczenia, gdy zaczęto je

¹ *Słownik polsko-łaciński*, według słownika H. Gengego i H. Kopii, pod red. K. Kumanieckiego, Warszawa: PWN 1988.

² Odłam żydowskich zelotów, prowadzących w I wieku pełną przemocą walkę podziemną przeciwko panowaniu rzymskiemu. J. Dumowski, S. Olszaniec, *Historia: starożytność i średniowiecze w tekstach źródłowych*, Rumia: Wydawnictwo Pedagogiczne „Operon” 2002.

³ Por. P. Jaroszyński, *Terroryzm – wojna cywilizacji*, w: *Terroryzm – dawniej i dziś*, red. P. Jaroszyński, P. Tarasiewicz, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 23-25.

stosować na określenia przemocy i gwałtu słabszych obywateli wobec silnych organów państwa, w celu wymuszenia zmian w ich polityce⁴. Zmiana, jaką przyniósł wiek XX, polega na tym, że celem i ofiarą terroru może być każdy.

W tym miejscu zadajmy sobie pytanie: czy chęć przejęcia władzy jest główną przyczyną działań terrorystycznych, czy są też inne, równie ważne powody? Zanim jednak podejmie się próbę odpowiedzi na nie, konieczne jest przytoczenie definicji terroryzmu naszego badacza, Michaela Walzera, zajmującego się tym zjawiskiem przede wszystkim z perspektywy wojny sprawiedliwej.

2. TERRORYZM I TERRORYŚCI W MYŚLI MICHAELA WALZERA

Michael Walzer zgadza się z twierdzeniem, że trudno jest podać jednoznaczną definicję terroryzmu. Jednakże poprzez swoje wieloletnie studia nad powyższym zagadnieniem stwierdza, co następuje:

Terroryzm to rozmyślne zabijanie przypadkowych, niewinnych osób, żeby szerzyć strach wśród całej ludności i wywierać nacisk na jej przywódców politycznych⁵.

Słowo „terroryzm”, według Walzera, używane jest najczęściej w odniesieniu do przemocy rewolucyjnej, a metodyczne terroryzowanie ogółu ludności jest strategią zarówno wojny konwencjonalnej, jak i partyzantkiej⁶. Strategii tej Walzer przyporządkowuje cel i metodę. Celem jest psychiczne zniszczenie narodu lub klasy oraz rozbicie solidarności spajającej te grupy, metodą zaś – losowe mordowanie niewinnych ludzi. Filozof podaje rozróżnienie na terror państwowy, powszechnie stosowany przez

⁴ Pierwotne znaczenie słowa „terroryzm” zostało zastąpione terminem „terror”. Por. *Wojny, które zmieniły świat*, t. 15: *Terroryzm od 1960*, red. M. Perfuński, Warszawa: Edipresse 2008, s. 4-6.

⁵ W. Walzer, *Spór o wojnę*, tłum. M. Zinserling, Warszawa: Muza 2006, s. 157.

⁶ Por. M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: WN PWN 2010, s. 292-294.

rzędy autorytarne i totalitarne wobec własnych narodów, aby szerzyć strach i uniemożliwić działanie opozycji politycznej, oraz terror wojenny, będący próbą zabicia tak wielkiej liczby osób cywilnych, że rząd zostaje zmuszony do kapitulacji (jako przykład podaje Hiroszimę⁷).

Wspólnym elementem wymienionych przez Walzera rodzajów terrorku jest rozmyślne zabijanie przypadkowych ludzi – niewinnych świadków – bez szczególnej przyczyny; zamach wymierzony jest na oślep, w całą grupę. Losowość tę badacz wyjaśnia jako najskuteczniejszy sposób wywołania poczucia śmiertelnego zagrożenia. Ludzie zagrożeni, niezależnie od narodowości, dla zapewnienia sobie bezpieczeństwa z pewnością zażądają od rządu negocjacji z terrorystami. Terroryzowanie zwykłych ludzi jest podstawową metodą sprawowania rządu przez tyranię, zgodnie z twierdzeniem Arystotelesa, że pierwszym i ostatecznym celem tyrana jest złamanie ducha poddanych⁸. Terroryzm jest szukaniem niewinnych ofiar, aby zastraszyć wszystkich. Celem takiego działania jest wymierzenie sprawiedliwości (subiektywnego poczucia sprawiedliwości, w mniemaniu terrorysty) za pomocą niesprawiedliwości. Zdaniem Walzera, terroryzmu nie popierają nawet sami bojownicy, uważając swoje postępowanie za usprawiedliwione. Takie stwierdzenie powinno wzbudzić w nas wątpliwość, gdyż terroryzm jest zamachem na ludzi niewinnych i dlatego tego typu działań nie da się w żaden sposób obronić⁹.

3. OBRAZ TERRORYSTÓW WEDŁUG MICHAELA WALZERA

Walzer kreśli portret terrorystów jako bezkompromisowych, realistycznych, znających swoich wrogów, żerujących na lękach ludzi niewinnych, brutalnie traktujących swe ofiary i gotowych zrobić wszystko dla

⁷ Zob. M. Walzer, *Spór o wojnę*, s. 158.

⁸ Zob. Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 6, Warszawa: WN PWN 2001, s. 164-165.

⁹ Zdaniem terrorystów, oni sami nigdy nie atakowali ludzi niewinnych, tylko zawsze niewiernych, stanowiących zagrożenie na ich islamskich ziemiach.

wywalczenia zwycięstwa¹⁰. Nie podaje on jednak „wzoru” zamachowca, gdyż terroryści kierują się różnymi motywami. Walzer przyrównuje zdeteminowanie i wściekłość bojowników do rozbestwionych morderców, których działanie jest celowe i zaplanowane.

Według filozofa, cokolwiek by mówili o swej działalności poszczególni terroryści, zamiar, który sygnalizują światu, a przede wszystkim swoim ofiarom, jest radykalny i przerażający, zgodny z polityką rzezi, usuwania, obalania i podporządkowania. Walzer stale podkreśla bezsensowność „logiki” terroryzmu, uważa bowiem, że działania podejmowane przez zamachowców są czymś przypadkowym, potwornym i poniżającym nawet dla rodzin, z których terroryści się wywodzą. Zło terroryzmu nie polega tylko na zabijaniu niewinnych ludzi, ale także na przesyceniu strachem codziennego życia, a bojownicy są tym silniejsi, im więcej biorą zakładników¹¹.

Analizując słowa Walzera, można stwierdzić, że nieodzowną częścią terroru jest uczucie strachu. Uczucie to zbadał już w starożytności Arystoteles i opisał je w *Retoryce* jako „przykrość i niepokój wywołane wyobrażeniem o grożącym nieszczęściu, które niesie zgubę lub cierpienie”¹². Arystoteles zauważył, że strachem napawają ludzi tylko takie nieszczęścia, które mają ich spotkać w niedalekiej przyszłości i nawet już same ich zapowiedzi budzą w człowieku przerażenie. Lęk zaś powodują w nas te rzeczy, które są nieuniknione, przed którymi nie ma ucieczki ani ratunku¹³. Wywoływanie przez terrorystów lęków w zakładnikach odbywa się zatem przez pogrążanie ich w coraz większym strachu, poprzez wpływ na ich wyobraźnię. Wystarczy chociażby przytoczyć przykład polskiego inżyniera geologa Piotra Stańczyka, którego w kwietniu 2009 roku zabili w Pakistanie talibowie, transmitując przez Internet jego egzekucję.

Walzer przyjmuje zasadę, że każdy akt terroru jest zły, za oczywistą. Terroryzm analizuje on w aspekcie pretekstów, jakimi posługują się zamachowcy, by osiągnąć dane cele. Studiując poszczególne dzieła Walzera, przyznaję, że sam podział owych pretekstów, jakie wymienił filozof, nie

¹⁰ Zob. M. Walzer, *Spór o wojnę*, s. 87-88.

¹¹ Tamże, s. 90.

¹² Arystoteles, *Retoryka II, 5*, tłum. H. Podbielski, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 5, Warszawa: PWN 1988, s. 160.

¹³ Tamże, s. 160-163.

do końca jest dla mnie jasny, przede wszystkim ze względu na to, że dokonał tego dwukrotnie, nie dając odbiorcy wyjaśnienia zastosowania takich rozróżnień.

4. ANALIZA PRETEKSTÓW, JAKIMI POSŁUGUJĄ SIĘ TERRORYŚCI

W pierwszego rodzaju podziale Walzer wyróżnia cztery preteksty. Pierwszym z nich jest rozczarowanie wszystkimi (w mniemaniu terrorystów) legalnymi działaniami politycznymi i militarnymi, które zostały wykorzystane do osiągnięcia danego celu. Wykorzystanie zatem wszelkich legalnych możliwości „zmusza” potencjalnego terrorystę do zamiany w realnego zamachowca. Walzer nie szczędzi takiemu postępowaniu krytyki, twierdząc, że lepiej w ogóle nic nie robić, skoro wykorzystane zostały wszystkie warianty zgodne z prawem. Jego zdaniem, polityka jest sztuką powtarzania i wcale nie jest jasne, kiedy zostały wykorzystane wszelkie możliwości, bo nawet w warunkach ucisku i wojny obywatele mają jeszcze pole do działania. Walzer, podkreślając absurd powyższego pretekstu, zaznacza, że identycznego argumentu można użyć w stosunku do urzędników państwowych, którzy twierdzą, że próbowali „wszystkiego”, a teraz muszą zabijać zakładników i bombardować wsie. Jeśli więc są ludźmi uczciwymi, muszą wymyślić inne powody i zrezygnować z pozornej ostateczności¹⁴. Drugi pretekst, jaki wymienia Walzer, został stworzony na potrzeby ruchów narodowowyzwoleńczych, które walczą z uznanymi, potężnymi państwami. Różni się on od pierwszego tym, że nie wymaga od potencjalnych terrorystów, by wyczerpali wszelkie możliwe środki, lecz wystarcza jedynie ich hipotetyczna ostateczność. Według strategów ruchu brakuje im siły politycznej do spróbowania czegoś innego, ich pretekstem jest więc słabość. Walzer wyróżnia w tym miejscu dwie słabości danego ruchu: wobec przeciwstawiającego mu się państwa i wobec własnego narodu. Zamachowcy widzą zatem jedyne

¹⁴ Zob. M. Walzer, *Spór o wojnę*, s. 74-79.

rozwiązanie – terroryzm¹⁵. Trzecim pretekstem jest pogląd, że to właśnie terroryzm ma być najskuteczniejszą bronią, a wszystkie inne środki są zawodne. Filozof również poddaje krytyce ten argument, twierdząc, że choć zamachy terrorystyczne zwiększają siłę terrorystów wewnątrz ruchu narodowowyzwoleńczego i zapewniają im rozgłos, to jednak terror nigdy nie doprowadził do wyzwolenia narodowego. Czwartym pretekstem jest uniwersalność terroryzmu. Zdaniem Walzera, wszelka polityka jest w rzeczywistości terroryzmem, ponieważ niemal zawsze pod maską niewinności i przyzwoitości skrywa oszustwa. Terrorysta natomiast nie zważa na pozory i jawnie robi to, co inni robią potajemnie. Filozof zdaje sobie sprawę, że czwarty pretekst opiera się na nieco cynicznym podejściu do życia politycznego. Urzędnicy i bojownicy, żyjący jak gdyby na pograniczu legalności i siły, raz wybierają terroryzm, a raz nie¹⁶. Zdaniem badacza, jeśli cenimy politykę przeciwników terroryzmu, to musimy odrzucać preteksty morderców.

Drugi podział pretekstów dotyczy dwóch grup osób: pierwsza odwołuje się do „desperacji uciskanych”¹⁷, a wtedy terror tłumaczy się jako broń będącą ostatecznym środkiem narodów zniewolonych; wydaje się ona bojownikom pierwszym i najlepszym sposobem organizowania swojego narodu do wybranej przez siebie polityki, czyli konieczności zabijania wroga. Drugi rodzaj pretekstu polega na „obwinianiu ofiar terroryzmu”¹⁸. Wmawia się Amerykanom, że chociaż ataki z 11 września 2001 roku (wydarzenie to opiszę w rozdziale drugim) zasługują na potępienie, to jednak nie należy się im dziwić. Ludzie, którzy przed 11 września chcieli, aby Amerykanie opuścili Arabię Saudyjską, przestali osłaniać Kurdów w północnym Iraku i wspierać Izrael, jedyne skuteczne rozwiązanie widzieli w wykorzystaniu terroryzmu islamskiego jako „egzekutora” ich programu politycznego. Filozof zdecydowanie krytykuje preteksty, jakimi posługują się zamachowcy, i nie pozostawia wątpliwości co do tego, że mordowanie niewinnych jest niewybaczalne i w żaden sposób nie da się usprawiedliwić.

¹⁵ Zob. tamże.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ Tamże, s. 162.

¹⁸ Zob. tamże.

Walzerowska koncepcja terroryzmu pozwoliła na wyjaśnienie kluczowych dla tematu pracy kwestii: czym jest terroryzm oraz jakie są jego rodzaje? Autor ten podejmuje także próbę wymienienia i omówienia najważniejszych argumentów, jakimi posługują się bojownicy na usprawiedliwienie terroru.

5. MOTYWY DZIAŁAŃ TERRORYSTYCZNYCH

Różne mogą być powody terroryzmu, ale grupy terrorystyczne są niemal zawsze zorientowane politycznie, a ich motywy mogą mieć charakter m.in. geograficzny, ekonomiczny, ideologiczny, religijny lub narodowościowy¹⁹.

Terroryzm na tle religijnym skupia od 11 września 2001 roku największą uwagę ludzkości na świecie. W powszechnym mniemaniu, został on zrównany z islamskim fundamentalizmem, który od ostatnich dwóch dekad określa wizerunek międzynarodowego terroryzmu.

Według Michaela Walzera jednymi z ważniejszych motywów terroryzmu są: chęć zaimplementowania siły, pozwalająca na pokazanie swoich poglądów, większy dostęp do władzy oraz wyzwolenie się spod rozmaitych wpływów. Poza wymienionymi pretekstami, jakimi posługują się terroryści, Walzer zadaje pytanie, dlaczego na metodę osiągnięcia swoich celów obiera się właśnie terror. Odpowiedź jest niezwykle prozaiczna – z powodów praktycznych. Według badacza ludzie uciekają się do stosowania terroryzmu, ponieważ jest to stosunkowo „tania” i „łatwa” metoda prowadzenia walki, gdyż ponoszone koszty działalności terrorystycznej nie są duże zarówno w wymiarze finansowym (na przykład własnoręczne skonstruowanie bomby), jak i logistycznym (uciekanie się do terroru jest łatwiejsze niż problematyczne rozwiązania kompromisowe)²⁰.

¹⁹ Por. *Wojny, które zmieniły świat*, s. 4-6.

²⁰ M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, s. 292-294.

6. TRÓJCA WSPÓŁCZESNYCH MOTYWÓW TERRORYZMU

W obecnej walce z terroryzmem przenikają się wzajemnie trzy sfery życia (będące jednocześnie motywami działań terrorystów) – polityczna, ekonomiczna i religijna. Przykładem motywu politycznego jest popieranie Izraela przez Stany Zjednoczone i utrzymywanie amerykańskich baz wojskowych w państwach muzułmańskich. Przykładem motywacji ekonomicznej jest Bliski Wschód, który chce zachować pełną kontrolę nad własnymi złożami surowców naturalnych, w tym gazu i ropy naftowej, bez udziału państw postronnych, zwłaszcza USA. Przykładem motywacji religijnej jest działalność Osamy bin Ladena i jego zwolenników, którzy się mają za świętych wojowników walczących z niewiernymi²¹.

Zdaniem Walzera, w ostatniej dekadzie mamy do czynienia przede wszystkim z wojnami mającymi u podłoża konflikty religijne. Napięcia społeczne często powodowane były – i są – chęcią wyparcia wyznawców innej religii z określonego terytorium, podporządkowania ich sobie, nawrócenia lub wyniszczenia. Przywódcy religijni często posługują się religią jako narzędziem do manipulacji społeczeństwem, do zdobycia lub utrzymania władzy i osiągnięcia innych celów (politycznych, ekonomicznych, społecznych), a swoje działania i poglądy (niejednokrotnie rasistowskie i nacjonalistyczne) motywują ideą „oczyszczenia” świata ze zła („złem” są inne religie i ideologie).

7. TERRORYZM I JEGO SKUTKI

Pierwsza dekada XXI wieku upłynęła pod znakiem wielu kataklizmów, zwłaszcza wojen. Terroryzm jest specyficznym rodzajem prowadzenia wojny, ze względu na powodowane reperkusje psychologiczne,

²¹ Por. P.L. Williams, *Al-Kaida – bractwo terroru*, tłum. D. Bakalarz, Warszawa: Studio Emka 2002, s. 87-91.

i to nie tylko u bezpośrednich ofiar. Skutki stosowania terroru są ogromne. Ponoszą je ofiary, oprawcy, a nawet całe społeczeństwa, w zależności od szkodliwości i zasięgu czynów bojowników. Zamachy terrorystyczne z ostatnich lat, niestety, nie pozostawiają wątpliwości co do tego, że terrorizm staje się coraz bardziej popularnym środkiem wyrażania sprzeciwu, a tragicznym i strasliwym jego skutkiem jest śmierć wielu niewinnych ludzi. Skąd o tym wiemy? Odpowiedź wydaje się oczywista – dzięki docierającym do nas wiadomościom nadawanym przez media.

8. TERRORYZM A MEDIA

Wielu badaczy terroryzmu mówi o mediach jako o sojuszniku zamachowców. Nie bez powodu traktuje się je również jako „czwartą władzę”. Dzięki rozgłosowi zdobytemu w wyniku przemocy terrorystycznej dążą do zdobycia wpływu i władzy. Bardzo często najważniejszą rzeczą dla zamachowców jest zniszczenie symboli danego kraju. Zdaniem Walzera, ataki przeprowadzane przez bojowników mają być spektakularne, ponieważ im więcej rozgłosu, tym lepiej dla zamachowców²². Terrorysty swoimi „dziełami” chcą przykuć uwagę mediów. Planują swoje akcje tak, aby zaszokować cały świat. Akty terrorystyczne mają charakter globalny, zwłaszcza ze względu na to, że prasa, a w szczególności telewizja, pomagają im – świadomie bądź nieświadomie – w osiągnięciu celów. Swoje akcje bojownicy planują bardzo starannie i w taki sposób, aby przyciągnąć uwagę mass mediów, nie tylko lokalnych, ale także z całego świata; prawdopodobnie dlatego zamachy stają się coraz bardziej krwawe²³. Terrorysty chcą powodować dezintegrację życia państwowego i społecznego poprzez przemoc i eskalację związanego z nią strachu. Sianie terroru i kreowanie swojego wizerunku w mediach doskonale wykorzystał najsławniejszy terrorysta – emir²⁴ Osama bin Laden, który

²² Zob. M. Walzer, *Spór o wojnę*, s. 164.

²³ Por. H. Karp, *Terroryzm medialny*, w: *Terroryzm – dawniej i dziś*, s. 285.

²⁴ Emir (arab. amir) – wódz, dowódca, książę. Na czele Al-Kaidy stał emir, któremu podlegali, kolejno: zastępca emira, Szura (Rada Konsultacyjna), Komisja Studiów

w swoich przemówieniach, tak jak zrobił to w 1999 roku w wywiadzie dla „Newsweeka”, wykorzystywał słowa Koranu:

Kiedy więc spotkacie tych, którzy nie wierzą, to uderzcie ich mieczem po szyi²⁵.

A jeśli nie wyruszyacie, to ukarze was Bóg karą bolesną i zmieni was na inny naród²⁶.

A kiedy miną święte miesiące, wtedy zabijajcie bałwochwalców, tam gdzie ich znajdziecie; chwytajcie ich, oblegajcie i przygotujcie dla nich wszelkie zasadzki!²⁷

W ten sposób wzywał wszystkich wyznawców Allaha do walki z „niewiernymi” i ostrzegał potencjalne ofiary przed zamachami na ich terenach.

Po tych wstrząsających słowach same nasuwają się pytania: czy ataki z 11 września biorą się z autentycznej wiary w prawdziwy islam? A jeśli tak, to czy wierzący mają kwestionować słowo swego Boga (Allaha)?

Michael Walzer, po przeprowadzonych badaniach nad zjawiskiem wojen na tle religijnym, stwierdza, że Koran można interpretować rozmaicie, na potrzeby wszelkiego rodzaju politycznych i społecznych odłamów, które są zróżnicowane w takim samym stopniu jak społeczność muzułmańska, a Al-Kaida i inne ugrupowania terrorystyczne, z bin Ladenem na czele, doskonale opanowali sztukę „dopasowywania” idei Koranu do swej „świętej wojny”²⁸.

Biorąc pod uwagę tak ogromną rolę mass mediów w informowaniu ludzi o przeprowadzanych zamachach, należy zadać sobie pytanie: czy gdyby akty terroru nie były nagłośnione w prasie, telewizji, Internecie, to czy zjawisko współczesnego terroryzmu w ogóle by zaistniało?

Islamskich, Komisja Wojskowa, Komisja Finansów. P.L. Williams, *Al-Kaida – bractwo terroru*, s. 30.

²⁵ *Koran*, sura XLVII, w. 4, tłum. J. Bielawski, Warszawa: PIW 1986.

²⁶ Tamże, sura IX, w. 39.

²⁷ Tamże, sura IX, w. 5.

²⁸ Zob. M. Walzer, *Spór o wojnę*, s. 165.

9. EPOKA ATAKÓW TERRORYSTYCZNYCH

Michael Walzer zastanawia się, czy wojnę da się niekiedy usprawiedliwić i czy jej prowadzenie zawsze podlega krytyce moralnej. Następnie stwierdza, że pojęcia „sprawiedliwa” nie można używać w znaczeniu dosłownym, lecz raczej w znaczeniu „usprawiedliwiona” czy „uzasadniona”, ponieważ wojna zawsze opiera się na zasadzie przymusu. Uważa on jednak, że są przypadki, w których interwencję zbrojną można uzasadnić moralnie, jednakże z pewnością do takowych nie należą zamachy terrorystyczne²⁹.

We współczesnym terroryzmie dominuje motywacja religijna (walka z szatanem, jakim jest dla fundamentalistów islamskich cywilizacja zachodnia i Stany Zjednoczone). Nie oznacza to jednak, że religijni terroryści to wyłącznie wyznawcy islamu. Japońska sekta Aum Shinrikyō (Najwyższa Prawda) zorganizowała w 1995 roku chemiczny atak na tokijskie metro; zginęło 11 osób. Ślepy terror stosują też inni. W Stanach Zjednoczonych w 1995 roku budynek Administracji Federalnej w Oklahoma City wysadził Timothy McVeigh (zginęło 168 osób). We Włoszech w 1980 roku prawicowe Zbrojne Komórki Rewolucji podłożyły bombę na stacji kolejowej w Bolonii (85 ofiar śmiertelnych, 200 rannych; skazano dwóch neofaszystów, którzy nie przyznają się do winy). Taktykę ślepego terroru przyjęła również część ugrupowań walczących o niepodległość Czeczenii, m.in. atak na teatr na Dubrowce w 2002 roku przyniósł 179 ofiar. Liczba ataków terrorystycznych na świecie, po spokojnym początku lat 90., rośnie od 1998 roku (od zamachów na ambasady USA w Nairobi oraz w Dar es Salaam).

Europa również nie pozostała wolna od działań zamachowców. Najbardziej krwawym zamachem na „starym kontynencie” był atak na madryckie metro z 11 marca 2004 roku, w którym zginęło 191 osób. Zamachy w Madrycie miały na celu wymuszenie wycofania wojsk hiszpańskich z Iraku. Rząd hiszpański wykazał się wówczas wielką odpowiedzialnością za los swego narodu i w krótkim czasie wycofał swój kontyngent.

²⁹ Zob. M. Walzer, *Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe*, s. 292-302.

Nie można również pominąć największego w historii współczesnej zamachu, w którym liczba ofiar (ok. trzech tysięcy) była większa niż w zamachach całej ostatniej dekady XX wieku – ataku z 11 września 2001 roku, przeprowadzonego przez Al-Kaidę w Nowym Jorku na dwie wieże World Trade Center, Pentagon oraz (przypuszczalnie) Biały Dom lub Kapitol (zamach udaremniony przez pasażerów samolotu, który się rozbił, zanim dotarł do celu).

10. WALZER O ZAMACHACH Z 11 WRZEŚNIA 2001 ROKU

Ataki terrorystyczne z 11 września 2001 roku miały znaczący wpływ na Michaela Walzera, który rok po tych wydarzeniach opublikował cykl esejów zatytułowany *Po 11.09: pięć pytań dotyczących terroryzmu*, opublikowanych w magazynie „Dissent” w 2002 roku. Autor podkreślał w nich fakt, że terroryzm jest metodą walki, a nie przeciwnikiem, z którym tę walkę się toczy. Według niego terroryzm jest wyborem – strategią polityczną spośród wielu innych – dla którego nie ma żadnego usprawiedliwienia. Korzeni terroru można się dopatrywać w ludzkim nieszczęściu: w nędzy, nierównościach, niesprawiedliwości. Według Walzera, kiedy zbierze się całość owych klęsk, unaoczniona zostanie także ich przyczyna. Przyczyną tą jest wróg całego narodu – ideologicznie, kulturowo czy teologicznie zdegradowany w taki sposób, aby można go było zabić. Ten rodzaj wroga jest specyficznym tworem ruchów nacjonalistycznych i religijnych, często zmierzających do pokonania, a nawet usunięcia „obcych”. Propaganda wojenna polega zazwyczaj na demonizowaniu strony przeciwnej. Gdy wróg zostanie stworzony – a może być nim każdy, nawet dziecko – wtedy można go zabić. Wrogość wobec „obcych” jest ogólna i bezkrytyczna. W przypadku terroru islamskiego wróg to niewierni, których światowym przywódcą są Stany Zjednoczone, a miejscowym przedstawicielem – Izrael³⁰.

³⁰ Por. M. Walzer, *Spór o wojnę*, s. 157-170.

Walzer pisze o fundamentalistycznej reakcji religijnej na nowoczesność, typowej dla wszystkich większych religii świata, objawiającej się we wrogim nastawieniu do rządów krajów świeckich. Ekstremiści islamscy bardzo często obwiniają Izrael, Amerykę i w ogóle Zachód o niepowodzenia wewnętrzne, zwłaszcza o nieudolność w przeprowadzaniu modernizacji świata islamskiego (należy zaznaczyć, że islamistyczne sieci terrorystyczne są rozległe, dobrze zorganizowane, przygotowane i finansowane, skupiają liczne zastępy wysoce zmotywowanych ludzi, a zasięg ich działania jest międzynarodowy). Dżihad jest odpowiedzią zarówno na tę nieudolność, jak i na całą nowoczesność³¹.

11. PRÓBY UDAREMNIENIA DZIAŁAŃ TERRORYSTYCZNYCH

Michael Walzer, przeprowadzając badania nad zjawiskiem terroryzmu, zastanawia się, czy jest jakikolwiek sposób na uniknięcie działań terrorystycznych. Następnie stwierdza, że priorytetem walki z terroryzmem jest prewencja, a nie odwet. Zwycięstwo nad bojownikami może zostać odniesione wtedy, gdy uda się zapobiec dalszym atakom i zlikwidować tworzące się komórki terrorystyczne³².

Walka z terroryzmem to specyficzny rodzaj wojny. Nie ma w niej immunitetów, które chroniłyby przywódców politycznych czy dyplomatów, gdyż zaciera się granica pomiędzy mediatorami a przywódcami wojskowymi. Według Walzera bardzo ważnym zadaniem jest odizolowanie i ukaranie państw wspierających terroryzm, do których należą m.in. Iran, Syria i Libia. Kraje, które pozostają we współpracy z powyższymi, Walzer radzi nakłonić do wywierania na nie nacisku i wycofywania kapitału, a w razie potrzeby do zastosowania innych sankcji. Należy zauważyć, że stosowanie wymienionych środków do walki z terroryzmem należy

³¹ Tamże.

³² Zob. tamże.

do zadań państwa, lecz co możemy zrobić my – zwykli obywatele? Oto, jakiej odpowiedzi udziela Walzer:

Intelektualiści świeccy i religijni, uczeni, propagatorzy i publicyści, niekoniecznie w sposób zorganizowany, lecz z poczuciem wspólnego zaangażowania, muszą się zabrać do delegalizowania kultury pretekstów i usprawiedliwień, poznawać religijne i nacjonalistyczne źródła terronu, apelować do tego, co w cywilizacji islamskiej najlepsze, i przeciwstawiać to najgorszemu, bronić rozdziału religii od polityki we wszystkich cywilizacjach. [...] Choć tak indywidualistyczni, fanatycznie zaangażowani i dosłownie traktujący wiarę terronysty polegają na przyjaznym otoczeniu – ono zaś jest tworem kulturalno-intelektualno-politycznym. Musimy pracować nad jego przeobrażeniem, aby terronystów wszędzie tam, gdzie się udadzą, traktowano z wrogością i odrącono³³.

Walzer, podążając za myślą Roberta Gatesa³⁴, uważa, że nie będzie spektakularnych efektów, jeśli walkę z terronizmem wygramy – nie będzie formalnej kapitulacji ani podpisów na traktacie pokojowym. Miarą sukcesów będzie zmniejszenie liczby i skali ataków, upadek zamachowców pod względem psychologicznym, brak usprawiedliwienia działań terronystycznych po stronie większości z nich oraz dezercja i donosicielstwo bojowników, rosnące wprost proporcjonalnie do poczucia bezpieczeństwa zwykłych ludzi. Według Walzera nie można pokazać, że terronysty wywołują w nas przerażenie, nie można robić nic takiego, co wyglądałoby na ustępstwo³⁵.

12. KARA ŚMIERCI DLA TYRANA

Michael Walzer, wybitny znawca tematu wojny sprawiedliwej, zadaje pytanie: czy mamy prawo moralne zabicia tyrana? A jeżeli tak, to czy za-

³³ Zob. tamże, s. 169.

³⁴ Sekretarz Obrony USA od 2006 roku.

³⁵ Por. M. Walzer, *Spór o wojnę*, s. 169-172.

bijając go, nie zniżamy się do jego poziomu – człowieka, który swą władzę oparł na mordowaniu innych?³⁶ Jest to, oprócz pytania o zasadność stosowania tortur w walce z terrorystami, jeden z najpoważniejszych sporów filozoficznych, jakie pojawiły się w myśli politycznej po tragedii 11 września. Chociaż Walzer zadał te pytania po egzekucji Saddama Husajna³⁷ w 2006 roku, to jednak dziś, w obliczu przeprowadzonej operacji „Geronimo” (2 maja 2011 roku, kiedy to Osama bin Laden – przywódca Al-Kaidy – został zabity w Abbottabadzie przez amerykańskich komandosów z rozkazu prezydenta USA Baracka Obamy), sądzę, że są one jak najbardziej aktualne. Tym oto wydarzeniem zakończyła się pewna era współczesnej historii polityki.

Po ogłoszeniu przez media śmierci Osamy bin Ladena głosy opinii publicznej się podzieliły. Śmierć saudyjskiego zamachowca nie była powodem do świętowania dla tych, którzy obawiają się odwetu ze strony popleczników swego byłego przywódcy. Wywołała również sprzeciw obrońców praw człowieka, według których zabicie osoby bez sądu i możliwości obrony jest niemoralne i niegodziwe. Zaowocowało to poruszeniem tematu słuszności zabójstwa terrorystów dla dobra ogółu. Zabójstwo Osamy bin Ladena, mimo głosów sprzeciwu, było jednak – zdaniem Michaela Walzera (przeciwnika kary śmierci) – czynem szlachetnym, który dał nadzieje na lepsze, pokojowe życie.

Michael Walzer podkreśla, że jest przeciwnikiem kary śmierci, ale nie odnosi tego do przypadków bezwzględnych tyranów, do których bez wątpienia zalicza Saddama Husajna czy Osamę bin Ladena. Filozof dopuszcza sytuacje, w których państwo może zabić bojowników skazanych za przestępstwa przeciwko innym ludziom, na przykład jeśli kraj zostanie zaatakowany z zewnątrz i jest zmuszony do obrony ludności cywilnej (podstawową misją państwa jest ochrona życia). Tyran bowiem nie jest zwykłym przestępcą, gdyż popełnia zbrodnie nie tylko przeciw jednostkom, ale także przeciw dobru wspólnemu obywateli i samej

³⁶ M. Walzer, *Tyranobójstwo*, tłum. T. Bieroń, „Dziennik”, dodatek „Europa”, nr 165, 02.06.2007, s. 5-6.

³⁷ Były prezydent Iraku, Saddam Husajn, został skazany na śmierć przez powieszenie w wyniku procesu sądowego, w którym był oskarżony o doprowadzenie do masakry 148 szyitów w wiosce Dudżail w 1982 oraz o ludobójstwo dokonane w drugiej połowie lat 80. na około 180 tysiącach Kurdów. Został stracony 30 grudnia 2006 roku za zbrodnie przeciwko ludzkości.

idei wspólnoty politycznej. Jest on obdarzony pełnią władzy i aktywnie prześladowuje swoich poddanych, toczy z nimi rzeczywistą wojnę. Dlatego właśnie zamach na tyrana nie stwarza problemów moralnych i zabicie go jest uprawnionym działaniem wojennym. Walzer jednomyślnie opowiada się za tezą, że tyranobójstwo to czyn szlachetny, który definitywnie kładzie kres tyrańskim rządóm³⁸.

13. NIEKONWENCJONALNE SPOSOBY WALKI Z TERRORYZMEM

Zasadnicze elementy walki z terroryzmem starałam się już nakreślić w poprzednich paragrafach. Arsenał działań przeciw terrorystom jest dość różnorodny. Składają się nań m.in. rozpoznanie i obserwacja przeciwnika, czyli działania wywiadowcze i kontrwywiadowcze, oraz działania prewencyjne. Do elementów walki z zamachowcami należą również takie działania jak wykrywanie terrorystycznych spisków, aresztowania lub, gdy jest to niemożliwe, likwidacja ich uczestników przez siły bezpieczeństwa; zdobywanie informacji od aresztowanych poprzez wyczerpujące przesłuchania, a od podejrzanych – przez ich inwigilację, obejmującą także środki elektroniczne.

Możemy zatem stwierdzić, że istnieją dwa główne sposoby walki z terroryzmem. Pierwszym jest doraźna walka z zamachowcami i organizacjami terrorystycznymi. Niestety, bardzo często po aresztowaniu czy zabiciu bojowników odpowiedzialnych za konkretny zamach (bądź zamachy) pojawiają się nowi. Dlatego drugim i znacznie ważniejszym sposobem walki z terroryzmem jest zapobieganie zamachom terrorystycznym.

³⁸ Por. dokument elektroniczny: <http://www.dziennik.pl/europa/46440.html>. [dostęp: 18.01.2011].

14. ANTYTERRORYZM WEDŁUG MICHAELA WALZERA

Według filozofa najlepszym sposobem na pokonanie terroryzmu jest odrzucenie tyranii oraz działania kompromisowe, niekoniecznie zwycięstwo za wszelką cenę. Należy ograniczyć prowadzenie wojen do minimum. Najlepszym rozwiązaniem byłaby walka toczona jedynie pomiędzy przedstawicielami państw. Jako przykład Walzer podaje pojedynek gladiatorów, który byłby zdecydowanie lepszym sposobem rozwiązywania sporów niż długotrwała, wyniszczająca ludność cywilną wojna³⁹. Według niego udałoby się uniknąć terroryzmu, gdyby ktoś potrafił zorganizować masowy ruch bez użycia przemocy, zmierzający do wyzwolenia narodu. Jako przykład podaje osobę Gandhiego⁴⁰.

Walzer podkreśla, że każda przemoc jest złem i należy w jak największym stopniu ograniczyć jej zasięg. Podczas wojny jest to zadanie żołnierzy – to oni są odpowiedzialni za zredukowanie do minimum zagrożenia, na które narażone są osoby niebiorące udziału w walce. Żołnierz, wkładając mundur (będący znakiem odróżniającym walczących od cywilów), bierze na siebie ryzyko będące udziałem jedynie tych, których szkolono w zadawaniu ran innym i w obronie samych siebie⁴¹.

Zagadnienie obrony przed terroryzmem dotyczy również tego, jak ów terroryzm przewycięzać i w jaki sposób można mu zapobiec. Według Walzera najlepszym sposobem zapobiegania atakom jest ciągle likwidowanie tworzących się komórek terrorystycznych, a w czasie wysokiego ryzyka i zagrożenia życia ludności – likwidacja źródła terroru,

³⁹ [Online], http://wyborcza.pl/1,76842.6881899,Co_wolno_w_walce_z_terroryzmem_Cywil_to_rzecz_swietna_.html?as=1&startsz=x#ixzz11y9p16ix [dostęp: 18 stycznia 2011].

⁴⁰ Mohandas Karamchand Gandhi (1869-1948) – indyjski polityk i myśliciel, który głosił ideę walki o prawa ludzi uciskanych i dyskryminowanych bez użycia przemocy, na zasadzie biernego oporu, obywatelskiego nieposłuszeństwa. Gandhi stał się dla świata autorytetem moralnym, wzorem konsekwentnego przeciwstawiania się złu i niesprawiedliwości. W 1948 roku został zamordowany przez nacjonalistycznego fanatyka. Zob. *Słownik filozofii*, red. A. Anuszkiewicz, Świat Książki, Warszawa 2004.

⁴¹ [Online], http://wyborcza.pl/1,76842.6881899,Co_wolno_w_walce_z_terroryzmem_Cywil_to_rzecz_swietna_.html?as=1&startsz=x#ixzz11y9p16ix [dostęp: 18 stycznia 2011].

nawet jeśli nim jest człowiek (terrorysta). Ważne jest także poznawanie religijnych i nacjonalistycznych źródeł terroru, apelowanie do tego, co w cywilizacji islamskiej (w przypadku terroru na tle religijnym) najlepsze, a przeciwstawianie temu, co najgorsze. Sposobem na pokonanie terroryzmu jest odrzucenie tyranii oraz działania kompromisowe i nie zawsze zwycięstwo za wszelką cenę.

BIBLIOGRAFIA

TEKSTY MICHAELA WALZERA

- O tolerancji, tłum. T. Baszniak, Warszawa: PIW 1999.
Spór o wojnę, tłum. M. Zinserling, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza 2006.
Wojny sprawiedliwe i niesprawiedliwe, tłum. M. Szczubiałka, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2010.
Tyranobójstwo, tłum. T. Bieroń, „Dziennik”, dodatek „Europa”, nr 165, 2007.06.02.
[Współautor A. Margali], Co wolno w walce z terroryzmem: cywil to rzecz święta, nawet obcy, „Gazeta Wyborcza”, 2009.08.03.

POZOSTAŁA LITERATURA

- Arystoteles, Polityka, tłum. L. Piotrowicz, w: Dzieła wszystkie, t. 6, Warszawa: WN PWN 2001.
Arystoteles, Retoryka II, tłum. H. Podbielski, w: Dzieła wszystkie, t. 5, Warszawa: PWN 1988.
Ajman al-Zawahiri, Rycerze pod sztandarem Proroka, New York Times, tłum. D. Bakalarz, 09.12.2001.
Bankowicz M., Historia polityczna świata XX wieku 1945-2000, Kraków: Wydawnictwo UJ 2004.

- Dumowski J., Olszaniec S., Historia: starożytność i średniowiecze w tekstach źródłowych, Rumia: Wydawnictwo Pedagogiczne „Operon” 2002.
- Hoffman B., Oblicza terroryzmu, tłum. H. Pawlikowska-Gannon, Warszawa: Świat Książki 2001.
- Słownik filozofii, red. A. Anuszkiewicz, Warszawa: Świat Książki 2004.
- Słownik polsko-łaciński, red. K. Kumaniecki, według słownika H. Genego i H. Kopii, Warszawa: PWN 1988.
- Terroryzm – dawniej i dziś, red. P. Jaroszyński, ks. P. Tarasiewicz, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.
- Williams P.L., Al-Kaida – bractwo terroru, tłum. D. Bakalarz, Warszawa: Studio Emka 2002.
- Wojny, które zmieniły świat, t. 15 i 17, red. M. Franke, M. Perfuński, Warszawa: Edipresse Polska 2008.

ŹRÓDŁA INTERNETOWE

- <http://www.dziennik.pl/europa/46440.html> [dostęp: 10.01.2011].
- http://wyborcza.pl/1,76842.6881899,Co_wolno_w_walce_z_terroryzmem_Cywil_to_rzecz_swieta_.html?as=1&startsz=x#ixzz11y9p16ix [dostęp: 10.01.2011].
- <http://www.wings.buffalo.edu/sa/muslim/isl/isl/html> [dostęp: 15.02.2011].

SUMMARY

Terrorism according to Michael Walzer

This paper seeks to show the Phenomenon of modern terrorism that started in the 1920's and is present now. Article has calling attention on purpose on global character of terror and lack of forceful manner to attempts overcoming. In first sequence are depicts the reasons of terrorism

(present short historic outline leading to the most important events of terrorist's attacks and motives what the terrorists use), terrorism's consequences (terrorist's attacks in last decade and important role of mass media that played in devolution of information about participations of terrorist's events) and this, how to belonged to defend before it (antiterrorism) from prospect of Michael Walzer – American philosopher form over thirty years concerning of the problem using of violence in international conflicts, considered of one of the most important American polemicist and public intellectual. A professor emeritus at the Institute for Advanced Study (IAS) in Princeton, New Jersey. All above-mentioned notions have been analyzed about main three Walzer's papers: *On toleration*, *Just and Unjust War* and, *Arguina about War*.

Keywords: terrorism, terrorists, Michael Walzer, take-overs, surmounting



ADAM PAWEŁ KUBIAK

O PODOBIENSTWIE MIĘDZY POZNANIEM NAUKOWYM I RELIGIJNYM

Podstawą wiedzy jest bojaźń Pańska
(Prz 1,7)

WPROWADZENIE

Co wspólnego mają ze sobą religia i nauka? Pytanie to może sprawiać wrażenie prowokacyjnego, szczególnie gdy na myśl o relacji między religią (na przykład rzymskokatolicką) a nauką narzucają się różnice, a nie podobieństwa: wiarę często przeciwstawia się rozumowi, religijne założenia – naukowej obserwacji, potoczną wiedzę religijną – ścisłej wiedzy naukowej, ogólne i teoretyczne rozważania teologów – konkretnym badaniom przyrodników, subiektywne przekonania osób wierzących – obiektywnym prawom naukowym. Jednakże w głębszej krytycznej refleksji te popularne intuicje okazują się nieoczywiste, a religia jawi się jako ukazująca wiele analogii do form poznania naukowego.

Mając na względzie religię chrześcijańską w rycie rzymskokatolickim, zinterpretuję ją jako metodyczne przedsięwzięcie poznawcze¹,

¹ Poprzez takie ujęcie nie mam na celu sprowadzania całej religii do metody poznawczej – bogactwo praktyk religijnych obejmuje także działania niebędące elementami przedsięwzięcia poznawczego, takie jak oddawanie czci Bogu, kierowanie się pewnymi wartościami w życiu itp.; te elementy ewentualnie można by postrzegać jako pewną formę aplikacji wyników religijnego przedsięwzięcia poznawczego. Teologię

w wielu aspektach analogiczne w swej strukturze do (ogólnie pojmowanej) metody naukowej. Nastąpi to poprzez próbę wskazania, że religię z nauką łączy spełnianie wszystkich powszechnie uznanych kryteriów racjonalności naukowej, a zarazem posiadanie pewnych wspólnych z nauką ograniczeń uniemożliwiających całkowite spełnienie niektórych z tych kryteriów. Jakkolwiek idea taka może się wydać ekstrawagancka, to jednak myślę, że ma ona heurystyczną wartość, szczególnie w świetle „mainstreamowego” skupiania się filozofów, naukowców oraz teologów na kwestiach różnic między nauką a religią.

Celem niniejszego dyskursu jest zaprezentowanie potocznie nieintuicyjnej interpretacji religii (oraz teologii jako jej elementu) jako aktywności poznawczej bardzo podobnej do poznania naukowego. Ze względu na niewielką objętość tejże pracy, nie zawarłem w niej metodologicznie wysublimowanych syntez zaawansowanych badań z wielu dziedzin ani nie obwarowałem jej dziesiątkami cytowań odwołujących się do odległych od siebie wyspecjalizowanych dyscyplin. Postarałem się raczej wyeksplikować spostrzeżenia (mam nadzieję, że inspirujące), które zapewne, dla ich obrony, wymagałyby w przyszłości wyczerpującego rozwinięcia. Argumentację zawartą w tekście można zatem traktować z dystansem – nie jako zbiór precyzyjnych wyników, ale jako prowokacyjną propozycję szerszego spojrzenia na relację nauka–religia. Rozważania usystematyzowałem w postaci rozdziałów poruszających aspekty, w których formułuję przyjęte w pracy kryteria naukowości – są to, kolejno: wiedza, metody, język, instytucje i ostateczne ograniczenia. Ich wybór wynika z przyjętego w punkcie „Definicje” zestawu warunków naukowości, które poprzez te aspekty będę omawiał. Będę próbował wykazać, że nauka oraz religia spełniają poszczególne warunki, a zarazem nie spełniają ich w sposób całkowity. Broniona przeze mnie teza jest następująca: jeżeli uznamy, że spełnianie przedstawionego w niniejszej pracy zestawu kryteriów² rozstrzyga o przyznaniu danej formie aktywności statusu poznania naukowego, to pewnym formom aktywności religijnej musimy przyznać status poznania naukowego.

katolicką uznają za element religii, gdyż jest to dyscyplina rozwijana głównie przez wiernych i na jej wynikach opiera się aktywność religijna każdego wierzącego.

² Zob. p. „Definicje”.

1. DEFINICJE

Ponieważ zdefiniowanie religii jest problematyczne, a samych definicji jest więcej niż kierunków badań nad religią³, należy na wstępie spróbować zdefiniować ją w sposób odpowiadający jej rozumieniu w niniejszym eseju. Religia klasycznie rozumiana jest jako „realna, osobowa, dynamiczna relacja człowieka do osobowego Absolutu”⁴, której celem jest zbawienie. Ze względu na aspektowe ujęcie religii w moim dyskursie, biorące pod uwagę wymiar poznawczy tej relacji, definiuję ją wężej, jako: formy, czynności i wytwory poznawania rzeczywistości nie tylko jakiejś jej części, którą można by określić mianem „innego świata” lub „odległej warstwy aksjologicznej”, lecz także realnego świata psychiki oraz przyrody – w aspekcie teologicznego zrozumienia zdarzeń przyrodniczych i praktycznego „organizowania się” w zdarzeniach przyrodniczych poszczególnych ludzi oraz całej ludzkości w świetle woli Boga. Będę miał na myśli religię, co pozwala mi potraktować teologię jako element religii (w innym wypadku należałoby wziąć pod uwagę rozróżnienie, że może istnieć teologia bez religii i religia bez teologii).

Trudności podobne do tych związanych z definiowaniem religii napotykamy w próbach sformułowania definicji nauki⁵. Przykładem takiej próby jest zakresowa definicja podana przez Zygmunta Hajduka⁶; określa on naukę jako formę poznania, która (dla danej dyscypliny) charakteryzuje się posiadaniem autonomicznego języka, obowiązującej w niej metody i zinstytucjonalizowanej organizacji, czynność poznawczą oraz jej wytwór (wiedzę i sprawności umysłu, terminy, prawa, teorie, hipotezy, paradygmaty), a także proces nauczania. Moje rozważania ograniczone będą do nauk przyrodniczych i formalnych. W celu zdefiniowania nauki jako takiej sformułowałem 12 warunków (cech) naukowego przed-

³ P. Moskal, *Religia a prawda*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 23-26.

⁴ Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin: TN KUL 1993, s. 302.

⁵ Zob. S. Kamiński, *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. IV, Lublin: TN KUL 1998 (Prace Wydziału Filozoficznego, t. 54), s. 253, 305, 315.

⁶ Zob. Z. Hajduk, *Ogólna metodologia nauk*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007, s. 147-148.

sięwzięcia poznawczego, które uznałem za wspólne wszystkim ogólnie akceptowanym w środowisku naukowym dyscyplinom przyrodniczym i formalnym⁷: (1) wyspecjalizowany aparat pojęciowy, (2) wyspecjalizowana metoda obserwacji i analiz, (3) korzystanie z instrumentów badawczych, (4) empiryzm (w naukach przyrodniczych), (5) tezy mające uzasadnienie, (6) wiedza wyrażona w języku matematyki (częściowo), (7) intersubiektywna komunikowalność i sprawdzalność tez, (8) fallibilność teorii, (9) tworzenie wyjaśniających lub przewidujących uogólnień, (10) aspektowość – ograniczoność poznawcza, (11) zinstytucjonalizowana forma, (12) element nauczania.

2. WIEDZA NAUKOWA A WIEDZA RELIGIJNA: UZASADNIENIE, INTERSUBIEKTYWNA KOMUNIKOWALNOŚĆ I SPRAWDZALNOŚĆ, FALLIBILNOŚĆ, UOGÓLNIANIE, NAUCZANIE

Jak stwierdza M. Hetmański⁸: „uznaje się na ogół, że podanie poprawnych i niekontrowersyjnych kryteriów uzasadniających prawdziwość treści przekonań (tj. akceptowalnych od strony metodologicznej, co najmniej we wspólnocie badaczy czy ekspertów, epistemologów) jest wyrazem racjonalności poznawczej”. Nie tylko kolektyw naukowców ma takie kryteria. We wspólnocie wierzących także się przyjmuje kryteria uzasadniające treści tez religijnych, odwołując się na przykład do stopnia zawaansowania praktyk religijnych, doświadczenia i wiarygodności świadka („owoców życia”) oraz do spójności z przyjętą już w Kościele wiedzą. Konieczność częściowego opierania się na autorytecie ma

⁷ Ze względu na to, że warunki mają obejmować każdą formę nauki jako takiej, nie mogą być one sformułowane w sposób szczegółowy, np. w związku z metodą obserwacji – przez podanie określonych czynności lub aparatury, które są różne w zależności od dyscypliny. Zaprezentowana lista nawiązuje do warunków naukowości omawianych przez Kamińskiego (dz. cyt.) – różnica w stosunku do tego autora dotyczy ograniczenia się tu do nauk przyrodniczych i formalnych.

⁸ M. Hetmański, *Racjonalność formułowania i uzasadniania przekonań religijnych*, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 4(238), s. 16.

miejsce nie tylko w religii, ale również w nauce. Poznając wyniki badań, ufamy, że autor rzeczywiście zrobił to, co opisuje w podanej metodyce, a recenzent nie był stronniczy. Wierzymy w autorytet ludzi i periodyków na podstawie uznania, jakie mają we wspólnocie badaczy. W religii, tak jak w nauce, mamy tylko częściową możliwość kontrolowania autorytetów: nie jest też realne nieustanne nadzorowanie czynności badawczych jednostki, a zatem w pewnym zakresie musimy uwierzyć, że jest prawdą to, co podaje uczone. Podobnie w religii musimy na przykład przyjąć na wiarę, że autorzy Nowego Testamentu mówili prawdę. Niefalsyfikowalność autorytetów jest oczywiście w religii (tak jak w nauce) względna i częściowa, ponieważ istnieje teoretyczna możliwość falsyfikacji autorytetu samego Boga po śmierci (nie w sensie naturalistycznym, ale jednak na podstawie empirii), a autorytet członków Kościoła (o których mniemano, że przemawia przez nich Bóg) faktycznie nieraz już w łonie tegoż Kościoła falsyfikowano. Twierdzenia religijne zatem są sprawdzalne (o czym będę jeszcze pisał) – dla istotnej ich części odwołanie się do autorytetu nie stanowi ostatecznego uzasadnienia. Należy także podkreślić, że odwoływanie się do autorytetów jest koniecznością i w nauce, i w religii, w sytuacji przekazywania wiedzy, języka i metody.

Hetmański⁹ stwierdza, że „treść wiedzy objawionej ma źródło w boskiej istocie, w niej też zawarta jest gwarancja jej wartości. Ważna kwestia uzasadnienia epistemicznego spoczywa niemniej na człowieku i instytucjach”. W naukach przyrodniczych uzasadnienie twierdzeń sprowadza się do przedstawienia wyniku testowania hipotez, jeśli zaś chodzi o uzasadnienie wyboru teorii, to kryteria są natury raczej pragmatycznej – praktyczność, prostota, zasięg eksplanacyjny etc. W teologii tylko treści objawienia nie podlegają do końca racjonalnej kontroli, są w niej jednak całe partie prawd podatnych na krytykę w świetle (naukowego) rozumu¹⁰. Część niepodlegająca kontroli (w świetle metodologii nauk przyrodniczych) może jednak mieć uzasadnienia podobnej rangi jak uzasadnienia teorii naukowych – mianowicie natury pragmatycznej. Jeśli chodzi o niesprawdzalne fundamentalne stwierdzenia teologiczne oparte na objawieniu (na przykład dogmat o trzech osobach Boskich),

⁹ Tamże, s. 25.

¹⁰ A. Bronk, *Podstawa nauk o religii*, Lublin: TN KUL 2003, s. 421.

to wykazują one, w aspekcie swojej nietestowalności empirycznej, analogię do aksjomatów w naukach formalnych i podstawowych założeń w naukach przyrodniczych lub do naukowych terminów dotyczących obiektów postulowanych, niezbędnych w konstruowaniu modeli i teorii. Rozważmy zarzut, że jeśli kilka dogmatów, które nie do końca są podatne na krytykę w świetle naukowego rozumu, jest podstawą całej teologii, to nie ma większego znaczenia, że w jej skład wchodzi treści w dużej mierze fallibilne. Tego typu zarzut, z taką samą siłą co w religię, uderza w naukę, jeżeli przyjmujemy, że u podstaw nauki leży zasada indukcji, której – tak jak dogmatów – nie sposób uzasadnić (kwestia znana jako „problem indukcji”)¹¹.

Prawd objawionych nie wybiera się dowolnie ani nie ustala jako lokalnych konwencji (narzuca je Bóg) – ale podobnie jest z aksjomatami i założeniami naukowymi. Nie są one sprawą dowolności – aksjomaty wynikają zwykle z narzucającej się intuicji, a założenia są określonymi prawdami przyjmowanymi z konieczności (nie mogą być dowolne, lecz muszą być „dopasowane” do całej nauki, którą warunkują). Droga do ustalenia aksjomatów, terminów teoretycznych i założeń ma charakter usystematyzowanych dociekań (naukowych lub metanaukowych). Dogmaty religijne także zostały sformułowane w efekcie naukowego badania – zainicjowanego przez pojawienie się wątpliwości, a polegającego na szukaniu zarówno całego kontekstu sporu, jak i kontekstu spornego faktu oraz analizowaniu racji każdej możliwości¹². Takie dociekania nie polegały na dowodzeniu prawdziwości pewnych dogmatów, ale na dowodzeniu, że określone treści należy traktować jako objawione przez Boga. Intuicyjna oczywistość aksjomatów w nauce także nie jest traktowana jako dowód ich prawdziwości.

W kwestii efektu działalności poznawczej można dostrzec sześć podobieństw między nauką a religią. Po pierwsze, przypomnijmy, że jedną z podstawowych funkcji wiedzy teoretycznej jest wyjaśnianie obserwowanych zjawisk¹³. Wykształcony religijny obserwator wnikliwie i w spo-

¹¹ A. Chalmers, *Czym jest to, co zwiemy nauką?*, Wrocław: Wydawnictwo Siedmioróg 1997, s. 35-42.

¹² Zob. *Historia dogmatów*, t. 1: *Słowo zbawienia*, red. B. Sesboüé, C. Theobald, Kraków: Wydawnictwo „m” 1999.

¹³ Tamże, s. 147.

sób usystematyzowany zbiera swoje spostrzeżenia empiryczne zjawisk zachodzących w świecie (zarówno przyrodniczych, jak i społecznych), uogólnia je i wyjaśnia poprzez koncepcje teologiczne. Poznanie religijne zawiera więc obserwację empiryczną, nie porzeka ono jednak na opis, ale – podobnie jak nauka – podaje uogólniające wyjaśnienie obserwowanych zjawisk, w odwołaniu do prawidłowości obowiązujących w ujęciu religijnym.

Po drugie – podobnie jak w przypadku teorii naukowych – owoce poznawcze religijnych odpowiedników obserwacji naukowej są intersubiektywnie komunikowalne wśród badających religię, a treści tych wyników są przez wieki uzgadniane i sprawdzane. W ten sposób powstaje system wiedzy praktyczno-teologiczno-filozoficznej, który – podobnie jak w nauce – jest następnie popularyzowany, najczęściej „z ambony”.

Po trzecie, wyjaśnienia naukowe i religijne są reprezentacją wiedzy w danej dziedzinie i przybierają postać konwencjonalnych symboli (na przykład mitów w religii i formuł matematycznych w nauce). Teorie naukowe wydają się równie nieprzezrocyste jak mity religijne – w obydwu wypadkach zatrzymują na sobie uwagę poznawczą, wymagają zrozumienia i specjalizacji. Warto nadmienić, że da się stwierdzić obiektywnie, który z tych dwóch typów wyjaśnień jest bardziej efektywny praktycznie – zależy to od aksjologicznych kryteriów wyborów tego, co uznamy za bardziej korzystne dla człowieka (co w ogólniejszym kontekście należy zaliczyć do celów danego przedsięwzięcia badawczego). Interesujące jest to, że nawet jeśli badacz religijny i naukowiec zgodzą się na przykład, że przewidywanie jest taką korzyścią, to nie musi to oznaczać, że wiedza naukowa w takiej sytuacji jest lepsza od wiedzy praktycznej, teologicznej i filozoficznej – wyjaśnienia religijne mają większe ambicje predykcyjne (dotyczące przewidywania przyszłych zdarzeń) niż wyjaśnienia ewolucyjne, które skupiają się raczej na retrognozie (odtworzeniu i wyjaśnianiu przeszłych zdarzeń).

Po czwarte, dokumenty papieskie, z przyjmowanymi za względnie nieomyślnie tezami moralno-teologicznymi, są analogiczne do podręczników naukowych, które stwierdzają pewną ugruntowaną już w środowisku badacza wiedzę, uznane fakty. Otwartość podręczników polega na tym, że oprócz „faktów” prezentują one niekiedy także spektrum stanowisk odmiennych i zagadnień nierozstrzygniętych, dyskutowanych

w środowisku naukowym. Otwartość tekstów papieża polega natomiast na zarysowaniu ram moralno-religijnych z pozostawieniem przestrzeni na rozstrzygnięcie kwestii szczegółowych (na przykład dotyczących antykoncepcji).

Po piąte, jedną z cech współczesnej nauki jest odejście od oczekiwań, że wiedza naukowa będzie pewna. Niekiedy się argumentuje, że wiedza naukowa, jako fallibilna, jest podatna na krytykę, rewizję, doskonalenie, a teologia, dążąc do wiedzy pewnej i ostatecznej, jest naiwna i bezkrytyczna. Tymczasem ani teorie teologiczne, ani naukowe nie są konieczne (nieodwołalnie) prawdziwe¹⁴. Teologia się rozwija, tak samo jak nauka, a te stwierdzenia, które pozostają w niej stałe, nie są obciążone „prawdziwością” – są raczej postulatami (tezami, które nie wymagają udowodnienia), a postulatów nie brakuje także w matematycznych podstawach nauk przyrodniczych. Ponadto faktem jest, że idea poznawczej pewności nie jest w chrześcijaństwie absolutyzowaną wartością¹⁵.

Po szóste, zarówno w religii, jak i w nauce mamy do czynienia z wiedzą w pewnym zakresie wymykającą się opisowi słownemu, którą można nazwać wiedzą „ukrytą” lub też „milczącą”, w przeciwieństwie do wiedzy „wyraźnej”, wyartykułowanej za pomocą języka. Istotny udział wiedzy milczącej mógłby być uważany za słabość religii w stosunku do nauki, w której świetle rzekomo tego typu wiedza „ukryta” jest traktowana jako ułomna lub bezwartościowa. Jest to jednak nieprawda, gdyż wiedza „milcząca” odgrywa kluczową rolę także w nauce, warunkując nierzadko sukces innowacyjno-technologiczny¹⁶. Ekspert naukowy może być najlepszą osobą do znalezienia rozwiązania problemu i podania skutecznej rady, a jednocześnie nie być tym, kto potrafi wyrazić ją jasno, w wyraźnej formie zbioru sądów, który mógłby zostać wykorzystany przez laików lub zakomunikowany innym użytkownikom języka¹⁷.

¹⁴ A. Bronk, dz. cyt., s. 416.

¹⁵ J. Życiński, *Szukać, wątpić, uwierzyć*, w: *Nieuniknione pytania*, red. M. Heller, J. Życiński, Tarnów: Biblos 1992, s. 20.

¹⁶ Zob. M. Fordubiński, *Typy i modele wiedzy w systemie innowacji*, w: *Dobre praktyki B+R*, red. P. Kawalec, Lublin: Wydawnictwo KUL 2011, s. 58-60.

¹⁷ Tamże, s. 60.

3. METODA NAUKOWA A METODA RELIGIJNA: WYSPECJALIZOWANA OBSERWACJA I ANALIZA, INSTRUMENTY BADAWCZE, EMPIRYZM

Czy, przypuśćmy, przyrodnik-ateista ma prawo postawić tezę, że przekonania religijne nie poddają się weryfikacji empirycznej? Powołując się na ogólną metodologię nauk przyrodniczych, należałoby uznać, że osoby niebędące specjalistami danej dziedziny są ograniczone w wypowiedaniu się na temat poznawczych możliwości procedur badawczych tejże dziedziny. Można tak powiedzieć, przyjąwszy, że poznanie wyspecjalizowane wymaga kompetencji, które się uzyskuje, przechodząc odpowiedni trening¹⁸. Niespecjaliści w danej dyscyplinie nie mają ani kompetencji praktycznych, ani teoretycznych, by oceniać wartość jej metod empirycznego testowania hipotez, stąd uznanie przez badacza pracującego w schemacie jednej dyscypliny (naszego przyrodnika), że dana metoda badania empirycznego stosowana w schemacie innej wyspecjalizowanej dyscypliny (religijnej) jest nie do przyjęcia, byłoby nonsensem. Jednymi z głównych wyznaczników kompetencji dyscyplinarnych są: znajomość metody badawczej, umiejętność jej stosowania i doświadczenie w jej praktykowaniu. Innymi słowy, tylko wtajemniczenie w metodę badawczą pozwala się wypowiadać na temat jej ograniczeń. W religii takimi metodami badawczymi (procedurami pozyskiwania i analizowania danych) są na przykład procedury określające sposób modlitwy bądź czynności związane z celebracją sakramentalną, które mogą być wielokrotnie powtarzane przez każdego katechumena po przejściu odpowiedniego „treningu” – dokładnie tak, jak dzieje się to w nauce. Analogicznie do tego, jak ma to miejsce w nauce, podczas czynności badawczych prowadzących do poznania religijnego wykorzystywane są swoiste instrumenty badawcze. Stanowią je m.in. przedmioty liturgiczne, na przykład kropidło z wodą święconą czy zestaw do sprawowania Eucharystii. Użycie tych przedmiotów według określonej metody prowadzi do zaistnienia nowych stanów rzeczy i umożliwia uczestnikom obserwa-

¹⁸ Z. Hajduk, *Filozofia przyrody – filozofia przyrodoznawstwa – metakosmologia*, Lublin: TN KUL 2004, s. 147.

cję rzeczywistości w aspekcie religijnym, analogicznie do tego, jak zestaw narzędzi specyficznych dla innych dyscyplin umożliwia obserwację rzeczywistości w dziedzinie biologii czy fizyki. W badaniach nad nauką rozpowszechniony jest pogląd, że jedną z funkcji instrumentów badawczych jest wywoływanie zjawisk. Na przykład to, co powstaje w pompie Boyle'a, to „próżnia”, którą – przy odpowiedniej interpretacji zachowania się pewnych elementów urządzenia – „widzą” fizycy. Analogicznie do tego, przykładem stanu rzeczy wywołanego przez wypowiedzenie określonych modlitw i użycie kropidła z wodą święconą będzie „odstąpienie szatana” od ciała osoby „opętanej”, które – przy odpowiedniej interpretacji zachowania określonych elementów ciała ludzkiego – „widzą” wierzący badacze. Niekiedy stany rzeczy, które zaistniały w związku z użyciem religijnych narzędzi badawczych (np. podczas sprawowania Eucharystii), mogą być bardziej „namacalne” w sensie potocznym, jak to ma miejsce na przykład w stwierdzonych faktycznych przeistoczeniach hostii w ludzki mięsień sercowy. Oczywiście ktoś spoza wspólnoty praktykujących wiernych może posądzić religijnego badacza (lub ich grupę) o jakieś oszustwo, ale ten sam zarzut zawsze może wystosować nienaukowiec wobec dowolnego naukowca lub grupy naukowców.

Dzięki swojej praktyce badawczej wierzący potrafi obserwować świat materialny i dostrzegać w nim prawidłowości o charakterze religijnym, niedostrzegalne dla kogoś, kto nie przeszedł odpowiedniego treningu¹⁹. Potrafi też (dzięki wtajemniczeniu w metodę, ale i w język), przy użyciu postulowanych terminów teologicznych, rozumieć teologiczne teorie, które opisują świat w aspekcie religijnym. Tylko taki trening określonej metody i języka pozwala specjalistom badać i rozumieć aspekt rzeczywistości, którym zajmuje się dana dziedzina, a także uprawnia do wypowiedzi metaprzmiotowych o tej dziedzinie.

Wiedza naukowa opiera się na zaufaniu do naturalnych władz poznawczych człowieka, a nie do Boga lub innego pozaludzkiego źródła. Ponadto w tym naturalnym rozumie naukowym może mieć udział potencjalnie każdy człowiek, który zdoła przyswoić wiedzę w zakresie określonej nauki, zrozumieć i wyćwiczyć się w jej stosowaniu (na przykład do

¹⁹ Nie chodzi mi tu o to, czy dla kogoś dane prawidłowości świata naturalnego stanowią wystarczające przesłanki do stwierdzenia istnienia Boga.

dalszych badań). W przypadku religii, dzięki tezie, że Bóg, który poznaje świat i samego siebie, stał się w pełni człowiekiem, także mamy prawo uznać, że tezy religijne, nawet najbardziej podstawowe, są sformułowane na gruncie władz poznawczych człowieka – nie tylko Chrystusa, ale także proroków czy apostołów. Co więcej, w tych naturalnych władzach ma udział potencjalnie każdy człowiek, który będzie w stanie przyswoić i zrozumieć treści tez religijnych oraz wyćwiczyć się w ich stosowaniu. Będzie mógł on wtedy zweryfikować dogmaty i inne tezy teologiczne poprzez własne doświadczenie religijne – o ile będzie zwiększał swoje kwalifikacje jako badacz religijny, o tyle jego obserwacje/doświadczenia będą bardziej precyzyjne i niezawodne. Światowej sławy mistycy, tacy jak św. Franciszek z Asyżu czy bł. o. Pio, mogą być postrzegani jako najwyższej klasy specjaliści w tym przedsięwzięciu poznawczym, jakim jest religia.

4. JĘZYK NAUKOWY A JĘZYK RELIGIJNY: APARAT POJĘCIOWY, JĘZYK MATEMATYKI

Dane doświadczenia religijnego i obserwowalne prawidłowości w tej sferze trudno ujmować w formalny zapis matematyczny. Jest to jednak możliwe i niekiedy realizowane – jak w każdej innej ontologii, także ontologię Boga można konstruować z użyciem formuł matematycznych, teoriomnogościowych, logicznych. Trudność z matematyzowaniem doświadczenia religijnego spowodowana jest tym, że Bóg swą złożonością wykracza poza matematykę, jaką dotychczas stworzyliśmy, i pełna struktura rzeczywistości Bożej może być naszemu rozumowi niedostępna. Może być też tak, że Bóg, dokonując za nas „obliczeń”, udostępnia nam na potrzeby przewidywań modele dostosowane do naszych możliwości. Czy zatem formułowane prawa naukowe są bardziej precyzyjne od formułowanych praw religijnych? Przykładem takiego prawa religii może być stwierdzenie: „konsekwencją grzechu jest śmierć”. Oczywiście sens tej formuły jest dostępny tylko kompetentnym badaczom religijnym, tak jak sens równań Maxwella – tylko kompetentnym fizykom. Terminy

pierwotne występujące w nauce – „energia”, „materia”, „czas” – są równie tajemnicze i niedookreślone jak pierwotne terminy religijne: „Trójca Święta”, „zbawienie” czy „śmierć duchowa”. Ta mglistość pierwotnych pojęć w nauce nie ma dużego wpływu na precyzję poznania naukowego i to samo można powiedzieć w odniesieniu do religii. Dla zobrazowania: podczas modlitwy (rozmowy z Bogiem) nie musimy analizować pojęcia Trójcy Świętej. Rozmowa z Bogiem, będąca specyficznym doświadczeniem Go – czyli poznaniem – może być czymś innym niż samo myślenie o Bogu. Kolejnym przykładem niech będzie prosta wiejska staruszka – nie ma podstaw, by stwierdzić, że musi ona koniecznie dokładnie rozumieć pojęcie zbawienia, aby podczas modlitewnej lektury Biblii uzyskać poznanie i zrozumienie swoich problemów egzystencjalnych w świetle Bożych rozwiązań i dzięki tym wskazówkom przybliżyć się do rzeczywistości zbawienia. Może być tak, że terminy i zdania języka religii wydadzą się przyrodnikowi bełkotem, tak samo jak teologowi język nauki. Jest to naturalne, ze względu na trudność zrozumienia pojęć przez użytkownika języka, niewtajemniczonego w praktykę poznania religijnego oraz – analogicznie – naukowego.

5. INSTYTUCJONALNOŚĆ I OGRANICZONOŚĆ NAUKI I RELIGII

Zarówno nauka, jak i religia są tworamami kultury – sposobem istnienia i nauki, i religii jest ujęcie ich w ramy instytucji. Budowle, organizacje, regulacje prawne – są to jedne z elementów mówiących, czym jest nauka, a także gwarantujących jej spójność. Spójność religii jest także wspierana przez instytucje – religia wykorzystuje budowle specjalnego przeznaczenia, funkcjonuje w niej prawo kanoniczne etc. Zinstytucjonalizowanie jest faktem zarówno w świecie naukowców, jak i w Kościele i wydaje się, że sprzyja efektywności i intersubiektywności dążeń poznawczych w obrębie tych wspólnot.

Zarówno nauce, jak i religii stawiano w przeszłości wyidealizowane lub nieodpowiednie cele i wymagania, którym nie były one i nie są

w stanie sprościć. Ograniczenia nauki wyszły na jaw w co najmniej trzech aspektach: upadła arystotelesowska wiara w pewność poznania, mrzonką okazała się możliwość pełnej formalizacji (precyzacji) nauki, fałszywe okazały się przekonania o niezależności nauki od uwarunkowań socjologicznych, politycznych, ideologicznych, psychologicznych i innych. Trudno powiedzieć, na czym w przyszłości może polegać kres kolejnych wyidealizowanych oczekiwań wobec nauki. Podobnie religia niejednokrotnie okazywała się ograniczona i niewłaściwie wykorzystywana – jako prosta teoria wyjaśniania zjawisk przyrody, motyw krwawych krucjat czy podłoże antyracjonalistycznych fundamentalizmów. Nauka i religia mają ograniczenia poznawcze, które nie są możliwe do przekroczenia w toku rozwoju danej dyscypliny czy techniki. W nauce przykładem ograniczenia w sensie Reschera²⁰ będą matematyczne twierdzenia limitacyjne, a w szerszym sensie taką klasyczną granicę wyznaczają pytania niezasadne na gruncie nauki, na przykład pytanie o naturę czasu albo pytanie, dlaczego w ogóle coś istnieje. W religii przykładem podobnej granicy będzie pytanie o naturę wcielenia albo o charakter życia po śmierci.

WNIOSKI

Jak wskazałem w punkcie „Definicje”, trudno jest podać zadowalającą definicję nauki. Często określa się ją ogólnie jako pewien twór kulturowy mający własny język, metodę, instytucje, spełniający określone kryteria racjonalności – w szczególności intersubiektywną komunikowalność i sprawdzalność. Rozpatrując religię w świetle przedstawionych w niniejszym eseju własności nauki, można stwierdzić, że także ona w ogólności odznacza się tymi własnościami, oczywiście nie w pełni. Ta niepełność jednak, czyli problemy związane z realizacją powyższych własności-warunków, dotyczy, jak starałem się wykazać, także nauki. Można zatem wyróżnić pozytywne i negatywne analogie pomiędzy religią a nauką.

²⁰ To jest: niezupełność erotetyczna, prognostyczna, pragmatyczna oraz temporalna. Zob. N. Rescher, *The Limits of Science*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 1999, s. 159.

Gdy wskazywałem na takie analogie, nie chodziło mi o to, aby na siłę utożsamiać religię z nauką. Dzielią je przecież fundamentalne różnice, choćby cel, jaki obie te dziedziny sobie wyznaczają, innymi słowy – założenie co do tego, co uznajemy za bardziej pożyteczne dla człowieka. Dla nauki będzie to w szczególności zapanowanie nad przyrodą, dla religii zaś – poznanie woli Boga i nabycie zdolności miłowania nieprzyjaciół. Ponadto kryterium naukowości – posiadanie struktury analogicznej do nauki – nie musi być jedynym słusznym kryterium racjonalności²¹.

Sądzę, że zamiast przeciwstawiać wysiłki poznawcze tych dwóch dziedzin, co – jak nietrudno dostrzec – nierzadko utrudnia im efektywną pracę, warto próbować łączyć siły, ustawicznie uzgadniając wyniki poznania religijnego i poznania naukowego, zgodnie z ideałem transdyscyplinarności.

Uzyskany wynik może doprowadzić także do bardziej sceptycznych wniosków. Jak starałem się zobrazować, poprzez wybór jednej z deskrypcji terminu „nauka” i odpowiednią interpretację tego, co robią wierzący, da się łatwo sformułować konstrukt, w którego świetle religia jest bliższa nauce, niż to podpowiadają potoczne intuicje.

Przedstawiona w ten sposób sytuacja nie musi jednak świadczyć o faktycznym podobieństwie nauki i religii, lecz o niemożliwości podania uzasadnionej odpowiedzi na pytanie o to, w jakim stopniu te dwie wykładnie (nauki i religii) są do siebie podobne, o ile liczyliśmy, że uzasadnienie takie byłoby wolne od relatywizmu i konwencji. Można by przecież odnajdywać tego typu podobieństwa między nauką a polityką, literaturą, sztuką etc. Takie przedsięwzięcie wydaje się niczym więcej niż konceptualną grą, która nie daje ani precyzyjnego obrazu, ani nie jest rozstrzygająca, gdyż nazwy „nauka” i „religia” mają zbyt niewyraźną treść i zbyt nieostry zakres, aby w sposób wiarygodny określić relacje między nimi lub ich potencjalnymi odniesieniami. Jaki więc sens miało wykazywanie tu – być może, albo trywialnych, albo nieprzekonujących dla osób, które już nie są do nich przekonane – podobieństw między tymi dwiema wykładniami? Sens praktyczny tkwiłby w możliwości użycia uzy-

²¹ Zob. S. Gałęcki, *Imna racjonalność. Paralelność poznania religijno-moralnego i naukowego według Johna Henry'ego Newmana*, „Racjonalia. Z Punktu Widzenia Humanistyki” 2011, nr 1, s. 38-54.

skanych wyników do próby pokazania niekonkluzywności potencjalnych antyteistycznych argumentów dyskredytujących religię jako niemającą wiele wspólnego z nauką, a zatem z wiarygodnym poznaniem. Tego typu argument można uznać za błędny, przyjmując zarówno pierwszą, jak i drugą interpretację mojego wyniku. Należy jednak pamiętać, że zarysowana przeze mnie koncepcja jest propozycją do dyskusji, zasadniczo eksplikującą pewne spostrzeżenia, a nie dowodzącą ich prawdziwości. Można też potraktować ją jako studium przypadku religii w ramach Feyerabendowskiej²² krytyki możliwości demarkacji nauki.

BIBLIOGRAFIA

- Bronk A., Podstawy nauk o religii, Lublin: TN KUL 2003.
- Chalmers A., Czym jest to, co zwiemy nauką?, Wrocław: Wydawnictwo „Siedmioróg” 1997.
- Fayerabend P.K., *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: New Left Books 1975.
- Fordubiński M., Typy i modele wiedzy w systemie innowacji, w: *Dobre praktyki B+R*, red. P. Kawalec, Lublin 2011: Wydawnictwo KUL, s. 55-76.
- Gałecki S., Inna racjonalność. Paralelność poznania religijno-moralnego i naukowego według Johna Henry’ego Newmana, „Racjonalia. Z Punktu Widzenia Humanistyki” 2011, nr 1, s. 38-54.
- Hajduk Z., *Ogólna metodologia nauk*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2007.
- Hajduk Z., *Filozofia przyrody – filozofia przyrodoznawstwa – meta-kosmologia*, Lublin: TN KUL 2004.
- Hetmański M., Racjonalność formułowania i uzasadniania przekonań religijnych, „Przegląd Religioznawczy” 2010, nr 4(238), s. 15-31.
- Kamiński S., *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*, w: tenże, *Pisma wybrane*, t. IV, Lublin: TN KUL 1998.

²² P.K. Fayerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: New Left Books 1975, passim.

- Moskal P., *Religia a prawda*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009.
- Rescher N., *The Limits of Science*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 1999.
- Sesboüé B., Theobald C. (red.), *Historia dogmatów*, t. 1: Słowo zbawienia, Kraków: Wydawnictwo „m” 1999.
- Zdybicka Z.J., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin: TN KUL 1993.
- Życiński J., *Szukać, wątpić, uwierzyć*, w: *Nieuniknione pytania*, red. M. Heller, J. Życiński, Tarnów: Biblos 1992.

SUMMARY

On similarity between scientific and religious cognition

Aim of this paper was to find and explicate similarities between science and religion with respect to classical criteria of scientific cognition. The discourse was led within the following aspects: knowledge, method, language, institution and limits. The derived conclusion is that religion can be interpreted as satisfying all general conditions of scientific enterprise. Such a conclusion is interpreted as supporting two possible thesis: (1) religion as a scientific discipline ought to be implemented into scientific enterprise in the way of interdisciplinary cooperation; (2) the presented similarity remains constructed, not discovered – there is no sense in comparing religion to science, since these two notions are too general and vague. Regardless which interpretation one would prefer, it shows, that anti-theistic arguments based on showing religion as opposed to science, does not sounds.

Key words: science, methodology, rationality, cognition, religion

**DOBRO I ZŁO W DRAMACIE POZNANIA
(W KRĘGU INSPIRACJI KAROLA WOJTYŁY –
JANA PAWŁA II)**

UWAGI WSTĘPNE

Podstawowe znaczenie dla egzystencji osoby ludzkiej ma rozeznanie, co jest dla niej dobre, a co złe. Poznanie takie pomaga wprowadzać dobro w swoje życie, a unikać zła. Człowiek nie chce stawać się przedmiotem zła. Nie chce być krzywdzony ani niszczone przez złe postęпки innych. W miarę dojrzewania i samopoznania przychodzi zrozumienie, że o wiele ważniejsze (od tego, by nie być przedmiotem zła) jest to, aby nie być podmiotem zła, aby nie czynić zła innym. Jak bowiem mówi Karol Wojtyła w *Osobie i czynie*, poprzez swoje dobre czyny człowiek spełnia się jako człowiek, aktualizuje swoją etyczną istotę, czyli swoje człowieczeństwo, staje się dobrym jako człowiek. Przez swoje złe czyny człowiek niszczy siebie i swoje człowieczeństwo, staje się złym człowiekiem. W krańcowych przypadkach czynienia radykalnego zła można nawet mówić o uśmiercaniu czy unicestwianiu własnego człowieczeństwa. „Chodzi więc o to, aby być dobrym – a nie być złym. Aby przez czyn stać się dobrym – a nie stać się złym”¹.

¹ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Lublin: TN KUL 2000, s. 204.

Zło lub dobro czynów określa w istotny sposób dramat egzystencji człowieka. Obydwie te treści czynów nie są zbiorem abstrakcyjnych norm ani oderwanymi od życia spekulacjami „czystego rozumu”. Stawiają bowiem o poziomie egzystencjalnym człowieka – o jego *fieri*, czyli o *stawaniu się* dobrym, w pełni zrealizowanym człowiekiem lub człowiekiem złym, lichym, niespełnionym.

Owo stawanie się, *fieri* człowieka pod względem moralnym – pisze Wojtyła – *fieri* najściślej związane z osobą przesądza o realistycznym charakterze samego dobra lub zła [...]. Nie są one żadną miarą treściami samej świadomości, są treściami ludzkiego osobowego *fieri*. Człowiek nie tylko je przeżywa, ale dzięki nim staje się realnie dobrym lub realnie złym jako człowiek².

Fakt, że człowiek jest podmiotem moralności – to znaczy sprawcą złych lub dobrych czynów – nie jest zatem *jednym* z jego (choćby istotnych) aspektów, lecz mówi o tym, że człowiek decyduje o realizacji bądź odrzuceniu i zniszczeniu swej własnej rzeczywistej istoty-natury (człowieczeństwa), a tym samym o doskonaleniu lub psuciu swej egzystencji (*fieri*). Wojtyła, jak gdyby chcąc to zaakcentować, rezygnuje z wszelkiej innej klasyfikacji czynów (*actus personae*), oprócz tej jednej – podziału czynów na dobre i złe. Różni się w tym zasadniczo od wielu współczesnych filozofów działania, którzy negują lub zupełnie ignorują klasycznie pojętą wartość moralną czynu (dobro lub zło)³. Nie nawiązuje on w kategoryzowaniu czynów-aktów ludzkich nawet do tych, którzy są

² Tamże, s. 147.

³ Na przykład Nietzsche, Marks i Sartre. Nawet Hannah Arendt, która (podobnie jak Wojtyła) poświęciła ludzkemu *vita activa* osobne dzieło (*The Human Condition*, New York: Doubleday Anchor Books 1959), nie zastosowała do życia czynnego kryterium moralności, dzieląc je, według zupełnie innego klucza, na *labor* (robo-ta), *work* (wytwarzanie) i *action* (działanie). O „banalności zła” mówiła natomiast w kontekście myślenia (zob. *Thinking w: The Life of the Mind*, New York: Harcourt Inc. 1978) – zło ujmowane jest tam, w duchu etycznego intelektualizmu Sokratesa, jako wynik bez-myślenia, a zarazem jako przyczyna niezdolności do myślenia, czyli dialogu z samym sobą; rozmowę wewnętrzną mogą toczyć tylko dwaj przyjaciele, a nie można być przyjacielem mordercy, złodzieja itp. Szczegółowiej omawiane jest to w artykule M. Jałocha *Filozofowie nie szukają prawdy, lecz sensu. Hannah Arendt rozważania nad naturą myślenia*, „Studia Filozoficzne” 1987, nr 4.

mu skądinąd bardzo bliscy⁴ myślowo: nie podejmuje na przykład w systematyczny sposób starożytnego podziału na *teoria*, *praxis* i *poiesis* ani nie odwołuje się do lubelskiej szkoły filozofii w podziale aktów osobowych na akty poznania, akty woli, akty miłości i akty religijne⁵. Każdy akt ludzki (*actus humanus*), który cechuje rozumność i wolność (jedność aktów poznania i samostanowienia), Wojtyła określa jednym mianem – czyn. Wszystkie zaś czyny dzieli na dwa rodzaje – dobre i złe. Przez dobre czyny człowiek spełnia się w każdej dziedzinie: w kulturze, sztuce, w gospodarstwie domowym, w uprawie roli, w macierzyństwie, w miłości oblubieńczej, w życiu zakonnym i kapłańskim itd. Przez złe czyny człowiek zatracza siebie i nie ma tu znaczenia dziedzina, w której dokonuje owych czynów (może to być kultura, polityka, ekonomia, praca zawodowa, życie osobiste czy religia). Złe lub dobre czyny mogą być zarówno wewnętrzne (*actus internus* – zamiary, myśli, intencje), jak i zewnętrzne (*actus externus*).

Wobec tak zasadniczej roli złych lub dobrych czynów w niszczeniu lub budowaniu człowieka jako człowieka, podstawową kwestią biorącą udział w tym egzystencjalnym dramacie spełnienia bądź niespełnienia staje się problem poznania zła i dobra, które powoliłoby rozróżniać między nimi, dokonywać właściwych rozstrzygnięć⁶ i wyborów oraz dokonywać *prawdziwie* dobre czyny.

Doświadczenie uczy, że poznanie takie nie jest łatwe. Z wielu względów trudno nam rozeznąć, co jest prawdziwie dobre, a co złe, ten zaś brak rozeznania jest początkiem niezliczonych ludzkich tragedii. Na-

⁴ Mówiąc o tych, którzy są bliscy Wojtyłemu w ujmowaniu działania i osoby jako podmiotu działania, mam na myśli Arystotelesa, Tomasza z Akwinu i całą tradycję arystotelesowsko-tomistyczną, kontynuowaną przez lubelską szkołę filozofii. Z tej tradycji bierze Wojtyła podstawę swych analiz osoby poprzez czyn, a mianowicie teorię aktu i możliwości, o której tak pisze: „Nie znamy, jak dotąd, koncepcji i nie znamy języka, który by oddawał dynamiczną istotę zmiany, oprócz tej jedynej koncepcji i tego jednego języka, jakim obdarzyła nas filozofia *potentia-actus*. [...] Nimi też trzeba będzie się posłużyć przy ujmowaniu dynamizmu właściwego człowiekowi” (*Osoba i czyn*, s. 113).

⁵ Zob. A. Maryniarczyk SDB, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005, s. 117-118.

⁶ Wojtyła zauważa, że rozstrzygnięcie, czyli moment sądu opartego na prawdzie o dobru osoby i dla osoby, poprzedza wybór; ujawnia się w tym kierownicza funkcja poznania (prawdy o dobru i zlu) wobec chcenia (woli) – zob. *Osoba i czyn*, s. 171-172, 181-182.

szym zdaniem, jedną z istotnych przyczyn trudności w poznaniu prawdy o dobru i złu jest to, że złu zawsze towarzyszy kłamstwo o dobru i złu. Kłamstwo o dobru i złu jest immanentną cechą zła.

1. KŁAMSTWO O DOBRU I ZŁU JAKO IMMANENTNA CECHA ZŁA

Nasze całościowe doświadczenie⁷ wskazuje, że zło nigdy nie przedstawia się jako zło, lecz zawsze jako dobro. Nie nawołuje otwarcie w pełnym świetle dnia: „Ja jestem zło; czyn mnie, a zniszczysz siebie i innych”. Handlarz narkotyków nie mówi: „to, co ci chcę sprzedać, zrujnuje twoje zdrowie i życie”, lecz zachwala swój towar jako doskonały środek na dobre spędzanie czasu w świetnym i beztróskim nastroju. Przywódca zniewalającej sekty, wbrew faktom, obiecuje całkowite wyzwolenie człowieka, dobrostan i miłość. To samo czyni krwawy dyktator, który unicestwia tysiące ludzkich istnień w imię ostatecznego dobra ludzkości. Serial telewizyjny ukazuje zdradę małżeńską i pornografię jako najlepszą drogę do szczęścia i samorealizacji. Przykłady można mnożyć w nieskoń-

⁷ Zob. tamże, s. 51-61. Karol Wojtyła przeciwstawia się tam empirystycznej koncepcji doświadczenia – uważa, że jest ona tworem sztucznym i nieempirycznym, ponieważ w rzeczywistości nie istnieje nic takiego, jak czysto zmysłowe chwilowe „jednostki wrażeniowe”, po których dopiero wkracza umysł i je porządkuje. Rzeczywiste doświadczenie ma charakter całościowy: zmysłowo-umysłowy, momentalnie-ciągły, wewnętrzno-zewnętrzny. Umysł od razu bierze udział w doświadczeniu (tj. w bezpośrednim oglądzie rzeczy), doświadczenie w danej chwili ściśle wpisane jest w ciągłość doświadczenia (w pamięć o przeszłych doświadczeniach), a doświadczenie wewnętrzne nakłada się na doświadczenie zewnętrzne i obydwa wzajemnie się uzupełniają. Ponadto doświadczenie jest już jakimś zrozumieniem i ma ścisły, wzajemny związek z wiedzą (np. z wiedzą historyczną): wiedza zwiększa i wzbogaca bezpośredni ogląd rzeczywistości (doświadczenie). Niezwykle istotnym elementem doświadczenia człowieka (jako podmiotu doświadczenia i jako jego przedmiotu) jest doświadczenie moralności, tj. doświadczenie dobra lub zła ludzkich czynów. Naszym zdaniem, tak szerokie, zgodne z rzeczywistością, ujęcie doświadczenia człowieka chroni antropologię filozoficzną przed wszelkim redukcjonizmem, czy to materialistycznym, czy to spirytualistycznym, i pozwala się otworzyć na przebogata, realnie istniejąca rzeczywistość, jaką jest osoba ludzka, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

czoność. Codzienność jest ich pełna, począwszy od życia prywatnego, a skończywszy na mediach, reklamie i wielkiej polityce. Wszędzie zło usiłuje „przebrać się” w dobro. Horrendalnym przejawem tej cechy zła były dwa totalitaryzmy, w których propaganda, czyli powszechnie stosowane kłamstwo zła o dobru i złu, zachwalała to ostatnie jako wielkie dobro człowieka.

Drugą stroną tej immanentnej właściwości zła (tj. kłamstwa zła o dobru i złu) jest to, że przedstawia ono dobro jako zło. Nawiązując do naszych przykładów w tej drugiej perspektywie, zauważamy, że handlarz narkotyków ukazuje nieużywanie narkotyków (dobro) jako sztywniactwo i brak luzu (zło), serial telewizyjny sugeruje, że wierność (dobro) jest ograniczeniem wolności i prawa do szczęścia (złem), a komunistyczny krwawy dyktator usiłuje wmówić głodującym i bezrobotnym poddanym, że własność prywatna (dobro) jest największym złem i przyczyną wszelkich nieszczęść ludzkości. Zło zatem w immanentny sposób kłamie – o sobie kłamie, że jest dobrem, a o dobru, że jest złem.

Kłamstwo o dobru i złu, jako immanentną cechę zła, odróżniamy od kłamstwa o faktach, kiedy to na przykład mała Zosia twierdzi, że nie wzięła batonika, chociaż go wzięła. Kłamstwo o faktach jest pewną formą zła, natomiast kłamstwo o dobru i złu jest cechą zła immanentną. Złapana na gorącym uczynku mała Zosia nie mogłaby już zaprzeczać, że wzięła batonik (tj. nie mogłaby popełnić kłamstwa o faktach), ale wciąż otwarta byłaby przed nią możliwość kłamstwa jako immanentnej cechy zła: mogłaby na przykład wmawiać sobie i innym, że wzięcie batonika nie było kradzieżą, ale dobrym i chwalebnym czynem, bo wcale nie ukradła batonika Marysi, lecz wzięła go po to, żeby Marysię uratować od przejedzenia i bólu brzucha. Kłamstwo zła o dobru i złu jest jak gdyby kłamstwem drugiego stopnia, nie odnosi się bezpośrednio do rzeczywistości, lecz dotyczy jej interpretacji. Inaczej mówiąc, przedmiotem kłamstwa o dobru i złu jest nie tyle rzeczywistość „sama w sobie”, ile obraz rzeczywistości.

2. FORMY IMMANENTNEGO KŁAMSTWA ZŁA O DOBRU I ZŁU

2.1. MANIPULACJA

Kłamstwo zła o dobru i złu przybiera różne formy. Jedną z najczęściej spotykanych jest manipulacja. Słowo „manipulacja” uwydatnia fakt skierowania kłamstwa przeciwko osobie. Samo pojęcie kłamstwa jest w tym względzie (odniesienia do osoby) niejako neutralne: *de facto* stwierdza się tu tylko, że odnośny sąd o rzeczywistości jest nieprawdziwy. Gdy zaś mówimy o manipulacji, chcemy podkreślić, że kłamstwo jest wypowiedziane w pewnym określonym celu: celem tym jest oszukanie osoby, a przez to oszustwo skłonienie jej do zmiany myślenia na dany temat w taki sposób, by osoba ta aprobowała argumenty kłamcy i manipulanta oraz podejmowała działania zgodne z jego interesem. Biskup Adam Lepa podkreśla ten moment „wycelowania” kłamstwa w osobę w manipulacji, określając ją jako „celowe i skryte działanie, przez które narzuca się jednostce lub grupie ludzi fałszywy obraz pewnej rzeczywistości”⁸.

Sam akt manipulacji jest złem, ponieważ osobę, która powinna być zawsze celem działania, a nigdy środkiem, traktuje się właśnie jako środek do celu: staje się ona narzędziem realizacji ukrytych celów manipulanta lub grupy manipulantów, którzy używają jej do osiągnięcia zysku, władzy czy przyjemności. Ponadto w manipulacji chce się zawsze odebrać osobie lub osobom jakieś dobro – od wolności myślenia i wyboru począwszy, a skończywszy na odebraniu jej zdrowia i życia. Najczęściej okłamywanie innych prowadzi do okłamywania samego siebie (automanipulacji), kiedy to człowiek przestaje rozeznawać, co jest dla niego prawdziwym dobrem, i układa swoje życie według tych samych kłamliwych scenariuszy, które proponuje innym, zatracając swoje człowieczeństwo.

Niezwykle ważnym momentem manipulacji jest oddziaływanie na ludzką świadomość. Manipulant chce zmienić obraz pewnej rzeczywistości, tj. wyobrażenie na jej temat. Dlatego głównym przedmiotem ataków

⁸ Bp A. Lepa, *Świat manipulacji*, Częstochowa: Biblioteka „Niedzieli” 1997, s. 23.

stają się procesy poznawcze osoby lub grupy osób. Naszym zdaniem, do istoty manipulacji należy zakłócenie poznania prawdy o dobru i złu. Innymi słowy, u korzeni manipulacji tkwi kłamstwo o dobru i złu jako immanentna cecha zła. Uwidaczniają to podane przez nas przykłady kłamców, a zarazem manipulatorów: handlarza narkotyków, totalitarnego tyra, twórcy serialu itp.

2.2. FAŁSZYWE ABSOLUTYZACJE

„Błąd polega nie tylko na tym, że się wszystko relatywizuje, ale i na tym, że się wszystko absolutyzuje”⁹. W naturze ludzkiej tkwi pragnienie Absolutu. Wiąże się z tym pragnienie poznania sensu całości: całości życia, całości świata, całości bytu. Niegdyś, do czasu przełomu pozytywistycznego, filozofia zajmowała się całością. W dobie kryzysu metafizyki, pogłębiającej się specjalizacji wiedzy i olśniewającego rozwoju nauk szczegółowych następuje fragmentaryzacja człowieka i świata na niebywałą skalę. Wąsko wyspecjalizowani naukowcy, zarówno przyrodnicy, jak i humaniści: lekarze, socjologowie, psychologowie, zajmują się coraz mniejszymi fragmentami ludzkiej rzeczywistości. Pomimo tej fragmentaryzacji, rozbicia i „pokawałkowania”, pozostaje w człowieku nieukojona potrzeba wszechobejmującego Absolutu, nadającego sens całości życia i świata. Potrzeba ta, spostponowana przez nowożytnych pozytywistów i scjentyistów, powraca jak gdyby tylnymi drzwiami, w postaci niezliczonych fałszywych absolutyzacji. Współcześni ludzie są jak ślepcy z buddyjskiej bajki o słoniu – żaden z nich, będąc ślepcem, nie jest w stanie zobaczyć całego słonia, ale każdy jest gotów spierać się zażarcie, że słoń jest właśnie taki, jak ta część, której ów ślepiec dotyka. Fałszywa absolutyzacja o szerokim zasięgu społecznym i dużym znaczeniu politycznym bywa nazywana „ideologią” – istotą ideologii bowiem jest absolutyzacja jakiegoś jednego aspektu rzeczywistości (na przykład „walki

⁹ J. Tischner, *Przekonać Pana Boga*, w: tenże, *Myśli wyszukane*, oprac. W. Bonowicz, Kraków: Znak 2000, s. 78.

klas”) i „wyjaśnianie” (zakłamywanie) *całej* rzeczywistości za pomocą tego jednego aspektu, z pominięciem wszystkich innych¹⁰.

Istnieje wiele fałszywych absolutyzacji w życiu indywidualnym i zbiorowym, nie sposób wszystkich wymienić. Do najbardziej dziś powszechnych i wpływowych absolutyzacji-ideologii należą koncepcje trzech „mistrzów podejrzeń”¹¹: Nietzschego, Freuda i Marksa. Freud zabsolutyzował ludzką seksualność. Widział w niej jedyne źródło spełnienia człowieka, jedyne jego dobro, wokół którego kręca się wszystkie jego działania; nawet kultura nie ma, w ostateczności, innego motywu ani napędu oprócz (wysublimowanej) energii seksualnej. U Nietzschego natomiast jedyną zasadą działania człowieka stała się „wola mocy”. Dzięki niej osoba ludzka o odpowiednich cechach „pana”, przeciwnych cechom „niewolnika”, ma się przemienić w nadczłowieka, który w swej pogardzie dla służby i w swej żądzy panowania posuwa się aż do uśmiercenia „dotychczasowego” Absolutu – Boga – i zajęcia Jego miejsca. Z kolei Marks sprowadził samorealizację człowieka do zaspokojenia potrzeb natury materialnej i ekonomicznej, bo według niego, osoba ludzka nie jest niczym innym, jak tylko „wysoko zorganizowaną materią”.

Ci trzej „nauczyciele podejrzeń” mieli z pewnością wielki, jeśli nie decydujący, wpływ na kształt współczesnej kultury i cywilizacji. Ich fałszywe absolutyzacje stworzyły fałszywe absoluty naszych czasów: seks, przyjemność, władzę, sukces, popularność, pieniądź. Im to wielu współczesnych oddaje, należną absolutom, boską cześć. Wypaczają one postrzeżenie prawdy o dobru osoby i dla osoby, są jednymi z najbar-

¹⁰ Moment fałszywej (fałszującej rzeczywistość) absolutyzacji w ideologii podkreślał o. dr Maciej Zięba OP w swoich wykładach w ramach podyplomowych studiów „Życie i myśl Jana Pawła II”, odbywających się w Wyższej Szkole Europejskiej im. ks. Józefa Tischnera w okresie od października 2005 r. do marca 2006 r. Z kolei Karl Mannheim (*Ideologia i utopia*, Lublin: Wydawnictwo „Test” 1992) zwrócił uwagę na moment kłamstwa w ideologii, które wynika z intencji wprowadzenia adresata w błąd w imię realizacji celów kłamcy. Spostrzeżenia tych dwu naukowców, dające się ująć w zestawienie „fałszywa absolutyzacja – ideologia – kłamstwo”, są argumentem na rzecz potraktowania fałszywej absolutyzacji-ideologii jako formy kłamstwa zła o dobru i zła, tym bardziej że jednym z głównych celów absolutyzacji-ideologii jest zmiana tradycyjnych postaw i przekonań etycznych.

¹¹ Termin „mistrzowie podejrzeń” w odniesieniu do Freuda, Marksa i Nietzschego wprowadził Paul Ricoeur w 1966 r. w książce *De l'interpretation, essai sur Freud (O interpretacji. Esej o Freudzie)*. Jan Paweł II używa też określenia „nauczyciele podejrzeń”.

dziej niebezpiecznych form kłamstwa zła o dobru i złu. Absolutyzacje te zrewolucjonizowały kulturę, wyparły klasyczną etykę i antropologię oraz doprowadziły do panseksualizmu, hedonizmu, konsumpcjonizmu i materializmu.

3. ŹRÓDŁA ZŁA I KŁAMSTWA ZŁA O DOBRU I ZŁU W PERSPEKTYWIE ANTROPOLOGICZNEJ

3.1. TRZY POŻĄDLIWOŚCI

Jan Paweł II w *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* stawia wnikliwą i zasadną tezę, że trzej „nauczyciele podejrzeń” bardzo trafnie opisali trzy źródła zła w człowieku, syntetycznie ujęte przez Jana Apostoła jako pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha żywota¹². Mianowicie Freud dobrze scharakteryzował pożądliwość ciała, Marks pożądliwość oczu (żądę posiadania rzeczy i pieniędzy), a Nietzsche – pychę żywota¹³. Autor *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich* nazywa te wszystkie trzy źródła zła trzema pożądliwościami, traktując pychę także jako pożądliwość: w pysze bowiem również chodzi o pożądanie – żądę władzy i górowania nad innymi. Wszystkie te trzy pożądliwości Jan Paweł II traktuje konsekwent-

¹² Zob. 1 J 2, 16-17: „Wszystko bowiem, co jest na świecie, a więc pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia, nie pochodzi od Ojca, lecz od świata”. Oczywiście słowa te mogą być właściwie rozumiane tylko w kontekście całego 1 Listu św. Jana i teologii biblijnej. Nie chodzi o świat stworzony przez Boga dla człowieka, świat, o którego podstawowej dobroci czytamy w Księdze Rodzaju („I widział Bóg, że było dobre”), lecz o „świat”, który powstał jako skutek zerwania przymierza z Absolutnym Dobrem – Bogiem.

¹³ Zob. Jan Paweł II, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*, Lublin: RW KUL 2001. Autor pisze tam m.in. na s. 80: „osądzanie i oskarżanie serca w hermeneutyce nietzscheańskiej trafia poniekąd w to wszystko, co w języku biblijnym zostało nazwane «pychą żywota», w hermeneutyce marksistowskiej – w to, co zostało nazwane «pożądliwością oczu», w hermeneutyce zaś freudowskiej – w to, co nazywa się «pożądliwością ciała»”.

nie (tak jak w *Miłości i odpowiedzialności*¹⁴) jako formy użycia osoby, czyli zaprzeczenie normy personalistycznej (miłości), wedle której nigdy nie można używać osoby jako środka do celu, lecz zawsze to ona powinna być celem wszystkich działań. W pierwszej pożądlivości – pysze – człowiek używa innych do wykazania, że jest od nich lepszy, większy i mądrzejszy. Pozostałe dwie pożądlivości polegają na używaniu innych jako środków do uzyskania przyjemnych uczuć (zwłaszcza pożądlivość ciała) lub korzyści materialnych (przede wszystkim pożądlivość oczu). W stanie pierwotnej niewinności (*natura pura*) nie istniała nawet myśl o użyciu drugiej osoby, gdyż doskonała miłość Adama i Ewy objawiała się doskonale poprzez czyny dokonywane w ciele i przez ciało. Każde było zawsze celem dla drugiego, nigdy zaś przedmiotem użycia (środkiem do celu). Zło wkroczyło w świat wraz z trzema pożądlivościami i charakterystycznym dla nich „używaniem” lub nawet z samą myślą o „używaniu” drugiej osoby.

Wyżej przytoczone przemyślenia Jana Pawła II pomogły nam dostrzec, że to właśnie te trzy złe skłonności człowieka, opisane przez „nauczycieli podejrzeń”, są korzeniem fałszywych absolutyzacji, a więc będąc źródłem zła, są zarazem głównymi „autorami” immanentnego kłamstwa zła o dobru i złu. Przejawem tego kłamstwa jest nie tylko manipulacja czy fałszywe absolutyzacje-ideologie, lecz także postawa obłudy, która idzie w parze z trzema pożądlivościami. Znamienne, że trzej „nauczyciele podejrzeń”, opisujący te trzy źródła zła i kłamstwa w człowieku, wiele uwagi poświęcili obnażaniu obłudy, czyli tzw. fałszywej świadomości, kryjącej się za pozornie „dobrymi” czynami i intencjami. Pomijamy fakt, że ich oskarżenia o obłudę są zbyt daleko posuniętymi generalizacjami i wiążą się z fałszywymi absolutyzacjami. Chodzi nam o to, że koncepcje tych trzech filozofów uwyrażniają fakt współwystępowania obłudy – okłamywania innych (i siebie) – z trzema źródłami zła w człowieku. Nietzsche obnaża obłudę współwystępującą z pychą, mówiąc, że człowiek kłamie, kiedy twierdzi, że kierują nim szlachetne pobudki: pokorna służba bliźniemu, altruizm, troska o słabszych, chęć pomocy ubogim itp. W gruncie rzeczy powoduje nim jedynie „wola mocy”, czyli pycha,

¹⁴ Zob. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin: TN KUL 1982. Szczególnie rozważania pt. *Miłość jako przeciwieństwo używania*, s. 30-40.

żądza władzy i znaczenia, egoizm, chęć panowania nad innymi oraz udowadniania im swej lepszosci i wyzszości. „Ta obłuda zda mi się u nich najgorszą – oburza się nietzscheański Zaratustra – że nawet ci, którzy rozkazują, naśladowują cnoty tych, co służą”¹⁵. Również Freud zarzuca obłudę mężczyznom i kobietom, wskazując, że pod przykrywką „miłości” dają tylko ujście swoim zwierzęcym, czysto biologicznym energiom *libido*, czyli – w terminologii Jana Apostoła – pożądliwości ciała. Marks z kolei ukazuje kłamstwa pożądliwości oczu u kapitalistów, którzy obłudnie wykorzystują wzniosłe ideały etyczno-religijne do utrzymania proletariatu w poddaństwie, by ten nieustannie pomnażał ich zyski.

Rzeczywiście, jak trafnie zauważają trzej „nauczyciele podejrzeń”, pycha, pożądliwość ciała i pożądliwość oczu są kłamcami i obłudnikami. Będąc złe, chcą uchodzić za dobre i stroją się w piórka dobroci, szlachetności, mądrości, wielkoduszności, samorealizacji i szczęścia. Tym samym znacznie utrudniają poznanie prawdziwego dobra osoby i dla osoby.

2.2. SŁABOŚĆ WOLI

Tym, co sprzyja złu i kłamstwu zła o dobru i złu, może być również słabość naszej woli. Św. Paweł mówi: „Nie czynię bowiem dobra, którego chcę, ale czynię właśnie zło, którego nie chcę”¹⁶. M. Grabowski twierdzi, że przyczyna tkwi w zbyt słabym *chceniu* prawdziwego dobra, czyli w słabości woli, o której tak pisze: „Wola ujawnia się w sytuacjach, które dobrze oddają formuły: mogę, chociaż nie muszę, nie chcę, chociaż mogę, chcę, chociaż mi się nie chce, nie chcę, chociaż chce mi się. I pojawia się tutaj jako bardzo *słabowita*. [...] Pierwszym wymiarem niedojrzałości ludzkiej woli jest nieumiejętność rezygnowania z tego, co dostępne, nasuwające się, natarczywe”¹⁷. Tym, co „dostępne, nasuwające się, natarczywe”, są z jednej strony (z zewnątrz) wartości materialno-

¹⁵ F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, Gdynia: Tenet b.r. [1991], s. 199.

¹⁶ Rz 7,17-18.

¹⁷ M. Grabowski, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków: WAM 2006, s. 214-215.

-zmysłowe¹⁸, z drugiej zaś wychodzące im naprzeciw trzy pożądliwości, które również niosą ze sobą duży ładunek emocjonalny i jako takie mają ową cechę narzucania się (natarczywości), tyle że nie z zewnątrz, ile od wewnątrz. Słaba wola ulega ich naciskom, nie umiając wystarczająco mocno chcieć prawdziwego dobra, wahając się i opóźniając swe reakcje, a tym samym oddając pole do działania szybkiemu i natarczywemu złu. Jest to chyba o wiele częstszy przypadek niż wyraźnie zła wola, kiedy to człowiek, z całą świadomością, wybiera zło.

Wydaje się, że słaba wola wiąże się z dwoma sytuacjami poznawczymi. W pierwszej człowiek poznał prawdę o dobru i złu, umie je właściwie rozróżnić, ale słaba wola uniemożliwia mu wprowadzanie w czyn prawdy o dobru. O takiej sytuacji mówi św. Paweł i dlatego jego słowa interpretuje się często jako zakwestionowanie intelektualizmu etycznego Sokratesa. Paweł bowiem, odmiennie niż Sokrates, wskazuje, że nie wystarczy wiedzieć, czym jest prawdziwe dobro, by je czynić.

Możliwa jest jeszcze druga sytuacja, kiedy to słaba wola osłabia lub wręcz uniemożliwia poznanie prawdy o dobru i złu. Karol Wojtyła pisze w *Osobie i czynie*, że „wola «domaga się» od poznania [prawdy o dobru]¹⁹. Otóż wydaje się, że był tu zbyt wielkim optymistą. Wola może wcale się nie domagać od poznania prawdy o dobru, gdyż jej po prostu nie chce i pragnie się zająć innymi wartościami, które natarczywie się jej narzucają. Albo też, wybrawszy raz zło, unika poznania prawdy o dobru i złu i wraz ze złem wybiera immanentną cechę zła – kłamstwo o dobru i złu – a następnie, dla usprawiedliwienia swej słabości, skwapliwie ulega wyprodukowanym przez rozum kłamliwym wyobrażeniom o dobru i złu.

¹⁸ Zob. K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin: TN KUL 1983, s. 77-78. Autor zwraca uwagę, że wartości materialne mają znacznie większą siłę narzucania się niż wartości duchowe. Pisze tak: „wartości duchowe, jakkolwiek obiektywnie wyższe, są poniekąd słabsze od wartości materialnych, niższych obiektywnie. Człowiek mocniej, bardziej bezpośrednio odczuwa to, co materialne, co podpada pod zmysły i przynosi zadowolenie. Tym się właśnie tłumaczy siła wartości materialnych w człowieku jako podmiocie – ich siła subiektywna”.

¹⁹ *Osoba i czyn*, s. 185.

2.3. NIEDOSKONAŁOŚĆ ROZUMU

Innym źródłem trudności w poznaniu prawdy o dobru i złu jest niedoskonałość potencjalności poznawczych człowieka (rozumu). W filozofii nowożytnej zakwestionowano zdolność człowieka do poznania obiektywnej rzeczywistości, ogłoszono, że „rzecz sama w sobie” jest niepoznawalna. W tak generalnym ataku na „rozum filozoficzny” zadziwia fakt, że nie zabroniono spekulacji o dobru i złu osoby i dla osoby. Wręcz przeciwnie, dywagacje na temat tego, co dobre dla człowieka, co go uszczęśliwi, rozkwitły w rozlicznych „izmach”: w pozytywizmie (który skądinąd zalecał powstrzymywanie się od wszelkich stwierdzeń wykraczających poza dane zmysłowe), w marksizmie, utylitaryzmie, socjalizmie, komunizmie itd. Ostatecznymi efektami tych spekulacji na temat dobra ludzkości były Auschwitz i Kołyma, totalitaryzm sowiecki i niemiecki, rosnąca agresja i bezwzględność polityków, bankierów, właścicieli globalnych korporacji i instytucji.

Życiowe i historyczne doświadczenie skutków tych dowolnych (nie-trzymających się prawdy o człowieku) spekulacji na temat dobra i zła wskazuje, że miał rację natchniony Autor historii upadku Adama i Ewy w Księdze Rodzaju – człowiek nie jest w stanie poznać od razu i do końca, co dla niego dobre, a co złe. Poznanie dobra i zła bywa żmudnym procesem, następującym często *post factum* (tj. po różnych błędach życiowych), wymagającym wielu doświadczeń, a i tak nie zakończonym „pełnym sukcesem”. Ułomność poznania dobra i zła jest z pewnością związana z omawianym wyżej zjawiskiem kłamstwa, jako immanentnej cechy zła, i siły trzech pożądlivości, daleko przewyższającej swą intensywnością moc – i tak niedoskonałego – rozumu.

Racjonalnym rozwiązaniem problemu poznania prawdy o dobru i odróżnienia jej od kłamstwa zła o dobru wydaje się zaakceptowanie Dekalogu jako zbioru uniwersalnych, zastanych w kulturze, prawd o dobru osoby i dla osoby. Jest to rozwiązanie racjonalne, dlatego że jest zgodne z całościowym doświadczeniem człowieka, zwłaszcza człowieka współczesnego, który poznał skutki fałszywych ideologii-absolutyzacji (Auschwitz i Kołymę). Z drugiej zaś strony osoba, odrzucając swą pychę, uznaje w pokornym przyjęciu Dekalogu pewną ograniczoność swego rozumu w interpretacji swych doświadczeń i niemożność pełnego od-

czytania z samych doświadczeń tego, co naprawdę dla niej dobre. Racjonalność osoby polega na uznaniu zarówno wielkich możliwości rozumu, jak i jego ograniczeń. Rzetelne rozumowanie przyczynowo-skutkowe prowadzi ostatecznie do wniosku, że Dekalog jest prawdą absolutną – to znaczy pochodzącą od Absolutnego Intelaktu obdarzonego przymiotem doskonałego poznania osoby ludzkiej i tego, co dla niej dobre, a co złe. Takie racjonalne rozwiązanie – przyjęcie Dekalogu jako pochodzącego od Boga-Absolutu zbioru uniwersalnych prawd o dobru osoby – proponuje Jan Paweł II w encyklice pod znaczącym tytułem *Veritatis splendor*. Tytułowe słowo *veritas* (prawda) – wbrew współczesnym trendom filozoficznym i zwyczajom teoriopoznawczym²⁰ – odnosi się do dobra osoby i dla osoby.

POSŁOWIE: JEDNOŚĆ PRAWDY BYTU GWARANTEM JEDNOŚCI I REALIZMU POZNANIA

W związku z naszymi rozważaniami pragniemy zauważyć, że Jan Paweł II przywraca jedność prawdzie, także prawdzie o dobru i złu, tj. o dobrych i złych czynach. Jak niegdyś Tomasz z Akwinu, tak w naszych czasach ten wielki polski myśliciel przeciwstawia się całą swą, niezwykle spójną myślą, twórczością, teorii dwóch prawd: teologicznej i filozoficznej. „Prawda [bowiem] nie może być sprzeczna z prawdą”²¹, inaczej nie jest prawdą, lecz fałszem, błędem lub kłamstwem. Nie może być tak, że teologia głosi inną prawdę na temat dobrych i złych czynów oraz ich źródeł, a filozofia inną. Faktem jest, że drogi poznania filozoficznego i teologicznego różnią się między sobą. Pierwsza polega na doświadczeniu i rozumowaniu, w drugiej czerpiemy wiedzę z Objawienia. Nie

²⁰ We współczesnej filozofii i etyce oddzielono całkowicie prawdę od dobra, a tym samym prawda przestała być kryterium etyki i ogólnie filozofii (której częścią jest etyka), a ostała się jedynie w naukach szczegółowych. Stwierdza to *expressis verbis* H. Arendt, określając prawdę jako kryterium nauki, a filozofii przypisując jedynie kryterium „sensu” (zob. M. Jałoch, *Filozofowie nie szukają prawdy, lecz sensu*, s. 67-79).

²¹ W: A. Maryniarczyk SDB, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, s. 27.

można jednak tych dróg stawiać w ostrej opozycji. Wiele prawd Objawienia poznajemy na drodze doświadczenia i rozumowania. Dotyczy to na przykład prawd o źródłach zła w człowieku, generujących obłudę i kłamstwo, a także prawd o zasadniczym, egzystencjalno-metafizycznym (daleko wykraczającym poza fizyczność) znaczeniu dobrych lub złych czynów w życiu człowieka. Toteż filozoficzne rozważania Karola Wojtyły z *Osoby i czynu* są, pod wieloma względami, paralelne do filozoficzno-teologicznych analiz Jana Pawła II z *Mężczyzną i niewiastą* i wzajemnie się uzupełniają²².

Przywracając jedność prawdzie, Jan Paweł II przywraca zarazem jedność ludzkiemu poznaniu²³ (i jedność filozofii). U podstaw tej jedności ludzkiego poznania (poszukiwania prawdy), a tym samym jedności różnych działów filozofii, stoi realistyczna filozofia bytu²⁴, autonomiczna wobec teologii, ale czerpiąca z niej wiele inspiracji do podejmowania i rozwiązywania zagadnień najważniejszych dla człowieka. Ta realistyczna filozofia bytu (metafizyka) jest fundamentem antropologii, a na nich obydwu (metafizyce i antropologii) z kolei nabudowana jest etyka. W realistycznej filozofii bytu przedmiotem poznania nie są konstrukty świadomości, lecz byt-rzeczywistość, istniejący realnie i obiektywnie, niezależnie od podmiotu poznania. Gdy odejdziemy od realnie istniejącej rzeczywistości-bytu jako przedmiotu poznania, wtedy nie może być mowy o obiektywnej prawdzie i jedności, jaką nadaje jej odniesienie

²² Temat paraleli między *Osobą i czynem* a *Mężczyzną i niewiastą* stworzył ich wymagały oczywiście osobnych studiów. Tu chcemy tylko zaznaczyć, że w tej drugiej książce znajdujemy jak gdyby pogłębienie analiz osoby przez aspekt dobra lub zła jej czynów i że tych rozważań nie można traktować „czysto” teologicznie, ponieważ oparte są na tych fragmentach Pisma świętego, które mają wymiar doświadczalny, a więc poddają się *filozoficznej* egzegezie. Tak jest np. z krótkimi słowami św. Jana o trzech pożądliwościach. Jak pisze Jan Paweł II: „[słowa te] zdają się zakładać, że to, czym jest «pożądliwość ciała, pożądliwość oczu i pycha tego życia», jest w jakiś sposób jasne: wiadome i znane jako fakt doświadczenia”. *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich*, s. 26.

²³ W przemówieniu do pracowników nauki polskiej w UMK w Toruniu, 7 czerwca 1999 r., Jan Paweł II powiedział: „Człowiek jest zdolny do wypracowania sobie jednolitej i organicznej koncepcji poznania. Wycinkowość wiedzy i fragmentaryzacja sensu burzy wewnętrzną jedność człowieka”. [Online] www.umk.pl/archiwum/papiez/papiez

²⁴ Zob. Jan Paweł II, *Fides et ratio*, nr 5: „[...] rozum chyli się ku samemu sobie [...] i nie śmie sięgnąć po prawdę bytu. Nowoczesna filozofia zapomniała, że to byt winien stanowić przedmiot jej badań”.

do tej rzeczywistości-bytu; są tylko dowolne („wolne od” rzeczywistych przedmiotów-bytów) treści umysłu, czyli różne subiektywne „prawdy”, z których jedna zaprzecza drugiej.

W filozofii realistycznej poznajemy rzeczywiście istniejącą, istotną treść konkretnie istniejących bytów – istotę tych bytów. Każdy rzeczywisty byt składa się z realnego istnienia i istoty, która czyni go tym, a nie innym bytem. Istoty nie bytują samodzielnie, w oderwaniu od realnego istnienia, ani nie są wytworami świadomości, lecz istnieją realnie, pod aktualnym istnieniem konkretnego bytu. Analogicznie w przypadku bytu ludzkiego realistyczna filozofia bytu stwierdza, że każdy rzeczywisty (nie-wymyślony) człowiek złożony jest z realnego istnienia i z realnie istniejącej pod tym istnieniem istoty-natury (człowieczeństwa). Potwierdza to zdrowy rozsądek, kiedy realistycznie zauważamy, że ani nasze substancjalne istnienie ani nasza etyczna istota-natura (człowieczeństwo) nie są spowodowane (stworzone) przez nas samych, lecz są nam dane. Swej etycznej istoty-natury nie wymyślamy ani nie stwarzamy, możemy ją jedynie poznać, przyjąć i zrealizować przez dokonywanie dobrych czynów albo odrzucić i zniszczyć poprzez dokonywanie złych czynów. W świetle realistycznej filozofii dobro i zło jest również realne. Jak wiemy, według tej filozofii, zło jest brakiem dobra. Od dynamicznej strony bytu ludzkiego – tj. od strony czynów – oznacza to, że poprzez złe czyny usuwamy dobro, powodujemy realny brak (zniszczenie, spustoszenie) w bytach-dobrach, zwłaszcza w sobie i w innych osobach; w skrajnych wypadkach, takich jak morderstwo, dochodzi do całkowitego unicestwienia konkretnego, realnego bytu-dobra. Przez czynienie dobra zaś aktualizujemy nasze wspaniałe zdolności do budowania siebie i lepszego świata wokół nas, wydobywamy z siebie i z innych całe dobro, jakie jest w nas i w innych bytach potencjalnie zawarte.

Horrorem, do którego przyczyniło się odejście od realistycznej filozofii bytu-istnienia (*esse*), a następnie zastąpienie jej idealistyczną filozofią świadomości (*cogito*), było niszczenie milionów ludzkich istnień w obydwu totalitaryzmach: hitlerowskim i sowieckim. Odrzucenie filozofii *esse* na rzecz filozofii *cogito* doprowadziło bowiem do sytuacji, w której rzeczywiste konkretne istnienie (*esse*) stało się nieważne, natomiast zabsolutyzowano (podniesiono do rangi absolutu) ludzką świadomość i jej wymysły (zwane także „ideami”). Wraz z przekreśleniem istnienia

nieważne stały się realnie istniejące, rzeczywiste ludzkie osoby, liczyły się jedynie „idee” wyprodukowane przez świadomość garstki ideologów. Gdy więc „nieważne” pojedyncze ludzkie istnienia stanęły na przeszkodzie do realizacji stokroć „ważniejszych” wymysłów małej grupki ideologów, „trzeba było” te istnienia unicestwić, naruszając w ten sposób fundamentalne dobro osoby, jakim jest jej istnienie, chronione bezwarunkowo przez przykazanie „Nie zabijaj”.

Jeszcze większym horrorem dwu totalitaryzmów było zabijanie swej własnej (realnie istniejącej) istoty-natury (człowieczeństwa) przez miliony oprawców, kolaborantów, a także zwykłych konformistów, którzy dali się okłamać i zmanipulować kłamstwom zła o dobru i złu. Odejście od realistycznej filozofii bytu (i przejście do filozofii zabsolutyzowanej świadomości) miało więc znaczący wpływ na unicestwianie zarówno istnienia jak i istoty człowieka, jego człowieczeństwa. Dlatego papież Polak, boleśnie doświadczony totalitaryzmami, apeluje: „*Jeżeli sensownie chcemy mówić o dobru i złu* [podkr. M.J.P.], musimy wrócić do św. Tomasza z Akwinu, to jest do filozofii bytu [*esse*]”²⁵.

Jednym z powodów, dla których warto wrócić do realistycznej filozofii bytu, jest ten, że – dzięki swemu odkryciu bytu (istnienia) przygodnego, a więc także przygodnego intelektu, poznającego niedoskonale, oraz Bytu (Istnienia) Absolutnego, a więc też Absolutnego Intelektu, poznającego doskonale – filozofia ta pomaga nam, bytom przygodnym, uniknąć zawierzania fałszywym absolutom i ich kłamstwom. Całościowe doświadczenie, indywidualne i historyczne, a także nasz rozum wskazują,

²⁵ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak 2005, s. 20. Cytowane słowa są podsumowaniem dłuższego wywodu nt. wpływu odejścia od filozofii bytu-istnienia (*esse*) na totalitarne ideologie zła. W wywodzie tym papież pisze m.in.: „W ciągu lat zrodziło się we mnie przeświadczenie, że ideologie zła są zakorzenione w dziejach europejskiej myśli filozoficznej. [...] Aby lepiej naświetlić ten problem [...], trzeba wrócić [...] do tej rewolucji, jakiej [...] dokonał Kartezjusz. *Cogito, ergo sum* – «myślę, więc jestem» przyniosło odwrócenie porządku w dziedzinie filozofowania. [...] Dla Kartezjusza [...] *esse* stało się czymś wtórnym, podczas gdy za pierwotne uważał *cogito*. [...] [Dokonało się] radykalne odejście od tego, czym dawniej była filozofia, [...] w szczególności filozofia św. Tomasza z Akwinu, filozofia *esse*. Wcześniej wszystko było interpretowane przez pryzmat istnienia (*esse*) i wszystko się przez ten pryzmat tłumaczyło. Bóg jako samoistne Istnienie (*Ens Subsistens*) stanowił nieodzowne oparcie dla każdego *ens non subsistens* [...]. Od Kartezjusza filozofia staje się nauką czystego myślenia [...]”. Tamże, s. 16-17.

że absolutna wiedza Absolutu na temat przygodnej ludzkiej istoty-natury oraz tego, co dla człowieka dobre, a co złe, została nam udostępniona w Dekalogu.

BIBLIOGRAFIA

ŹRÓDŁA

- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Lublin: TN KUL 2000.
Jan Paweł II, *Mężczyzna i niewiastą stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”*. Lublin: RW KUL 2001.

POZOSTAŁA LITERATURA

- Arendt H., *The Human Condition*, New York: Doubleday Anchor Books 1959.
Arendt H., *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Inc. 1978.
Grabowski M., *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków: WAM 2006.
Jałocho M., *Filozofowie nie szukają prawdy, lecz sensu*, „*Studia Filozoficzne*” 1987, nr 4, s. 67-79.
Jan Paweł II, *Fides et ratio*, Wrocław: TUM 1998.
Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Kraków: Znak 2005.
Jan Paweł II, *Veritatis splendor*, Wrocław: TUM 1998.
Jan Paweł II, *Przemówienie do pracowników nauki polskiej 07.06.1999 w UMK w Toruniu* [online], www.umk.pl/archiwum/papiez/papiez
Lepa A. bp, *Świat manipulacji*, Częstochowa: Biblioteka „Niedzieli” 1997.
Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Lublin: Wydawnictwo „Test” 1992.
Maryniarczyk A. SDB, *Realistyczna interpretacja rzeczywistości*, Lublin 2005.
Nietzsche F., *Tako rzecze Zaratustra*. Gdynia: Tenet b.r. [1991].

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, Poznań: Pallottinum 2002.

Tischner J., Myśli wybrane, Kraków: Znak 2000.

Wojtyła K., Elementarz etyczny, Lublin: TN KUL 1983.

Wojtyła K., Miłość i odpowiedzialność, Lublin: TN KUL 1982.

SUMMARY

Good and Evil in the Drama of Cognition

(Within the range of inspirations by Karol Wojtyła – John Paul II)

A human being, says Wojtyła, fulfils himself through performing good actions and he destroys both his essence (humanity) and his existence (becoming, *fieri*) through doing evil actions. Therefore it is of utmost importance to cognize what is good and what is evil. Our whole experience tells us that it is not easy because lying (not telling the truth) is an immanent property of evil: evil lies about itself that it is good and it lies about good that it is evil. Having observed this immanent property of evil, we make an attempt to find some forms and sources of evil's lies about good and evil. Finally, following the thought of John Paul II, we point out to a realistic philosophy of being as a basis for effective coping with the problem.

Key words: whole experience, a lie about good and evil as an immanent property of evil, false absolutizations, three desires, realistic philosophy of being, Wojtyła – John Paul II



CEL NAUCZANIA WEDŁUG TOMASZA Z AKWINU

Ukształtowany w starożytności, a charakterystyczny dla średnio-wieczna system uniwersalnego nauczania, zwany sztukami wyzwolonymi – *artes liberales* – obejmował dyscypliny matematyczne oraz literackie, wśród których znajdowała się retoryka. Dzięki temu każdy, kto decydował się na studia uniwersyteckie, stawał przed szansą nabycia metodycznych umiejętności przekonywania. Tego rodzaju wykształcenie odebrał również Tomasz z Akwinu OP, który kształcąc się m.in. w Neapolu, Paryżu i Kolonii, posiadał znajomość sztuki oratorskiej. Ponadto, najpierw jako benedyktyn¹, a później dominikanin (OP – łac. *Ordo Praedicatorum* – zakon kaznodziejski) oddany posłudze głoszenia słowa, doskonalił swoje umiejętności mówcy. W ten sposób kościelna ambona i uniwersytecka katedra stanowiły miejsca jego wystąpień kaznodziejskich i naukowych.

W niniejszym artykule zostanie podjęta próba przyjrzenia się na-ukowemu nauczaniu Tomasza, z pominięciem wątku kaznodziejskiego. Poniższe rozważania będą zmierzały do ukazania relacji zachodzących między nauczaniem a ostatecznym celem człowieka. Pytanie, na które

¹ „Przez dziewięć lat, od piątego do czternastego roku życia, znajdował się pod opieką nauczycieli klasztornych, przechodząc klasyczną szkołę *trivium*, ucząc się łaciny i myślenia na tekstach św. Grzegorza Wielkiego, św. Hieronima i św. Augustyna”. P. Milcarek, *Wstęp*, w: Tomasz z Akwinu, *O wierze*, tłum. J. Salij, Poznań: Klub Książki Katolickiej 2000, s. 6.

w tym artykule poszukuje się odpowiedzi, brzmi: jakie zadania wyznacza nauczaniu ostateczny cel człowieka? W zrealizowaniu tego zamiaru pomocny będzie porządek podejmowanych zagadnień. Najpierw zostanie omówiona kwestia samego nauczania i zadania mędrca oraz ostatecznego celu człowieka (Bóg). Dzięki temu możliwe będzie przywołanie sposobów poznania Boga (teologia naturalna, wiara, poznanie afektywne). Spośród nich zostanie scharakteryzowane poznanie Boga przez wiarę. Na końcu zaś zostanie ukazana rola wiary w życiu człowieka w zestawieniu jej z wiedzą i prawdą.

1. NA KIM SPOCZYWA ZADANIE NAUCZANIA?

Stawiając to pytanie, Tomasz rozważał, czy słuszną jest rzeczą podejmować się nauczania, skoro doskonałą i pełną wiedzę ma tylko Bóg. Kogo więc należy nazywać nauczycielem: Boga czy człowieka? Ewangeliczne przesłanie zdaje się rozstrzygać ten problem: „Otóż wy nie pozwalajcie nazywać się Rabbi, albowiem jeden jest wasz Nauczyciel” (Mt 23,8). Wątpliwość co do tego, jakoby to człowiekowi przysługiwało zadanie nauczania, wypływa również stąd, że jest ono sprawianiem przez kogoś wiedzy w kimś innym, tj. w jego intelekcie – podmiocie wiedzy. Jeśli człowiek naucza, to tylko przez znaki poznawalne zmysłowo. One zaś nie docierają do intelektu, gdyż zatrzymują się we władzach zmysłowych. Dlatego nauczający człowiek nie tworzy wiedzy w intelekcie nauczanego.

Inną trudność wskazaną przez Tomasza stanowi przeświadczenie, że wiedza uchodzi za poznanie pewne. Rodzi się ona w tym człowieku, który słucha, a słyszane słowa upewniają słuchającego. Jednakże nie wszystkie słowa dają pewność słuchaczowi, lecz tylko słowa niosące prawdę. Skoro prawda daje pewność, to naucza nie człowiek, tylko Bóg, który jest prawdą².

² Por. Tomasz z Akwinu, *O nauczycielu*, w: tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk 1998, s. 505-508.

Jednakże powyższe trudności nie powstrzymały Tomasza przed twierdzeniem, że człowiek może nauczać i powinien być nazywany nauczycielem. Tłumaczył on, że zdobywanie wiedzy dokonuje się w pewien określony sposób. Zaznaczał, że człowiek może osiągnąć wiedzę, gdyż tkwią w nim pewne ku niej predyspozycje, nazywane nasionami wiedzy, którymi są pierwsze pojęcia intelektu. Należą do nich m.in. jedność, niesprzeczność, tożsamość, byt, godność. Z tego rodzaju pierwszych pojęć-zasad wywodzą się wszystkie pozostałe. Jeśli zatem od tego ogólnego poznania intelekt kieruje się ku poznaniu rzeczy szczegółowych, to należy mówić o wiedzy³.

Zdaniem Tomasza z Akwinu, istnieją dwa sposoby zdobywania wiedzy. Jednym z nich jest odkrywanie, które następuje wtedy, gdy rozum naturalny sam poznaje to, co dotychczas było nieznanne. Drugim sposobem uzyskania wiedzy jest nauczanie. Polega ono na wsparciu rozumu naturalnego przez nauczyciela (przyczynę zewnętrzną).

Odkrywanie jest przyłożeniem powszechnych, bezpośrednio poznawalnych zasad do rzeczy poznawanej i wyciągnięciem szczegółowych wniosków. Nauczanie zaś jest poznawaniem za pomocą znaków, które wyjaśnia nauczyciel. Dzięki znakom dostrzega się pierwsze zasady, które odnoszą się do poznawanych zagadnień. Wtedy jako wiedzę należy przyjąć to wszystko, co w sposób konieczny wynika z zestawiania zasad z poznawaną rzeczą, oraz odrzucić to, co sprzeciwia się zasadom⁴. Dlatego słusznie człowieka nazywa się nauczycielem⁵.

Warto w tym miejscu odnotować, że nauczanie ze względu na przedmiot nauczania (treść) należy do życia kontemplacyjnego, którego celem jest poznanie pierwszych zasad. Ze względu zaś na osobę nauczanego nauczanie jest działaniem praktycznym, czyli związanym z tym, co jest

³ Por. tamże, s. 510; M.A. Krąpiec, *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1995, s. 544-545.

⁴ W przypadku zagadnień, których nie zawierają (nie ujawniają) pierwsze zasady, mówi się o mniemaniu lub wierze, nie zaś o wiedzy. Por. Tomasz z Akwinu, *O nauczycielu*, s. 512.

⁵ Na postawione wcześniej zarzuty i wątpliwości Tomasz odpowiadał, że 1) nie należy nazywać człowieka nauczycielem jako wyprzedzającego Boga w nauczaniu; 2) znaki zmysłowe stanowią bazę dla intelektualnego ujęcia rzeczy w formie pojęcia, a przyczyną wiedzy nie są znaki, tylko rozum przechodzący od zasad do wniosków; 3) pewność wiedzy pochodzi od Boga, który udziela światła rozumu celem poznania zasad. Por. tamże, s. 515.

użyteczne dla ucznia. Dlatego też Tomasz nazywał nauczanie jałmużną duchową i zaliczał je do dzieł miłosierdzia⁶.

2. ZADANIA MĘDRCA

Nie ulega wątpliwości, że nauczania powinien podejmować się ten, kto sam posiadał wiedzę, ale nie jakąkolwiek, lecz wiedzę dotyczącą rzeczywistości w kontekście jej przyczyn. Tylko ten ma najwyższą wiedzę, kto poznał przyczyny rzeczy. Dlatego ukoronowaniem wiedzy jest mądrość, rozumiana jako poznanie przyczyn ostatecznych. Człowiek mądry znajduje odpowiedź na pytanie „dlaczego?”. Mądrość tym różni się od doświadczenia, że nie poprzestaje tylko na stwierdzeniu czegoś, ale rozumie, dlaczego zachodzi dany stan rzeczy. Mędrzec zatem zna przyczyny ostateczne⁷.

Mądry człowiek, zdaniem Akwinaty, to również taki, który porządkuje rzeczy i potrafi dobrze nimi kierować. Do jego umiejętności należy wprowadzanie ładu. Tomasz podkreślał, że reguła porządku i rządzenia wypływa z celu, do którego kieruje się daną rzecz. Celem zaś każdej rzeczy jest dobro⁸. W takim razie mędrce należy nazywać tego, kto dociera do celu powszechnego wszystkich rzeczy i rozważa cel wszechświata (będący jednocześnie jego zasadą).

Celem ostatecznym rzeczy – tłumaczył Tomasz – jest to, co wobec niej zamierzył jej twórca lub Stwórca. W innym miejscu filozof uzasadniał, że Pierwszy Poruszyciel jest intelektem. Ostatecznym celem wszechświata musi więc być dobro intelektu, a ponieważ dobrem tym jest prawda, zatem jest ona również ostatecznym celem wszechświata. Mędrzec (nauczyciel) powinien więc się zajmować jej rozważaniem.

⁶ Por. tamże, s. 526.

⁷ Mądrość jest znajomością przyczyn wszystkiego w świecie i to odróżnia mędrca od rozumnego specjalisty. Por. P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2008, s. 29-30.

⁸ Por. Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o pożądaniu dobra i o woli*, w: tenże, *Dysputy problemowe o dobru, pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 76.

W związku z tym zadaniem mędrca jest dochodzenie prawdy o Pierwszej Przyczynie i przekazywanie jej innym oraz zwalczanie przeciwnego jej fałszu. Mędrzec zatem rozważa i głosi prawdę Bożą oraz podejmuje dyskusję z poglądami sprzeciwiającymi się odkrytej prawdzie⁹.

3. OSTATECZNY CEL CZŁOWIEKA

Wielokrotnie Tomasz zaznaczał, że ostateczny cel wszystkich stworzeń znajduje się w Bogu, gdyż wszystkie stworzenia są do Niego skierowane. Rzeczy niemające intelektu cel ten osiągną poprzez jakieś do Niego upodobnienie. Aby uzasadnić ostateczny cel człowieka, widziany w Bogu, Tomasz posługiwał się kilkoma argumentami, m.in. z doskonałości działania i doskonałości przedmiotu oraz z pragnienia wiedzy.

Spośród ziemskich stworzeń tylko człowieka wyróżnia życie intelektualne (*bios theoretikos*)¹⁰. Najbardziej upodabnia się on do Boga przez poznanie umysłowe, którego kresem jest poznanie Absolutu. Ścisłe złączenie z Bogiem, do czego zmierza każdy człowiek, dokonuje się poprzez uchwycenie Jego substancji w procesie poznania umysłowego. Poznanie takie – podkreślał Tomasz – jest właściwym działaniem człowieka, jako substancji obdarzonej umysłem, a właściwe działanie każdego bytu jest zarazem jego celem. To zaś, co jest najdoskonalsze w działaniu, stanowi cel ostateczny. Ponadto takie działanie jest tym doskonalsze, im doskonalszy jest jego przedmiot. Jeśli poznanie dotyczy najdoskonalszego przedmiotu (Boga), to jest to zarazem najdoskonalsze poznanie umysłowe. Świadczy to o tym, że celem ostatecznym człowieka (i podobnie każdej substancji obdarzonej umysłem) jest poznanie Boga¹¹. Tomasz akcentował, że intelekt ludzki bardziej rozkoszuje się poznaniem rzeczy

⁹ Fałsz przeciwny religijności Tomasz nazywa bezbożnością.

¹⁰ Por. P. Jaroszyński, *Człowiek i nauka*, s. 23-28.

¹¹ Por. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącymi*, t. 2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W drodze 2007, s. 80.

Boskich, nawet jeśli jest ono niedoskonałe, aniżeli poznaniem rzeczy zmysłowych, które doskonale poznaje w ich istocie.

W człowieku, jak nauczał Akwinata, tkwi naturalne pragnienie poznania tego, co się postrzega. Poznanie takiej rzeczy dokonuje się przez poznanie jej przyczyn. Znalezienie przyczyny rzeczy powoduje zakończenie procesu poznawania. Dlatego badanie poznawcze trwa tak długo, jak długo poszukuje się pierwszej przyczyny rzeczy. Dotarcie do niej świadczy o zdobyciu rozumiejącej wiedzy o przedmiocie. Człowiek zatem z natury zmierza do poznania pierwszej przyczyny, która jest jednocześnie celem ostatecznym¹².

Inne rozumowanie Tomasza zmierzające do ukazania ostatecznego celu człowieka wychodzi od dostrzeżenia, że ciała zmierzające do swego naturalnego celu poruszają się tym szybciej, im bliżej tego celu się znajdują. Podobnie jest z wiedzą. Im więcej ktoś wie, tym większe ma pragnienie wiedzy. Pragnienie to wiedzie człowieka do określonego, nie zaś przypadkowego celu. Tym celem, dowodził Akwinata, jest najszlachetniejszy przedmiot wiedzy – Bóg.

Zdaniem Tomasza, ostateczny cel człowieka (i każdej substancji umysłowej) jest zarazem jego szczęściem. W takim razie szczęściem substancji umysłowej jest poznanie Boga. Polega ono na kontemplowaniu prawdy Boskiej i – zaznaczał Tomasz – nie dokonuje się ze względu na żaden inny cel, a więc kontemplacji prawdy szuka się dla niej samej. Z kolei inne działania ludzkie skierowują się do kontemplacji jako do swego celu¹³. Należy jednak pamiętać, że szczęście nie może polegać tylko na naturalnym poznaniu Boga, gdyż nie wyczerpuje ono całej Jego treści. Szczęściem jest zatem takie poznanie Boga, po którego osiągnięciu nie ma już pragnienia innego poznawania. W ten sposób mędrzec, rozporządzając wszystkimi rzeczami wedle ich celu, ma za zadanie kierować również człowieka do właściwego mu celu ostatecznego – oglądania Boga w Jego istocie¹⁴.

¹² Por. tamże.

¹³ Do kontemplacji prawdy niezbędna jest sprawność ciała. Sprawności ciała służą wytwory ludzkiej pracy. Kontemplacji sprzyja też wolność od namiętności, którą zyskuje się przez cnoty moralne i roztropność, oraz wolność od niepokojów zewnętrznych, którą zdobywa się przez władzę nad życiem społecznym. Por. tamże, s. 100-101.

¹⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *O wierze*, tłum. J. Salij, s. 127-129.

4. SPOSOBY POZNANIA PRAWDY BOŻEJ

Jeśli człowiek osiąga szczęście i zarazem swój cel ostateczny, oglądając prawdy Boże w wieczności, to – przypominał Tomasz – już teraz jest w stanie zbliżyć się do Boga i uczestniczyć w Jego życiu, choć tylko w sposób niedoskonały¹⁵. Zdaniem Akwinaty, istnieje kilka sposobów poznania Boga w życiu doczesnym. Mowa tu o poznaniu wstępującym, zstępującym i afektywnym. Pierwsze z nich polega na działaniu samego tylko rozumu przyrodzonego i przechodzeniu od stworzeń do Stwórcy (teologia naturalna). Poznanie zstępujące przybiera kierunek odwrotny: Bóg objawia siebie człowiekowi, który wiarą przyjmuje Bożą prawdę. Poznanie afektywne polega na podniesieniu rozumu ludzkiego do oglądania istoty Boga¹⁶.

Tomasz wyraźnie zaznaczał, że nie każdą prawdę ukazuje się w ten sam sposób. Mędrzec powinien starać się zrozumieć każdą z nich w takim stopniu, w jakim umożliwiała mu to jej natura. W odniesieniu do Boga filozof wyróżnił dwa rodzaje prawd. Niektóre z nich przewyższają zdolności ludzkiego rozumu (na przykład troistość i jedność Boga), inne zaś można odkryć także przyrodzonym rozumem (na przykład istnienie Boga)¹⁷. Podstawą wiedzy, którą o danej rzeczy może mieć rozum, jest umysłowe ujęcie jej substancji. Dlatego też sposób poznania rzeczy wyznaczony jest przez sposób pojmowania substancji tej rzeczy. Rozum ludzki w sposób naturalny i właściwy sobie poznaje substancje rzeczy zmysłowych, natomiast nie poznaje substancji Boskiej, bo ta przewyższa jego zdolności¹⁸. Nie należy zapominać, że poznanie, jakiego dokonuje

¹⁵ Por. J. Salij, *Eseje tomistyczne*, Poznań: W drodze 1995, s. 72.

¹⁶ W dalszej części artykułu zostanie pominięte naturalne i afektywne poznanie Boga, a omówione będzie poznanie przez wiarę. Każdy z tych typów poznania może stanowić treść osobnych analiz.

¹⁷ O dwojakich prawdach dotyczących Boga mówi się z punktu widzenia człowieka, który dochodzi do poznania Boga w różny sposób, a nie z punktu widzenia Boga, który jest jedną i prostą prawdą.

¹⁸ „Przyczyna tego stanu rzeczy leży w tym, że władza poznawcza stosuje się do przedmiotu poznania. Stąd dla intelektu anielskiego, który w zupełności oddzielony jest od ciała, przedmiot właściwy stanowi substancja obdarzona umysłem i oderwana od ciała, a dopiero za pośrednictwem tego rodzaju przedmiotu poznania umysłowego poznaje intelekt anielski przedmioty materialne. Dla złączonego natomiast z ciałem

intelekt, rozpoczyna się od zmysłów. Stąd też intelekt ludzki nie poznaje rzeczy niepodpadających pod zmysły. Poznaje je tylko jako wywnioskowane z rzeczy poznanych zmysłowo, nie w ich substancji (istocie), ale jako przyczyny.

Tomasz nauczał, że istnieją prawdy o Bogu, do których dociera intelekt ludzki, oraz takie prawdy, które przewyższają poznawcze zdolności człowieka. Rzeczą właściwą wszakże jest podać do wierzenia oba rodzaje prawd. Jeśli jednak jakaś prawda o Bogu jest możliwa do uchwycenia naturalnym rozumem, to w jakim celu należy w nią wierzyć (czy jej objawienie jest potrzebne)? Tomasz twierdził, że dzięki objawieniu prawd dostępnych również rozumowi wszyscy mogą stać się uczestnikami poznania Boga bez powątpiewania i bez błędu¹⁹.

Nikt nie dąży pragnieniem (wolą) do czegoś, co jest mu nieznanne. Tymczasem Opatrzność Boża kieruje człowieka do wyższego dobra niż to, którego w życiu doświadcza niewielka liczba ludzi. Dlatego trzeba pociągnąć umysł do czegoś wyższego niż dobro poznane samym rozumem, gdyż Bóg jest ponad tym wszystkim, co człowiek jest w stanie pomyśleć. Z tego powodu trzeba przyjąć wiarą te prawdy, które o Nim mówią²⁰ (ponieważ substancja Boska przewyższa naturalne poznanie człowieka).

Prawdy o rzeczach Bożych odkrywane rozumem przyrodzonym przedstawia się za pomocą ścisłych dowodów, natomiast prawdy przewyższające rozum nie mogą mieć takich uzasadnień. Dlatego też, aby przekonać przeciwnika, należy obalić argumenty, którymi posługuje się on przeciw prawdzie wiary. Działanie to stanowi konsekwencję stano-

intelektu ludzkiego przedmiotem właściwym jest istota względnie natura, tkwiąca w materii cielesnej, i za pośrednictwem tego rodzaju natur rzeczy widzialnych dochodzi intelekt ludzki w pewnym stopniu do poznania rzeczy niewidzialnych". Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Summa teologii 1*, 75-89, tłum. S. Swieżawski, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2000, s. 515-516. Przedmiotem adekwatnym intelektu Boga jest byt w całej swej rozciągłości.

¹⁹ O trudnościach z dojściem do prawd Bożych dostępnych rozumowi zob. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błędzącym*, t. 1, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W drodze 2003, s. 24-26.

²⁰ Wiarą przyjmuje się to, co przewyższa rozum, tylko dlatego, że objawił to Bóg. Por. Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij i in., Kęty: Wydawnictwo Antyk 1999, s. 330.

wiska Doktora Anielskiego, głoszącego, że rozum przyrodzony w żaden sposób nie może być sprzeczny z prawdami wiary²¹.

5. POZNANIE BOGA PRZEZ WIARĘ

Ilekcóż Tomasz podejmował zagadnienie wiary, tylekcóż bronił jej jako pewnego rodzaju poznania, choć poznania specyficznego, które nie może dokonać się inaczej niż tylko poprzez działanie rozumu²². Mimo że poznanie prawdy Bożej wykracza poza naturalne poznawcze zdolności człowieka, nie może się ono dokonać bez udziału intelektu²³.

W celu uzasadnienia twierdzenia, że wiara jest aktem rozumu, Akwinata wyliczał dwojaką aktywność intelektu, zależnie od jej stosunku do prawdy. Jedne jego działania polegają na konstruowaniu pojęć w procesie poznania rzeczy zmysłowych. Dzieje się tak za każdym razem, kiedy poznawana jest jakakolwiek rzecz, z której intelekt wydobywa niematerialną treść (formę), będącą istotą poznawanego przedmiotu i stanowiącą jego definicję. W tym procesie (abstrakcji) nie ma ani prawdy, ani fałszu. Dlatego to działanie intelektu – tworzenie pojęć – nie odnosi się do prawdy.

Inny rodzaj działań intelektu polega na łączeniu lub dzieleniu czegoś (rozumowaniu) bądź też na twierdzeniu lub przeczeniu (wydawaniu sądu). W tym miejscu pojawia się odniesienie do prawdy. Zdaniem

²¹ Pomocą w dyskusji z niewierzącymi służą argumenty prawdopodobne i wypowiedzi autorytatywne. Por. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz i in., Kraków: Wydawnictwo „m” 2005, s. 129-131.

²² Można mówić o wierze zarówno na płaszczyźnie teologii, jak i filozofii. Prezentowane tu ujęcie wiary, jako jednego ze sposobów poznania Boga, ma charakter filozoficzny i dotyczy wiary w jej ujęciu podmiotowym, czyli jako działania (poznania) człowieka wierzącego. Nie należy zatem mylić opisywanej tu wiary z ogólnie pojętą religią lub teologią.

²³ Innego zdania jest wielu filozofów nowożytnych i współczesnych, którzy wiare umieszczają po stronie woli albo uczuć. Kartezjusz np. twierdził, że wiara jest aktem woli. Zob. R. Descartes, *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, tłum. L. Chmaj, Warszawa: PWN 1958, s. 14. Na temat jednostronnych ujęć wiary zob. M. Rusecki, *Traktat o objawieniu*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007, s. 414-416.

Tomasza z Akwinu, wiarę należy zaliczyć do drugiego rodzaju działań intelektu, ponieważ wierzy się w to, co jest prawdziwe. Jeśli zaś się okaże, że treści przyjęte wiarą są fałszywe, natychmiast się je porzuca²⁴.

Jednakże przyjęcie czegoś za prawdę w drodze wiary nie dokonuje się tak samo jak w przypadku wiedzy. W wiedzy następuje przechodzenie od pierwszych zasad do wniosków i z tego powodu intelekt cały czas ma ogłąd poznawanej prawdy. W wierze zaś – co odróżnia ją od wiedzy – brakuje oglądu intelektualnego, nie ma przechodzenia od przesłanek do wniosku, w wyniku czego następowałoby zakończenie czynności poznawczej, jak w przypadku wiedzy. Wiara polega na rozważaniu czegoś, a uznanie tego za prawdę zachodzi równocześnie z momentem rozważania. W tym miejscu Tomasz zgadzał się ze św. Augustynem, który twierdził, że wiara to rozważanie czegoś z uznaniem tego za prawdę²⁵. Dlatego w przypadku wiary nigdy nie następuje spoczynek intelektu, gdyż przyjąwszy coś za prawdę, wciąż stara się on poszukiwać przyczyn prawdziwości danej prawdy wiary. Intelekt wierzący nigdy nie zaprzestaje działalności rozważania, w przeciwieństwie do intelektu wiedzącego²⁶.

Ponieważ przedmiot wiary przewyższa naturalne zdolności poznawcze intelektu ludzkiego, tak że nie jest on w stanie sam dostrzec prawdy w Bogu, trzeba innego czynnika, który go przekona do uznania tej prawdy. Jest to zadanie woli²⁷. To ona dostrzega dobro w obietnicy poznania Boga w Jego istocie. Podążając za dobrem najwyższym, wola jest w stanie nakłonić rozum, aby ten uznał treści objawione za prawdziwe. Wiara jest więc aktem rozumu, który pod wpływem woli uznaje jakieś zdanie za prawdziwe.

W tym miejscu należy również wskazać odpowiedź Tomasza udzieloną na pytanie: czy sprawcą wiary jest Bóg, czy człowiek? Aby wiara mogła zaistnieć, konieczne jest spełnienie dwóch warunków. Na wiarę

²⁴ Por. Tomasz z Akwinu, *O wierze*, w: tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, s. 627.

²⁵ Zob. tenże, *Wiara*, w: tenże, *Wiara i nadzieja (2-2, q. 1-22)*, tłum. P. Belch, Londyn: Veritas 1966, s. 33.

²⁶ W ten sposób Doktor Anielski potwierdził pogląd Arystotelesa wyrażony w twierdzeniu, że człowiek z natury chce wiedzieć (a nie poprzestawać na wierze). Zrozumiałe staje się również sformułowanie Anzelm, głoszące, że wiara poszukuje zrozumienia. Zob. Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007, s. 199.

²⁷ Rozum może być poruszony albo przez przedmiot sobie właściwy (formę), albo przez wolę. Por. Tomasz z Akwinu, *O wierze*, w: tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, s. 627.

składają się określone treści (przedmiot wiary) oraz działanie człowieka (akt wiary), który te treści uznaje za prawdziwe. Wiara w swym przedmiocie pochodzi od Boga, ponieważ jej treści przekraczają ludzki rozum, natomiast wiara jako akt ma przyczynę zewnętrzną i wewnętrzną. Pierwsza z nich ma charakter podprowadzający do wiary i polega na przykład na dostrzeżeniu cudu lub na ludzkiej perswazji²⁸. Z kolei druga przyczyna stara się wzbudzić wiarę od wewnątrz. Przyczyna wewnętrzna aktu wiary jest wtedy pochodna od Boga, gdyż tylko z Jego pomocą (łaską) człowiek może przyjąć to, co przekracza jego naturę. Dlatego zarówno w przedmiocie, jak i w akcie wiara ma swą przyczynę w Bogu²⁹.

PODSUMOWANIE

Badanie świata w jego podstawowych strukturach odsyła filozofa do bytu innego aniżeli analizowana rzeczywistość. Ponieważ świat nie tłumaczy się sam, konieczne jest wskazanie takiego bytu, który wyjaśnia wszystko inne, a przez to jest przyczyną i celem rzeczy. Wiedza, którą o rzeczywistości posiadał Tomasz z Akwinu, zawiera również (przede wszystkim) ujęcie jej ostatecznych przyczyn. W ich aspekcie wiedza jawi się jako mądrość, która powinna być przepowiadana i nauczana. Zdaniem Doktora Anielskiego, dostrzeżenie w Bogu przyczyny i celu wszelkiego istnienia pozwala człowiekowi poznać Go już podczas doczesnego życia. Mimo że ogląd Boga w Jego istocie będzie dokonywać się w wieczności, już teraz pewne (choć niepełne) Jego poznanie umożliwia wiara.

Odpowiadając na pytanie postawione we wstępie (jakie zadania wyznacza nauczaniu ostateczny cel człowieka?), należy stwierdzić, że odkrycie ostatecznego celu człowieka (Boga) nie pozostaje bez wpływu na nauczanie. Nauczający, zdaniem Tomasza z Akwinu, powinien pomóc nauczalnemu dostrzec w Bogu przyczynę i cel świata i jego samego. Aby

²⁸ Zdaniem Tomasza, ani cud, ani perswazja nie są skutecznymi przyczynami aktu wiary. Spośród słuchających określone kazanie jedni wierzą, a inni nie. Podobnie jest z cudem. Por. Tomasz z Akwinu, *Wiara*, s. 87.

²⁹ Por. tamże. Zob. J. Woroniecki, *Katolicka etyka wychowawcza*, t. II, cz. 1, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1986, s. 105.

umożliwić mu poznanie Boga odpowiednie do jego możliwości, nauczyciel (mędrzec) staje przed zadaniem doprowadzenia ucznia do wiary. Kiedy ten wiarę już posiada, nauczyciel powinien starać się ją w nim umocnić. W myśl dominikańskiej zasady nauczanie, podejmowane przez mędrca, jest dzieleniem się z uczniami owocami kontemplacji Pierwszej Przyczyny.

BIBLIOGRAFIA

- Anzelm z Canterbury, *Proslogion*, w: tenże, *Monologion. Proslogion*, tłum. L. Kuczyński, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki 2007, s. 189-241.
- Descartes R., *Prawidła kierowania umysłem. Poszukiwanie prawdy poprzez światło przyrodzone rozumu*, tłum. L. Chmaj, Warszawa: PWN 1958.
- Jaroszyński P., *Człowiek i nauka. Studium z filozofii kultury*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2008.
- Krąpiec M.A., *Realizm ludzkiego poznania*, Lublin: RW KUL 1995.
- Milcarek P., *Wstęp*, w: *Tomasz z Akwinu. O wierze*, tłum. J. Salij, Poznań: Klub Książki Katolickiej 2000, s. 5-15.
- Rusecki M., *Traktat o objawieniu*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów 2007.
- Salij J., *Eseje tomistyczne*, Poznań: W drodze 1995.
- Tomasz z Akwinu, *Dysputy problemowe o pożądaniu dobra i o woli*, w: tenże, *Dysputy problemowe o dobru, pożądaniu dobra i o woli*, tłum. A. Białek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010, s. 69-181.
- Tomasz z Akwinu, *Jak uzasadnić wiarę?*, w: tenże, *Dzieła wybrane*, tłum. J. Salij i in., Kęty: Wydawnictwo Antyk 1999, s. 322-355.
- Tomasz z Akwinu, *O nauczycielu*, w: tenże, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk 1998, s. 505-527.
- Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga*, tłum. P. Lichacz i in., Kraków: Wydawnictwo „m” 2005.
- Tomasz z Akwinu, *O wierze*, tłum. J. Salij, Poznań: Klub Książki Katolickiej 2000.

- Tomasz z Akwinu, O wierze, w: tenże, Kwestie dyskutowane o prawdzie, t. 1, tłum. A. Aduszkiewicz, L. Kuczyński, J. Ruszczyński, Kęty: Wydawnictwo Antyk 1998, s. 625-680.
- Tomasz z Akwinu, Summa contra gentiles. Prawda wiary chrześcijańskiej w dyskusji z poganami, innowiercami i błądzącymi, t. 1-2, tłum. Z. Włodek, W. Zega, Poznań: W drodze 2003-2007.
- Tomasz z Akwinu, Traktat o człowieku. Summa teologii 1, 75-89, tłum. S. Swieżawski, Kęty: Wydawnictwo Antyk 2000.
- Tomasz z Akwinu, Wiara, w: tenże, Wiara i nadzieja (2-2, q. 1-22), tłum. P. Bełch, Londyn: Veritas 1966, s. 5-186.
- Woroniecki J., Katolicka etyka wychowawcza, t. II, cz. 1, Lublin: RW KUL 1986.

SUMMARY

The aim of teaching according to Thomas Aquinas

Among the medieval teachers and orators a special place is taken by St. Thomas Aquinas. His preaching and teaching involves basically the knowledge of wisdom – that is the knowledge of ultimate causes of reality. Looking for the causes of the world, according to Aquinas, evolves itself into indicating the ultimate aim of everything, especially that of man. The aim of all beings, which is also understood as the first cause, is identified with God. Religious faith is one of the ways of knowing God. Thanks to this faith it becomes possible to know the essence of God, correspondently to the human way of existence and knowing in temporal lifetime. Accordingly, the teaching task consists in proclaiming the truth about God as the ultimate end of man, as well as in preparing and empowering him, on the path of faith, to receive the contents of God's revelation.

Keywords: Thomas Aquinas, teaching, ultimate aim, religion faith.



MISCELLANEA



KONRAD SAWICKI

**MARTHA C. NUSSBAUM,
*CREATING CAPABILITIES: THE HUMAN
DEVELOPMENT APPROACH,*
THE BELKNAP PRESS OF HARVARD
UNIVERSITY PRESS, CAMBRIDGE,
MASS. – LONDON, ENGLAND 2011, SS. 237.**

Martha Craven Nussbaum jest profesorem prawa i etyki, pracującym obecnie na Wydziałach Filozofii i Teologii oraz w Szkole Prawa Uniwersytetu w Chicago. Uznawana jest za jednego z najbardziej cenionych współczesnych filozofów, o czym świadczy przyznanie jej przez tygodnik „Time” tytułu „kobiety czynu współczesnej filozofii” oraz umieszczenie jej nazwiska na liście dwunastu najbardziej wpływowych współczesnych myślicieli (magazyn „New Statesman”), a także wśród stu najbardziej uznanych intelektualistów świata (czasopismo „Foreign Policy”). O pozycji Nussbaum w świecie naukowym świadczą też przyznane jej doktoraty *honoris causa* (ok. 40). Jest ona ponadto członkiem wielu towarzystw naukowych i organizacji społecznych. Zainteresowania naukowe Nussbaum są bardzo rozległe. Przegląd publikacji jej autorstwa wskazuje, że w swoich badaniach zajmuje się ona zagadnieniami filozofii starożytnej (szczególnie myślą Arystotelesa), ale podejmuje także dyskusję nad istotnymi współcześnie problemami dyskryminacji, sprawiedliwości, równości, wielokulturowości czy globalizacji. Znaczna część poglądów Nussbaum związanych z wymienionymi obszarami poszukiwań naukowych zawarta jest w książce *Creating Capabilities: The Human Development Approach*.

Strukturę książki tworzą: wstęp, osiem rozdziałów, wnioski, postscriptum (posłowie), dwa aneksy, notatki (dodatki) do rozdziałów, bibliografia oraz indeks (nazwisk i pojęć).

Wstęp stanowi ogólne wprowadzenie w tematykę książki. Autorka krytykuje w nim PKB *per capita* jako obiektywny wskaźnik jakości życia ludzi. Zauważa, że skupia się on jedynie na wzroście ekonomicznym i dąży do uzyskania uśrednionego obrazu społeczeństwa w tym zakresie. Nussbaum podkreśla, że w jego ramach nie zwraca się uwagi na poziom życia osób najbiedniejszych, ich zdrowie czy edukację. Z modelem PKB *per capita* Nussbaum zestawia perspektywę ludzkich zdolności (*capabilities approach*), która nie ujmuje ludzkiego życia jednoaspektowo, nie redukuje go jedynie do wymiaru ekonomicznego. To właśnie prezentacja perspektywy ludzkich zdolności jest głównym celem recenzowanej pozycji.

W pierwszym rozdziale autorka wskazuje, że perspektywa ludzkich zdolności to takie ujęcie teoretyczne zagadnień związanych z jakością życia, którego potrzebują zwykli ludzie. Podejście to umożliwia im uzasadnienie wysiłków podejmowanych w celu poprawienia warunków własnego życia. W rozdziale tym, poprzez odwołania do przykładów z życia kobiet w Indiach, ukazano trafność omawianej perspektywy. Odwołując się do rzeczywistości indyjskiej i do funkcjonowania tamtejszych kobiet, Nussbaum wskazuje na szczególne znaczenie dla rozwoju ludzkich zdolności takich obszarów jak edukacja, dostęp do służby zdrowia, zwyczaje panujące w rodzinie, specyfika życia politycznego czy możliwość podjęcia pracy zarobkowej.

Drugi rozdział to szczegółowy opis koncepcji zdolności ludzkich. Autorka w pierwszej części tego rozdziału zaprezentowała kontrowersje wokół nazwy dyskutowanej koncepcji, omówiła sposoby praktycznego jej zastosowania oraz podstawowe jej założenia. W dalszej części rozpatrywała koncepcję zdolności ludzkich w kontekście innych ujęć zagadnień związanych z dobrostanem, jakością życia i sprawiedliwością społeczną oraz umieściła ją na mapie perspektyw teoretycznych związanych z tymi obszarami problemowymi. Ustalenia te umożliwiły konstrukcję definicji pojęcia ludzkich zdolności, określenie ich rodzajów oraz wprowadzenie w ich ramach rozróżnienia pomiędzy ludzką zdolnością a jej realizowaniem (funkcjonowaniem). W ostatniej części rozdziału drugiego Nuss-

baum wyliczyła ludzkie zdolności, wskazała na relacje między nimi oraz, w odniesieniu do nich, określiła pojęcie godności.

W rozdziale trzecim autorka zaprezentowała perspektywy teoretyczne alternatywne dla jej koncepcji zdolności ludzkich, rozumianej jako fundament badań jakości życia ludzi. Analizy tego rozdziału rozpoczyna dyskusja nad przywołanym we wstępie podejściem PKB *per capita*, następnie ma miejsce prezentacja specyfiki podejścia utylitarystycznego, ujęć odwołujących się do zasobów ludzkich oraz koncepcji opierających się na idei praw człowieka. Charakteryzując każdą z tych perspektyw, Nussbaum w sposób syntetyczny opisała ich słabe i mocne strony i na tej podstawie wskazała możliwości ich praktycznego wykorzystania.

Rozdział czwarty recenzowanej publikacji poświęcono podstawowym prawom (uprawnieniom) człowieka. Autorka w jego ramach skoncentrowała uwagę głównie na ludzkiej wolności. Nussbaum dostrzega różnorodność sposobów definiowania pojęcia wolności oraz możliwych skutków przyjęcia poszczególnych definicji. W rozdziale tym zaprezentowała też rozumienie wolności, ku któremu się przychyliła, oraz omówiła kontrowersje wokół tego rozumienia i nieścisłości z niego wynikające. W tej części książki wprowadzono także pojęcie częściowego konsensusu (*overlapping consensus*) oraz zaprezentowano obszary, w których jego przyjęcie jest szczególnie istotne.

W rozdziale piątym Martha C. Nussbaum wskazała na istnienie różnic pomiędzy poszczególnymi kulturami oraz na wynikające z nich rozbieżności dotyczące sposobów urzeczywistniania ludzkich zdolności. Zaznaczyła, że wyróżniona przez nią lista ludzkich zdolności jest samodzielna, odrębna, ale i bardzo ogólna, w związku z czym jest też wrażliwa na zróżnicowanie kulturowe. Zmierzając do potwierdzenia tej tezy, autorka wymieniła i omówiła cechy swego ujęcia świadczące o respektowaniu pluralizmu kulturowego: akcentowanie ludzkiej godności i otwartość na zmiany, ogólność, odejście od wszelkiej metafizyki oraz otwieranie ludziom możliwości działania i niezmuszanie ich do niczego.

W rozdziale szóstym skoncentrowano się na zagadnieniu krajowej i światowej sprawiedliwości. Nussbaum w tym miejscu podkreśla, że osoby rządzące danym krajem są zobowiązane do zapewnienia optymalnego poziomu sprawiedliwości społecznej, przez zagwarantowanie obywatelom możliwości realizacji poszczególnych zdolności, ale też przez

wspieranie krajów biedniejszych, o słabszej pozycji na arenie międzynarodowej. Nussbaum jest przekonana, że tylko odpowiednie wsparcie krajów słabiej rozwiniętych przez te rozwinięte może zapewnić wszystkim obywatelom świata realizację ich zdolności. W kontekście globalnej sprawiedliwości istotną rolę, zdaniem autorki, odgrywają również światowe korporacje.

W rozdziale siódmym Nussbaum ukazała inspiracje filozoficzne swej koncepcji ludzkich zdolności. Autorka zaznaczyła, że jej projekt z jednej strony jest współczesny, z drugiej zaś silnie zakorzeniony w myśli starożytnej. W tej części książki wymieniła myślicieli znaczących w opisywanej koncepcji (Arystoteles, Sokrates, A. Smith, I. Kant, J.S. Mill, J. Rawls, K. Marks) oraz omówiła proponowane przez nich rozwiązania teoretyczne, które okazały się szczególnie istotne dla ostatecznego jej kształtu.

W rozdziale ósmym Martha C. Nussbaum wysuwa argumenty za tezą, że przedstawiona przez nią koncepcja daje odpowiedzi na wiele istotnych współcześnie problemów i w pewnym sensie te odpowiedzi unifikuje. Autorka podaje listę zagadnień, na które w ramach jej projektu można znaleźć odpowiedź, oraz szczegółowo je omawia. Są to: nierówność, płeć, niepełnosprawność ze starzeniem się i opieką, edukacja, prawa zwierząt, jakość środowiska naturalnego, prawo konstytucyjne i struktura polityczna, zdolności ludzkie i psychologia człowieka.

Ostatnią część książki, będącą uzupełnieniem części głównej, stanowią wnioski, postscriptum, aneksy, notatki do rozdziałów, bibliografia oraz indeks. We wnioskach Nussbaum wyróżnia zalety proponowanego przez siebie podejścia, w ramach postscriptum wskazuje na genezę książki, w aneksach A i B omawia krótko poglądy J.J. Heckmana i A. Sena związane z koncepcją ludzkich zdolności, a w notatkach do rozdziałów prezentuje uzupełnienia. Część tę dopełnia zbiór literatury związanej z opracowanym tematem oraz nazwiska i pojęcia znajdujące się w książce, zebrane w jednym indeksie.

Zastrzeżenia budzi strona formalna recenzowanej książki. Wbrew kanonom pisarstwa naukowego, jest ona całkowicie pozbawiona przypisów. W związku z tym trudno określić, kiedy autorka referuje własne poglądy i przedstawia własne przemyślenia, a kiedy odwołuje się do myśli innych autorów i je prezentuje. Przypisami nie opatrzone również dosłownych cytatów poszczególnych autorów (s. 127). Brak przypisów

powoduje, że nie wiadomo, czy i w jakim zakresie faktycznie korzystano z załączonej bibliografii, a co za tym idzie, w jakim stopniu podany spis bibliograficzny jest adekwatny do tematów podejmowanych w książce. W pewnym zakresie przypisy zastąpiono spisem notatek do rozdziałów (s. 203-209), ale nie uzupełniają one luk powstałych z powodu braku regularnych przypisów. Notatki te wskazują tylko na dodatkowe, luźno związane z tematem, przemyślenia autorki.

Podaną na końcu książki bibliografię podzielono na następujące kategorie: prace Marthy C. Nussbaum (oddzielono książki od artykułów), prace A. Sena (podzielono je na książki samodzielnie przygotowane, napisane we współpracy z innymi autorami i artykuły), inne prace związane z tematyką ludzkich zdolności oraz inne prace cytowane. O ile wyodrębnienie pism Nussbaum może znajdować uzasadnienie w tym, że autorka chce zaznaczyć własny dorobek, o tyle osobne wyliczanie pism A. Sena wydaje się nie do końca słuszne. W swojej pracy Nussbaum nie koncentruje się na referowaniu poglądów tego autora, lecz kilkakrotnie odwołując się do jego myśli, czyni ją tłem dla własnych badań. Co więcej, wyróżniając kategorię „inne prace związane z tematyką ludzkich zdolności”, sugeruje, że teksty wyliczone w ostatniej kategorii nie są z tą tematyką związane, a co za tym idzie, nie nawiązują do tematu podejmowanego w recenzowanej pozycji. Wydaje się, że lepszym rozwiązaniem byłoby zebranie wszystkich pozycji bibliograficznych w jednym, niepodzielonym na dodatkowe kategorie, spisie alfabetycznym lub wyodrębnienie z tego spisu dwóch kategorii: pisma Nussbaum oraz pozostałych.

W kontekście formalnej strony książki wątpliwości budzi objętość poszczególnych rozdziałów. Szósty rozdział liczy 10 stron (s. 113-122), a rozdział ósmy 42 strony (s. 143-184). W przypadku pozostałych rozdziałów takich dysproporcji nie ma, ale ich zaistnienie w kontekście rozdziałów szóstego i ósmego może negatywnie wpłynąć na końcową ocenę formalnej strony pracy.

Zastrzeżenia można mieć również do zawartości treściowej książki. Otóż poszukując odpowiedzi na pytania dotyczące człowieka w ogóle, Nussbaum odwołuje się tylko i wyłącznie do pozycji kobiet (s. 35, 36). W całej pracy nie ma ani jednego opisu, w którym autorka prezentowałaby trudną sytuację mężczyzn. Jeśli w tych opisach mężczyźni się pojawiają, to tylko jako ci, którzy ograniczają lub utrudniają realizację

zdolności kobiet. Ponadto w bezosobowych opisach autorka zawsze używa żeńskich zaimków osobowych i dzierżawczych (s. 22, 90), co dodatkowo naraża ją na zarzut koncentracji tylko i wyłącznie na kobietach. Negatywnie ocenić należy też traktowanie przez Nussbaum wielkich religii – chrześcijaństwa, buddyzmu i islamu – jako ruchów społecznych i stawianie ich na równi z marksizmem, a także programowe odrywanie osoby ludzkiej od wszelkiej metafizyki (s. 102).

Pomimo wyliczonych powyżej zastrzeżeń, recenzowana pozycja zasługuje w wielu aspektach na pozytywną ocenę. Książka ta powstała z zamiarem zaprezentowania całości poglądów Marthy C. Nussbaum związanych z zagadnieniem ludzkich zdolności. Prezentując własną koncepcję tych zdolności, autorka zamierzony cel zrealizowała. Na szczególną uwagę w powyższym kontekście zasługuje sposób prezentacji poglądów, który określić należy jako przejrzysty, zwięzły i logiczny. Podkreślić też trzeba, że wyodrębniona propozycja teoretyczna nie powstała w oderwaniu od rzeczywistości. Jest ona głęboko osadzona w losach zwykłych ludzi oraz poprzedzona ich skrupulatną analizą. Nussbaum w swoich badaniach nie ogranicza się jedynie do wysuwania propozycji teoretycznych, lecz poszukuje możliwości zastosowania ich w praktyce codzienności. Uwagę czytelnika zwraca także obecna w jej poglądach wrażliwość na krzywdę każdego człowieka oraz podkreślanie znaczenia godności ludzkiej. To właśnie godność, mimo że programowo separowana od wiary, świadczy – zdaniem autorki – o wyjątkowości każdego człowieka. Należy też podkreślić krytyczny stosunek Nussbaum do własnej koncepcji. Zaznacza ona wielokrotnie, że jej poglądy należy traktować jako propozycję daleką od wszelkich absolutyzmów i roszczeń do nieomyślności, wciąż wymagającą pogłębionej dyskusji i weryfikacji w praktyce.

W recenzowanej książce zaprezentowano również propozycje teoretyczne innych autorów związane z zagadnieniem zdolności ludzkich, co sprawia, że praca ta to swoisty przegląd orientacji w przedmiotowym zakresie. Będąc podsumowaniem dorobku naukowego Marthy C. Nussbaum związanego z nadmienionym obszarem problemowym, książka ta zawiera opis nowatorskiej, a zarazem wartościowej perspektywy teoretycznej związanej z problemami rozwoju, kształcenia i wychowania człowieka.

***IDEA SAMOZBAWIENIA I JEJ KULTUROWE
KONSEKWENCJE. OD GNOZY
DO NEW AGE – KONFERENCJA NA
KATOLICKIM UNIWERSYTECIE LUBELSKIM
JANA PAWŁA II***

W dniach 22–23 maja 2013 roku odbyła się organizowana przez Katedrę Teorii Religii i Alternatywnych Ruchów Religijnych III konferencja z cyklu: „Oblicza alternatywnej religijności”. W tym roku obrady toczyły się wokół tematu: „Idea samozbawienia i jej kulturowe konsekwencje. Od gnozy do New Age”. Jej celem było streszczenie doktryn wielkich religii dotyczących zbawienia, a także skonfrontowanie ich z doktrynami wybranych alternatywnych ruchów religijnych.

Konferencja trwała dwa dni i była podzielona na pięć paneli, ułożonych tematycznie. Pozwoliło to na zachowanie spójnej struktury. Każda sesja była zakończona kilkuminutową dyskusją, która niejednokrotnie miała ciąg dalszy jeszcze w kularach – podczas przerwy na kawę.

Konferencję krótkim przemówieniem otworzyła Dyrektor Instytutu Kulturoznawstwa profesor Wanda Bajor. Przywitała wszystkich prelegentów, a także gości, oraz życzyła uczestnikom owocnych obrad. Pierwsza sesja, prowadzona przez profesora Roberta Ptaszka, traktowała o koncepcjach zbawienia w wielkich tradycjach religijnych. Na początku głos zabrał ks. prof. Krzysztof Grzesiak (KUL), który zaprezentował wystąpienie pod tytułem: *Koncepcje zbawienia w głównych nurtach*

chrześcijaństwa. Zaprezentował w nim główne założenia dotyczące idei zbawienia w chrześcijaństwie. Wspomniał o mylnym rozumieniu predestynacji przez niektóre z jego odłamów, a także o rozumieniu zbawienia w nurtach wczesnochrześcijańskich. Następnie o. dr Krzysztof Modras (KUL) przeprowadził wykład zatytułowany: „*Droga prosta*” do zbawienia w islamie. Swoje wystąpienie podzielił na kilka części, a w każdej z nich przedstawił krótką charakterystykę poglądów muzułmańskich na kwestię zbawienia. Wspomniał, czym jest grzech, jakie jego rodzaje można wyróżnić i jak się go pozbyć, a także – na przykładzie wybranych sur Koranu – wskazał na znaczenia słowa „islam” (posłuszeństwo, oddanie Bogu) oraz przedstawił w skrócie eschatologię tej religii. Podsumował swoje wystąpienie, wskazując na najważniejsze założenia dotyczące idei zbawienia w islamie. Jako ostatnia w tym panelu głos zabrała dr Ewa Zajac (KUL). Jej referat dotyczył koncepcji zbawienia w głównych nurtach judaizmu. Na początku krótko scharakteryzowała sam judaizm i wskazała na mnogość odłamów, jakie na przestrzeni wieków pojawiły się w tej religii. W dalszej kolejności wskazała cztery główne nurty judaizmu. Następnie podała charakterystykę każdego z tych nurtów, a także wyjaśniła, w jaki sposób postrzegają one ideę zbawienia/samozbawienia. Po wystąpieniu dr Zajac odbyła się dyskusja, podczas której słuchacze chętnie zadawali pytania prelegentom.

Kolejny panel, zatytułowany „Religijne koncepcje zbawienia – trudności i wątpliwości”, rozpoczął prof. Paweł Sajdek (KUL). Wygłosił on referat pod tytułem: *Zbawienie czy wyzwolenie? Koncepcje mukti w systemach indyjskich*. Przedstawił w nim mnogość poglądów systemów indyjskich, a także wytłumaczył podstawowe z pojęć potrzebne do zrozumienia tematu. Zarysował także obszerną problematykę związaną z ideą samozbawienia wśród wyznawców hinduizmu. Jako drugi, a zarazem ostatni w tym panelu głos zabrał ks. prof. Andrzej Zwoliński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie). Jego wykład nosił tytuł: *Transhumanizm jako technokratyczna wersja idei samozbawienia*. Autor podkreślił, że idea samozbawienia staje się receptą na życie tam, gdzie nie ma Boga. Wskazał na pojawiające się we współczesnym świecie tendencje do zastąpienia Boga przez człowieka oraz wytwory techniki. Po tym referacie nastąpiła dyskusja. Obaj prelegenci zostali zasypani pytaniami, które zmieniły się w dyskusję trwającą przez całą przerwę obiadową.

Trzeci i ostatni tego dnia panel, prowadzony przez dra Marka Piwo-warczyka, nosił tytuł: „Idee zbawienia i samozbawienia a myśl (około) chrześcijańska”. Jako pierwsza głos zabrała dr Katarzyna Tempczyk (Aka-demia Ignatianum w Krakowie), wygłaszając referat *Christian science*. Rozpoczęła od zarysowania samej doktryny, jej historii, a także obszaru, na którym grupa funkcjonuje. W dalszej kolejności wskazała na nawią-zania do gnozy oraz zaprezentowała pogląd dotyczący zbawienia. Jako druga zaprezentowała referat pod tytułem: *Gnostyckie elementy idei bo-gocześnictwa Władimira Sołowjowa. Ezoteryczne aplikacje systemu* mgr Karolina Kotkowska (UŚ). Zwróciła w nim uwagę na doktrynę gnozy i przedstawienie boskości człowieka charakterystyczne dla niektórych z tych wierzeń. W dalszej części przedstawiła postać Władimira So-łowjowa, a także krótko zaprezentowała jego filozofię. Na zakończenie podała przykłady systemów ezoterycznych, których autorem był wyżej wspomniany mistyk. Kolejny referat, zatytułowany: *Koncepcja duszy nie-śmiertelnej i możliwości samodoskonalenia jako warunek konieczny (lecz niewystarczający) idei samozbawienia*, wygłosiła mgr Karolina Serafin (Akademia Ignatianum w Krakowie). Streściła w nim założenia dotyczące duszy ludzkiej występujące w najważniejszych religiach i ruchach religij-nych. Wskazała na pochodzenie tych poglądów ze starożytnej Grecji czy Rzymu. Zwróciła uwagę na mitologiczne podania, które miały bardzo duży wpływ na poglądy dotyczące boskości duszy ludzkiej. Ostatnim prelegentem tego dnia był mgr Grzegorz Wiończyk (UŚ), który wygłosił referat *Samozbawienie jako zaprzeczenie miłości w teologii Josepha Ra-tzingera / Benedykta XVI. Perspektywa filozoficzna*. Było to streszczenie poglądów Josepha Ratzingera dotyczących idei samozbawienia. Wykła-dowca wprowadził słuchaczy w jego poglądy filozoficzne, podkreślając, że są one bardziej teologiczne niż filozoficzne. Tradycyjnie panel został zakończony dyskusją, a także pytaniami skierowanymi do prelegentów.

Drugi dzień konferencji rozpoczął się od sesji zatytułowanej: „Al-ternatywne drogi samozbawienia”, prowadzonej przez prof. Viarę Mal-dijewę. Pierwszy wykład wygłosił o. dr Marek Nowak (UW). Miał on odpowiedzieć na pytanie: *Czy religia gnozy głosi ideę samozbawienia?* W swoim wystąpieniu prelegent wskazał na główne założenia gnozy, a także wyróżnił kilka jej odłamów. Na tym gruncie zaprezentował po-glądy poszczególnych nurtów gnostyckich dotyczące idei samozbawienia.

Podsumowując, wysnuł wniosek, że ruchy gnostyckie nie akceptują tej idei, lecz pozostają przy zbawieniu dokonanym za sprawą Boga, w Chrystusie. Jako drugi głos zabrał lic. Mateusz Deker (UAM), który przedstawił referat pod tytułem: *Joga jako system zbawczy – współczesne recepcje i pytanie o popularność*. Na początku wyjaśnił samo pojęcie jogi, wskazał na jej pochodzenie, a także główne założenia (8-stopniowa ścieżka na drodze wyzwolenia). W dalszej części streścił poglądy współcześnie występujących nurtów jogi. Wyróżnił tutaj dwa główne: jogę i magię Aleistera Crowleya oraz jogę jako system leczniczy B.K.S. Iyengara. Krótco wskazał na jej elementy popularne we współczesnym świecie. Następnie zabrała głos mgr Małgorzata Alicja Dulcka (UJ), prezentując wykład zatytułowany: *Radżajoga Józefa Świtekowskiego: chrześcijańska koncepcja samozbawienia*. Rozpoczęła od wyjaśnienia, kim był Józef Świtekowski, a także krótkiego wprowadzenia dotyczącego środowiska ezoterycznego w Polsce na początku XX wieku. Przedstawiła myśl towarzyszącą Świtekowskiemu w adaptowaniu systemu jogi do warunków polskich. Zwróciła uwagę na jego chęć połączenia chrześcijaństwa z systemem jogi, co miało pozwolić na sprawniejsze połączenie z Chrystusem, wyzwolenie z niewoli ciała i ostatecznie na osiągnięcie zbawienia. Panel zakończył się dyskusją.

Ostatnią sesję prowadził prof. Robert Ptaszek: była ona zatytułowana „Kulturowe oddziaływanie idei samozbawienia”. Jako pierwsza głos zabrała prof. Viara Maldijeva (UMK), wygłaszając referat *Konsekwencje idei samozbawienia w języku*. Zwróciła w nim uwagę na wzmożoną metaforyzację we współczesnym języku, odbiegającą od tradycyjnej. Charakteryzuje się ona bowiem porównywaniem bytów wyższych do niższych, a nie odwrotnie. Temat ten rozważała, podpierając się przykładami z Biblii, a także z życia współczesnego człowieka. Zauważyła, że bardzo popularna stała się reizacja, co nie jest, według prelegentki, pozytywnym zjawiskiem. Następne wystąpienie: *Nowa generacja synkretyzmu w ujęciu Emergent Church (Ruch Nowo Powstającego Kościoła)* wygłosił dr Dariusz Hryciuk (Centrum Przeciwdziałania Psychomanipulacji). Krótco wyjaśnił, czym jest ten ruch religijny, wskazał na jego twórców, a w dalszej kolejności na główne założenia i cele, jakie sobie stawia. Jako jeden z nich prelegent wymienił stworzenie globalnej jedności społecznej, w której wszyscy zostaną zbawieni. W imieniu trzeciego prelegenta, mgr Ireneusza Kamińskiego (UMK), referat odczytał prof. Robert

Ptaszek. Wystąpienie było zatytułowane: *Kościół Eutanazji, kopimiści, Kościół Modyfikacji Ciała i Wyznawcy Świętego Czajnika jako najnowsze przykłady konsekwencji kulturowych spowodowanych poszukiwaniami samozbawczymi człowieka*. W tekście tym autor krótko scharakteryzował każdy z wyżej wymienionych ruchów, wskazał na główne założenia, a także cele, jakie dana grupa sobie stawia. Ostatnim prelegentem był prof. Henryk Kiereś (KUL), który w referacie: *Idea samozbawienia w polityce. Od utopizmu do tzw. Projektu modernistycznego* niejako podsumował całą konferencję. Na początku przedstawił i wyjaśnił podstawowe pojęcia, wskazał na koncepcje polityczne istniejące w kulturze. Następnie zwrócił uwagę na pojęcie utopii i historyczne oddziaływania na to pojęcie. Zatrzymał się na modernizmie oraz modyfikacji haseł i pojęć, jaka nastąpiła za sprawą tej doktryny.

Po ostatniej już dyskusji profesor Robert Ptaszek oficjalnie podsumował i zakończył konferencję. W ten sposób trzecia już konferencja z cyklu: „Oblicza alternatywnej religijności” przeszła do historii. Jak można zauważyć, cieszy się ona bardzo dużym zainteresowaniem i nie pierwszy raz gromadzi najważniejszych badaczy alternatywnych ruchów religijnych. Wskazuje to na bardzo duże zainteresowanie tematem i samym problemem istnienia tych grup na świecie.



NOTY O AUTORACH

KARINA GAIK – doktorantka na Wydziale Filozofii KUL, pracownik Wyższej Szkoły Biznesu i Przedsiębiorczości w Ostrowcu Świętokrzyskim oraz Warszawskiej Wyższej Szkoły Humanistycznej im. Bolesława Prusa; adres do korespondencji: ul. Wileńska, 15/53, 20-60 Lublin; e-mail: karinagaik@yahoocom.

MAŁGORZATA JAŁOCHO-PALICKA – doktorantka na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Katedra Filozofii Kultury, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: m.jalocho@wp.pl.

ADAM PAWEŁ KUBIAK – doktorant na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: adamkubiak@student.kul.pl.

JUVENAL NDAYAMBAJE – Ph.D. candidate, Université Catholique de Louvain, Belgium; e-mail: juvenalndayambaje@gmail.com.

AGATA NOWAKOWSKA – doktorantka na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: Droga Męczenników Majdanka 70, 20-325 Lublin; adres e-mail: ja_agata1@wp.pl

EZULIKE BENJAMIN OFODILE – Ph.D. candidate of the Department of Philosophy, Université Catholique de Louvain, Belgium; address for correspondence: Rue de l’Eglise 11, 1325 Chaumont-Gistoux, Belgium; e-mail: benjamin.ezulike@student.uclouvain.be.

KONRAD SAWICKI – doktorant na Wydziale Nauk Społecznych KUL; adres do korespondencji: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Społecznych, Instytut Pedagogiki, Katedra Pedagogiki Ogólnej, ul. Droga Męczenników Majdanka 70, 20-325 Lublin; e-mail: sawicki.konrad@wp.pl.

Ks. MARCIN SIEŃKOWSKI – doktorant na Wydziale Filozofii KUL; adres do korespondencji: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Racławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: sienkowskimarcin@interia.pl.