

The background is a deep, textured blue. It is decorated with several thin, elegant gold lines that flow in a wavy, organic pattern across the page. The lines vary in curvature and direction, creating a sense of movement and depth.

W KRĘGU
MYŚLENIA
ETYCZNEGO

W KRĘGU
MYŚLENIA
ETYCZNEGO

W KRĘGU MYŚLENIA ETYCZNEGO

pod redakcją naukową
Jakuba Synowca

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
Kraków 2024

Recenzje wydawnicze
prof. dr hab. Aleksander Bobko, Uniwersytet Rzeszowski
dr Joanna Barcik, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Korekta
Patrycja Klempas, Renata Komurka, Magdalena Polak

Projekt okładki
Marta Jaszczuk

Opracowanie graficzne i łamanie
Piotr Pielach

Publikacja dofinansowana z subwencji dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie


Sponsorzy: Bank Spółdzielczy w Rabie Wyżnej, Poradnia Psychologiczna i Ośrodek Psychoterapii
Harmonia z Rzeszowa, Mateusz Burdyn, Piotr Paweł Rubiś oraz ks. prałat Antoni Zuziak

Ten utwór jest dostępny na licencji Creative Commons
Uznanie autorstwa 4.0 Międzynarodowe (CC BY 4.0)



Copyright © by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-8370-046-5 (DRUK)
ISBN 978-83-8370-047-2 (ONLINE)

 <https://doi.org/10.15633/9788383700472>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>



ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak



*Poświęcamy niniejszą publikację
Księdzu Profesorowi Władysławowi Zuziakowi
z okazji Jubileuszu urodzin i pracy naukowej
na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie*



*koledzy, przyjaciele,
uczniowie i wychowankowie*





Listy gratulacyjne





Arcybiskup
Marek Jędraszewski
Metropolita Krakowski

Czcigodny Księżu Prałacie Profesorze,
Droży Czytelnicy,

najazutrz po swojej rozprawie habilitacyjnej Ksiądz Jubilat Władysław Zuziak napisał: „Filozofia, jak głosił Nabert w *Elementach etyki*, ma za zadanie wnieść człowieka na wyższy poziom świadomości samego siebie, tak, aby mógł on poprzez własne dążenia i przedsięwzięcia odkryć swój związek z Absolutem. Tylko przyjęcie istnienia takiego związku umożliwia człowiekowi odnalezienie fundamentów własnej tożsamości” (*Jean Nabert – dojrzewanie świadomości do pragnienia Boga*, s. 131).

Dziś spoglądamy na filozofię jako na miarę drogi życiowej Księdza Prałata. To właśnie ona – zwłaszcza w jej warstwie etycznej i antropologicznej – pozwalała Mu na przestrzeni lat wznosić się na wyższy poziom poznania samego siebie. Dzięki podejmowanym przedsięwzięciom naukowym, posługa myślenia stała się narzędziem odsłaniania tożsamości Księdza Jubilata. W swojej najgłębszej istocie tożsamość ta skupiała się wokół nieustannego dążenia do Boga i dlatego – trawestując słowa świętego Jana Pawła II Wielkiego, który jako biskup krakowski udzielił Księdzu Prałatowi święceń kapłańskich i wysłał Go na studia – nie można było jej zrozumieć bez Chrystusa. Jako fundament umożliwiający najgłębsze wejrzenie w osobę Księdza Profesora jawić się będzie po dziś dzień Jego pragnienie życia w intymnej relacji z Przedwiecznym Logosem.

Dziękujemy dziś za wszystkie publikacje, przemowy i filozoficzne dokonania Księdza Profesora. Wyrażamy wdzięczność za trud pracy na rzecz polskiej nauki – czy to w kraju, czy za granicą. Wpatrujemy się w zastęp uczniów i tych wszystkich, którzy formację serca i umysłu zawdzięczają Księdzu Jubilatowi. I wreszcie na koniec prosimy Przedwieczne Słowo o to, aby odsłaniało Księdzu Profesorowi swoje oblicze, a w Jego blasku – *in splendore Veritatis* – pozwalało coraz głębiej odnajdywać samego siebie.

Z pasterskim błogosławieństwem

+ Marek Jędraszewski

✠ Marek Jędraszewski
Arcybiskup Metropolita Krakowski

Kraków, dnia 15 listopada 2023 roku, we Wspomnienie św. Alberta Wielkiego



Stanisław Kardynał Dziwisz

Kraków, dnia 24 listopada 2023 r.

Czcigodny Księżu Rektorze,

Jest piękną tradycją akademicką wręczanie osobom szczególnie zasłużonym w pracy naukowej księgi pamiątkowej nawiązującej do dorobku naukowego jubilata i zawierającej artykuły i opracowania przyjaciół, uczniów oraz współpracowników na polu nauki. Z szacunkiem i uznaniem staję pośród Gratulantów, którzy Księgą dedykowaną Księdzu Rektorowi pragną uczcić Jego samego i Jego naukowe dokonania, i z perspektywy własnej dziedziny chcą podzielić się rezultatami swoich dociekań naukowych.

Przytoczę słowa św. Jana Pawła II z encykliki *Fides et ratio* z 14 września 1998 r.: „Wiele jest dróg, którymi człowiek może zmierzać do lepszego poznania prawdy, a przez to czynić swoje życie coraz bardziej ludzkim. Wyróżnia się wśród nich *filozofia*, która ma bezpośredni udział w formułowaniu pytania o sens życia i w poszukiwaniu odpowiedzi na nie: jawi się ona zatem jako jedno z najwznioślejszych zadań ludzkości. Termin filozofia – wedle źródłosłowa greckiego – oznacza «umiłowanie mądrości». Istotnie, filozofia narodziła się i rozwinęła w epoce, gdy człowiek zaczął sobie stawiać pytania o przyczynę i cel rzeczy. Na różne sposoby i w wielu formach ukazuje ona, że pragnienie prawdy stanowi nieodłączny element ludzkiej natury”.

Ksiądz Profesor przez lata pracy naukowej realizował to wezwanie w służbie Prawdzie, która przekłada się na służbę Bogu i człowiekowi – od studiów specjalistycznych na Uniwersytecie Katolickim w Louvain-la-Neuve w Belgii, który zawsze pełnił wiodącą rolę w rozwoju myśli filozoficznej, przez bogatą działalność naukową i pełnienie ważnych funkcji uczelnianych: prodziekana i dziekana Wydziału Filozoficznego, prorektora i wreszcie rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w latach 2010-2014, członka licznych krajowych i międzynarodowych gremiów akademickich.

Umiłowanie mądrości, stawianie pytań i poszukiwanie odpowiedzi połączone z wrażliwością na Prawdę to cechy każdego naukowca, zwłaszcza filozofa. Życzę Księdzu Rektorowi obfitości łask Bożych i głębokich natchnień Ducha Świętego, aby jego dorobek naukowy, a także działalność, która w perspektywie przyszłych lat będzie Jego udziałem, owocnie przyczyniały się do utwierdzenia tego szacunku dla Prawdy, o którym mówił Ojciec Święty.

Z wyrazami szacunku i wdzięczności oraz pasterskim błogosławieństwem,

Stanisław kard. Dziwisz
Stanisław kard. Dziwisz



DIECEZJA ŚWIDNICKA

58-100 Świdnica, pl. św. Jana Pawła II 1 • tel. 74 856 44 00, fax. 74 856 44 14 • e-mail: kuria@diecezja.swidnica.pl

Świdnica, dnia 10 listopada 2023 r.

Czcigodny i Drogi Księżu Profesorze!

Czuję się ogromnie zaszczycony, że zostałem zaproszony do skierowania przyjacielskiego słowa do Księgi Jubileuszowej, dedykowanej Księdzu Profesorowi, z racji osiągnięcia siedemdziesiątego roku życia. Radość moja wyrasta z faktu, że łączyły nas w życiu podobne zainteresowania naukowe, zogniskowane wokół filozofii, zwłaszcza antropologii i etyki, a także pełnienie podobnych funkcji administracyjnych w środowisku teologicznym Krakowa i Wrocławia.

Miło wspominać nasze wspólne wyjazdy na międzynarodowe kongresy i spotkania dziekanów wydziałów teologicznych Europy: w Lucernie (20-23 kwietnia 1995 r.) oraz na Malcie (14-19 kwietnia 1998 r.), a także wydziałów teologicznych z całego świata – w Kanadzie, w Sherbrooke (01-06 sierpnia 1996 r.). Zawsze podziwiałem rzetelne wykształcenie Księdza Profesora, potwierdzone stopniami i tytułami naukowymi, biegłą znajomość języków kongresowych, uzdalniających do prowadzenia międzynarodowych wykładów i debat. Niemalże zasługi położył też Ksiądz Profesor w dziedzinie osiągnięć krakowskiego środowiska naukowego w sektorze filozofii i teologii, a także przez pełnienie funkcji administracyjnych: dziekana Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej (2002-2006) i rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (2010-2014).

Dzięki solidnej pracy badawczej i aktywności dydaktycznej stał się Ksiądz Profesor niekwestionowanym autorytetem nie tylko w środowisku krakowskim, ale także w wymiarze ogólnopolskim.

Serdecznie gratuluję wszystkich osiągnięć naukowych, zarówno w dziedzinie badań filozoficzno-etycznych, których owoce widzimy w licznych, cenionych publikacjach, jak i w dziedzinie dydaktyki, co przyczyniło się do wypromowania młodych badaczy naukowych.

W czasie powolnego przechodzenia na zasłużoną emeryturę życzę obfitości Bożych Łask, dobrego zdrowia, wdzięczności młodszej kadry naukowej i radości w dalszym pełnieniu misji kapłańskiej na polu naukowym i duszpasterskim.

Ad multos annos!



+ *Ignacy Dęć*
Bp Ignacy Dęć
Biskup senior diecezji świdnickiej

Najczcigodniejszy Ksiądz
Profesor dr hab. Władysław Z U Z I A K
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie



Minister Edukacji i Nauki

Przemysław Czarnek

Warszawa, 1 września 2023 roku

Książ
prof. dr hab. Władysław Zuziak

Szanowny Księżu Profesorze,

z okazji doniosłego jubileuszu 70. urodzin – pragnę wyrazić najwyższe uznanie dla całokształtu dokonań, jakie na przestrzeni niemal czterech dekad działalności naukowej, akademickiej, duszpasterskiej, ale i organizacyjnej stały się udziałem Księdza Profesora.

Trudno przecenić znaczenie tego znakomitego dorobku w rozwoju filozofii, szczególnie zaś filozofii człowieka, personalizmu bądź filozofii francuskiej XX wieku. Dotychczasowe ustalenia Księdza Profesora wywierają niebagatelny wpływ na współczesną myśl naukową. Stanowią obecnie jeden z istotniejszych głosów w dyskusji na temat społecznych koncepcji etyki, jej aksjologicznych podstaw, a także miejsca wartości w ponowoczesnym świecie. Mój szczerzy podziw budzi szerokie spektrum zainteresowań badawczych Księdza Profesora, jak również autorstwo licznych artykułów i monografii, będących świadectwem ogromnej wiedzy oraz wyjątkowej zdolności jej upowszechniania.

Nie sposób pominąć w tym miejscu sukcesów dydaktycznych, które objęły promocję kilkunastu doktorantów. Niezwykle doceniam udział Księdza Profesora w krajowych lub międzynarodowych sympozjach, jak i w prestiżowych projektach badawczych. Chciałbym wyróżnić pełnione wzorowo funkcje organizacyjne – zwłaszcza rolę dziekana Wydziału Filozoficzno-Papieskiej Akademii Teologicznej, prorektora do spraw nauki, rozwoju i współpracy międzynarodowej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a także rektora tej zasłużonej Uczelni. Niekwestionowany autorytet, jakim Książ Profesor niewątpliwie jawi się środowisku, poświadcza też zaangażowanie na rzecz działalności komitetów naukowych tudzież placówek i programów badawczych, w tym m.in. Europejskiej Federacji Uniwersytetów Katolickich (FUCE), Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności, Rady Instytutu Dziedzictwa Solidarności czy Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki.

Badawczy, dydaktyczny, popularyzatorski oraz organizacyjny dorobek Księdza Profesora stanowi wzór pracy naukowej i bezsprzeczny wkład w postępowanie wiedzy. Głęboko wierzę w to, że pozostanie on wzorem do naśladowania przez kolejne pokolenia przedstawicieli nauk humanistycznych. Gratulując raz jeszcze z okazji tak wspaniałego jubileuszu – życzę Księdzu Profesorowi satysfakcji z podejmowanych przedsięwzięć, dalszych osiągnięć, jak również wszelkiej pomyślności.

Z wyrazami szacunku



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ks. prof. dr hab. Robert Tyrła
rektor

*Kraków, 4 listopada 2023 roku
Wspomnienie św. Karola Boromeusza
Pobłogosławienie kamienia węgielnego
pod budowę Kampusu Jana Pawła II*

Ksiądz prof. Władysław Zuziak, to nie tylko filozof, etyk solidarności, były dziekan, prorektor i rektor, ale to także otwarty na dialog i rozmowę człowiek.

Na naszej uczelni 1 października 1990 roku został asystentem, a 1 kwietnia 1994 roku adiunktem. W 1997 roku powierzono mu stanowisko p.o. prodziekana Wydziału Filozoficznego. 26 marca 1999 roku otrzymał stopień dr. hab. nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Profesorem uczelni został w 2003 roku, a dziesięć lat później uzyskał tytuł profesora. W latach 2000-2006 był dziekanem Wydziału Filozoficznego, 2009-2010 był prorektorem, a w kadencji 2010-2014 rektorem UPJPII. W latach 2013-2019 pełnił funkcję wiceprzewodniczącego FUCE (Fédération des Universités Catholiques Européennes). Jest nadal członkiem Rady Instytutu Dziedzictwa Solidarności z nominacji Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego (od 2019 roku). To tylko niektóre fakty z życia ks. prof. Władysława Zuziaka, nieprzerwanie, przez ponad 30 lat, związanego naukowo i zawodowo z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Trzeba także dodać, że ks. Władysław Zuziak został wyświęcony na kapłana przez kard. Karola Wojtyłę, w 1977 roku.

Łatwo daje się zauważyć, na podstawie wielu publikacji oraz naukowych dociekań, że Ksiądz Profesor był i jest nade wszystko etykiem. O tym świadczą dużo wcześniejsze, ale także ostatnie publikacje, by wymienić spośród nich takie jak: „Społeczne perspektywy etyk” z 2006 roku, „Aksjologia Luisa Lavella wobec ponowoczesnego kryzysu wartości” z 2012 roku, czy też „Nurty etyki. Od starożytności do nowożytności” z 2019 roku. Z całą pewnością zagadnienia etyki, w tym zwłaszcza istotne dla naszego Jubilat – etyki Solidarności – są priorytetowe. Zapewne wszystko to też sprawiało, że bardzo konkretna idea budowania i kształtowania nowego pokolenia Polek i Polaków w duchu wartości chrześcijańskich zawsze była Księdzu Profesorowi bardzo bliska.

Papież Jan Paweł II pisał w liście do młodych w 1988 roku: *prawdziwy wychowawca uczęszczy w życiu młodzieży. Interesuje się jej problemami, stara się poznać jej zapatrywania, uczęszczy w jej życiu sportowym i kulturalnym, w jej rozmowach, jak dojrzali i odpowiedzialny przyjaciel wskazuje dobre cele i drogi do ich osiągnięcia ... w takim klimacie pedagogicznej obecności wychowawca nie jest uważany za przełożonego, lecz za ojca, brata i przyjaciela*¹. Może nie będzie więc nadużyciem, by słowa te stały się podsumowaniem działań ks. prof. W. Zuziaka, któremu *natura dedit annos*.



REKTOR
ks. prof. dr hab. Robert Tyrła

¹ Jan Paweł II, *List Apostolski Jana Pawła II IUVENUM PATRIS* w setną rocznicę śmierci św. Jana Bosko, 31 stycznia 1988, nr 12.



REKTOR

KATOLICKIEGO UNIwersYTETU LUBELSKIEGO JANA PAWŁA II

Lublin, dnia 25 września 2023 r.

„Być może [...] chrześcijanie, poprzez swoich przedstawicieli [...] w instytucjach publicznych, są za mało obecni w dyskursie społecznym i zdecydowani w obronie swoich poglądów?” To pytanie uznać można za jedną z inspiracji życia i twórczości naukowej ks. prof. dra hab. Władysława Zuziaka. Stawiał je wielokrotnie, kierował zarówno do przedstawicieli naukowych gremiów, jak i do rzesz swoich studentów oraz czytelników. Dodawał przy tym: „Chrześcijańska tożsamość Europy nie określa [...] niczych przywilejów ani prerogatyw, ale mówi przede wszystkim o zadaniach stojących przed wierzącymi”.

70. rocznica urodzin Księdza Profesora zachęca do uważnego spojrzenia na zadania, które przed sobą jako chrześcijanin postawił i do refleksji nad obecnością Jubilata w życiu publicznym. Trudno w paru słowach scharakteryzować Jego imponujący dorobek naukowy, skoncentrowany przede wszystkim na zagadnieniach antropologicznych, aksjologicznych oraz moralnych i etycznych (takich jak np. nienawiść, zaufanie, chciwość, równość, autentyczność, kłamstwo, wolność i władza, solidarność, bezrobocie) w skomplikowanej rzeczywistości ludzkiego istnienia. Można tylko stwierdzić, że niemal żaden z ważnych, nurtujących współczesny świat problemów nie został przez Niego pominięty. Myślę tu o kwestiach tożsamości definiowanej jako wyzwanie indywidualizmu i wspólnotowości, o relacji nauki i wiary, granicach wolności twórców, odpowiedzialności za sprawliwą dystrybucję dóbr, środowisko naturalne, prawo do życia i godnej śmierci, potrzebę posiadania autorytetów. Cennym wkładem w głębsze rozumienie filozoficznego dziedzictwa jest Jego namysł nad spuścizną poprzedników. Zawdzięczamy Mu interesujące studia na temat myśli Józefa Tischnera, Tadeusza Ślipki, Karola Wojtyły, a także przybliżenie dokonań filozofów francuskich (by wspomnieć jedynie Louisa Lavelle’a, Georgesa Bastide’a, Jeana Naberta, Jacquesa Maritaina, Jean-Paula Sartre’a). Śmiało więc można rzec, a wspomniano tu jedynie niektóre kręgi zainteresowań Jubilata, że starał się wszechstronnie kształtować dyskurs społeczny w zgodzie z własnym sumieniem, wiarą i misją myśliciela.

Jako znakomity, nieustrudzony nauczyciel akademicki dzielił się swą wiedzą ze środowiskiem naukowym w Polsce i poza jej granicami (w Europie, Ameryce Północnej i Południowej). Jako Dziekan Wydziału Filozoficznego i Rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a także Wiceprzewodniczący Europejskiej Federacji Uniwersytetów Katolickich Europy dbał o jakość nauki i formacji duchowej, która powinna wyróżniać pracowników i studentów instytucji określających siebie mianem chrześcijańskich.

Życie ks. prof. Władysława Zuziaka to pracowita biografia Człowieka zaangażowanego w poszukiwanie odpowiedzi na pytania odwieczne, formułowane przez filozofię i podsuwane przez wiarę, ale też bieżące, narzucane przez politykę, ekonomię lub codzienną egzystencję. Jesteśmy za nie bardzo wdzięczni. Mam też nadzieję, że jego ciąg dalszy będzie realizował cel, który Jubilat określił nader jasno: „Inspirujmy siebie nawzajem, a także ludzi innych wyznań i niewierzących do poszukiwania wspólnego dobra. Udowadniajmy każdego dnia, że prawdy Ewangelii są wciąż żywe, bo są widoczne w naszych czynach”. Tego Mu najszczerzej, w imieniu całej społeczności Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, życzę

Rektor



ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski



UNIwersytet Ignatianum w Krakowie

REKTOR

Kraków, 01 października 2023 r.

Ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Dostojny Jubilacie, Drogi Księżu Profesorze Władysławie,

Z okazji siedemdziesięciolecia Twoich urodzin, przyjmij moje wyrazy podziękowania oraz gratulacje i życzenia.

Drogi Księżu Profesorze Władysławie, bardzo dziękuję za Twoje zaangażowanie na różnych polach życia akademickiego, zwłaszcza dydaktycznym, naukowym i wychowawczym. Inicjatywy na rzecz rozwoju etyki w Polsce oraz wieloletnia działalność na polu dydaktycznym, dzięki której dał się Ksiądz Profesor poznać jako znakomity dydaktyk filozofii, budzą szacunek i uznanie nie tylko Braci Studenckiej, pośród której niejedna osoba, którą Ksiądz Profesor prowadził naukowo, żywi też wdzięczność za bycie jej troskliwym mentorem.

Słowa podziękowania wzbudza również Twoja wrażliwość na społecznie doniosłe zagadnienia i problemy, które znalazły wyraz, między innymi, w prowadzonej przez Ciebie oraz Twoich Współpracowników serii debat i publikacji z cyklu „Etyka i Życie Publiczne” oraz w powołaniu do życia Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności, którego działaniami aktualnie kierujesz.

Dziękując Ci za tak wszechstronne zaangażowanie, zarazem gratuluję Ci zwłaszcza uznania i zaufania, jakim Cię obdarzono tak ze strony Wspólnoty Akademickiej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, która na przestrzeni tych lat powierzyła Tobie, Drogi Księżu Władysławie, ważne dla jej funkcjonowania urzędy, najpierw Prodziekana i Dziekana Wydziału Filozoficznego, a następnie Prorektora i Rektora Uniwersytetu, jak i ze strony międzynarodowego środowiska akademickiego. Wybranie Cię przez nie na Wiceprzewodniczącego *European Federation of Catholic Universities*, jest tego uznania i zaufania wymownym wyrazem.

Życzę Ci także, aby Twoje zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego w tych tak ważnych obszarach nauki, dydaktyki i wychowania, przynosiło Ci nadal radość oraz pozwalało Tobie stawać się z każdym dniem coraz bardziej Przyjacielem Mądrości, a także by inspirowało Cię do dalszego dzielenia się Jej skarbami z nami wszystkim.

dr hab. Tomasz Homa SJ, prof. UIK
Rektor Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie



RECTOR
UNIVERSITATIS JAGELLONICAE
CRACOVENSIS

Kraków, wrzesień 2023 roku

Wielce Szanowny
Ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Dostojny Księżu Profesorsze,

z okazji Jubileuszu Księdza Profesora, w imieniu Społeczności akademickiej Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz własnym, z prawdziwą radością przekazuję najserdeczniejsze uznanie. Z wiedzy i doświadczeń Księdza Profesora, o których zaświadczyły liczne publikacje, mające niejednokrotnie fundamentalne znaczenie dla nauk humanistycznych, czerpały w minionych dekadach wiodące uczelnie z Polski, Europy i ze świata. Korzystały z nich zarazem kolejne pokolenia badaczy i studentów, dla których stał się Ksiądz Profesor niekwestionowanym autorytetem. Rozliczne talenty wykorzystywał też Ksiądz Profesor dla swej *Almæ Matris*, pełniąc w niej między innymi następujące funkcje: Prodziekana i Dziekana Wydziału Filozoficznego (kolejno w latach 1997–2000 i 2002–2006), Prorrektora ds. nauki, rozwoju i współpracy międzynarodowej oraz jej Rektora (w kadencji 2010–2014). W każdej z tych ról odnalazł się Ksiądz Profesor znakomicie, wykazując się nie tylko odpowiednim przygotowaniem, lecz także empatią, wielkodusznością i szacunkiem dla drugiego człowieka.

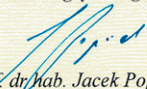
Długoletnia, owocna praca naukowa Księdza Profesora, spleciona ściśle z posługą kapłańską i duszpasterską, budzić musi w krajowym i zagranicznym środowisku akademickim najwyższe uznanie. Z wiedzy i doświadczeń Księdza Profesora, o których zaświadczyły liczne publikacje, mające niejednokrotnie fundamentalne znaczenie dla nauk humanistycznych, czerpały w minionych dekadach wiodące uczelnie z Polski, Europy i ze świata. Korzystały z nich zarazem kolejne pokolenia badaczy i studentów, dla których stał się Ksiądz Profesor niekwestionowanym autorytetem. Rozliczne talenty wykorzystywał też Ksiądz Profesor dla swej *Almæ Matris*, pełniąc w niej między innymi następujące funkcje: Prodziekana i Dziekana Wydziału Filozoficznego (kolejno w latach 1997–2000 i 2002–2006), Prorrektora ds. nauki, rozwoju i współpracy międzynarodowej oraz jej Rektora (w kadencji 2010–2014). W każdej z tych ról odnalazł się Ksiądz Profesor znakomicie, wykazując się nie tylko odpowiednim przygotowaniem, lecz także empatią, wielkodusznością i szacunkiem dla drugiego człowieka.

Niekłamanym podziw budzić musi także wielkie zaangażowanie, z jakim uczestniczył Ksiądz Profesor w pracach Kolegium Rektorów Szkół Wyższych Krakowa w latach 2012–2014. Jako Wiceprzewodniczący tej instytucji z oddaniem wspomagał i inspirował Ksiądz Profesor wszystkich jej członków, w tym także jej ówczesnego Przewodniczącego – Pana Profesora Wojciecha Nowaka, Rektora Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 2012–2020. Bezspornym jest, że podjęty wówczas przez Księdza Profesora szlachetny trud, związany zwłaszcza z opieką nad organizacją Dni Jana Pawła II, przyniósł wielorakie pożytki całemu środowisku akademickiemu Krakowa i Małopolski.

Jako rektor najstarszej polskiej Wszechnicy nie mogę w tym kontekście nie wspomnieć o przedsięwzięciu wydawniczym poświęconym popularyzacji myśli i dziedzictwa Ojca Świętego Jana Pawła II – podjętym przez Księdza Profesora wraz z Profesorami Markiem Jačovem i Franciszkiem Ziejką, Rektorem Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1999–2005 – które zaowocowało w 2014 roku publikacją tomu „Przesłanie Jana Pawła II na XXI wiek”.

W związku z Jubileuszem Księdza Profesora, proszę o przyjęcie najserdeczniejszych życzeń i gratulacji, życząc jednocześnie pomyślności w realizacji wszystkich powziętych planów i zamierzeń oraz niegasnącego zapału do pełnienia posługi kapłańskiej i służby duszpasterskiej.

Z wyrazami głębokiego szacunku,


Prof. dr hab. Jacek Popiel





Kraków, 12 września 2023 roku

Ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Szanowny Księżu Profesore,

Z okazji jubileuszu 70 urodzin, pragnę złożyć Księdzu Profesorowi w imieniu całej społeczności Akademii Górniczo-Hutniczej im. Stanisława Staszica i swoim własnym serdeczne życzenia gratulacje.

Ksiądz Profesor jest nie tylko wybitnym duchownym, lecz także znakomitym naukowcem, którego osiągnięcia i wkład w rozwój edukacji i nauki są niezwykle. Przez całe swoje życie oddany służbie Kościołowi oraz nauce, Ksiądz Profesor stał się wzorcem integrowania wartości chrześcijańskich z najwyższymi standardami akademickimi.

Jako Rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, Ksiądz Profesor wykazywał się niezwykle determinacją i zaangażowaniem w budowaniu instytucji o wyjątkowym charakterze. W tym czasie uczelnia ta stała się miejscem, gdzie duchowe i intelektualne wartości łączą się w harmonijną całość, służąc nie tylko rozwojowi wiedzy, ale również duchowemu i moralnemu wzrostowi studentów.

Niezaprzeczalnym dowodem na wyjątkowe osiągnięcia Księdza Profesora są liczne publikacje, wykłady i działalność dydaktyczna, które przyczyniły się do rozwoju nauki teologicznej i filozoficznej. Ksiądz Profesor jest autorytetem w dziedzinie etyki, teologii i filozofii, a prace Księdza Profesora są cenione zarówno w Polsce, jak i za granicą.

Wraz z gratulacjami bardzo proszę przyjąć także serdeczne życzenia pełnej satysfakcji z osiągniętych rezultatów pracy zawodowej, zdrowia, pomyślności w życiu osobistym i długich lat życia.

Z szanowaniem i szacunkiem

Prof. dr hab. inż. Jerzy Lis

dr hab. inż. Sylwester Tabor, prof. URK

Rev. prof. dr hab. Władysław Zuziak
Rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II
w latach 2010–2014

Niedoc scanowany Księżo Profesorze,

będąc wyrazicielem opinii Społeczności akademickiej Uniwersytetu Rolniczego im. Hugona Kołłątaja w Krakowie, odczuwając wdzięczność za wieloletnią pracę naukową, dydaktyczną i organizacyjną, kieruję na ręce Księdza Profesora niniejszy adres, w którym zawiera się cała nasza atencja.

Choć los nie szczędził nam wyzwań, zmieniając w latach transformacji uwarunkowania prawne i realia gospodarcze, w których funkcjonuje nauka polska, to jednak, dzięki Księdza wiedzy, doświadczeniu oraz – co również pragnę podkreślić – opanowaniu, krakowski ośrodek akademicki z tych trudnych sytuacji wyszedł obronną ręką. Z uznaniem dostrzegamy, że obecna ranga i pozycja nauka Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, którym jako Rektor w latach 2010–2014 Profesor kierował, w tym współpraca z wieloma podmiotami naukowymi, są w znacznej mierze Księdza zasługą. Ta troska o rozwój kadry, rozbudowę licznych obiektów dydaktycznych rozsianszonych po całym Krakowie, stanowi wielką wartość dla krakowskiej nauki. Lata rektorskiej kadencji były także wyjątkowym okresem ponownego definiowania miejsca nauk humanistycznych w pałacu dziedzin i dyscyplin naukowych.

Uniwersytet to także studenci. Na podstawie rozmów z osobami, które miały zaszczyt uczestniczyć w zajęciach prowadzonych przez Dostojnego Jubilata wiem, że pozostając wiernym zasadzie „Idąc nauczajcie”, swą otwartą postawą względem nich oraz stawianiem wymagań na miarę indywidualnych możliwości, pomógł im Ksiądz odkryć w sobie pasję umiłowania mądrości. Aktywność naukowa przeplatana sportem i spotkaniami z wychowankami to przecież nic innego jak rozwinięcie idei antycznej akademii – owej świątyni wiedzy. Wielu spośród dzisiejszych profesorów filozofii, czy etyki właśnie swemu Mistrzowi zawdzięcza stabilny rozwój drogi zawodowej. W tej mierze w każdym ich sukcesie ukryta jest część Profesorskiej wiedzy, a nadto serca i życzliwości. Właśnie te przymioty w połączeniu z umiłowaniem literatury i historii Polski zamykają się w słowie Patriota i wskazują kolejnym pokoleniom, kim – na gruncie filozoficznym – mamy się stawać, jak pięknie łączyć pasję nauką z realizacją misji edukacyjnej. A nade wszystko stanowią najpełniejszy przykład, co znaczy być człowiekiem dobrym.

Uniwersytet Rolniczy im. Hugona Kołłątaja w Krakowie obcuje na co dzień z tajemnicami Stwórcy. Dotyka je nie tylko poprzez szkiełko i oko, lecz także „... mając serce patrzeć w serce”, by w ten sposób poznać głębię i odnaleźć owo archè będące pierwiastkiem życia. W tej wyjątkowej relacji człowiek – przyroda ukryty jest zamysł, będący darem, a zarazem tajemnicą, których poznawanie rozumem staje się udziałem człowieka poszukującego mądrości, a która, jak wiemy rodzi się ze słuchania.

Księżo Profesorze, w tym wyjątkowym momencie życzę pomyślności w realizacji wszelkich szlachetnych zamierzeń oraz zdrowia i szczęścia w życiu osobistym.



Dano w Krakowie, dnia 22 sierpnia 2023 roku.

31-120 Kraków, al. Mickiewicza 21, tel. +48 12 633 13 36, e-mail: rector@urk.edu.pl



K.845.61.2023

Kraków, 18 września 2023 roku

Czcigodny
ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak
Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Szanowny Księżu Profesorze,

z okazji wspaniałego Jubileuszu 70. urodzin oraz w obliczu przejścia Księdza Profesora na zasłużoną emeryturę proszę przyjąć najserdeczniejsze gratulacje oraz najlepsze życzenia, które składam czcigodnemu Jubilatowi w imieniu Senatu, Władz Rektorskich oraz całej Społeczności Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie.

Mark Twain powiedział kiedyś, że *Prawdziwie wielcy ludzie wywołują w nas poczucie, że sami możemy stać się wielcy*. W tym uroczystym dniu chciałbym wyrazić głęboki szacunek dla wszystkich dokonań Księdza Profesora – naukowych, dydaktycznych i organizacyjnych, zrealizowanych w ciągu wielu lat pracy jako naukowiec, a nade wszystko Prorektor i Rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Praca Księdza Profesora z całą pewnością wywarła wielki wpływ na tę szacowną Uczelnię, a także była inspiracją dla kolejnych pokoleń wielu młodych ludzi.

W dniu tak zacnego Jubileuszu proszę zatem przyjąć serdeczne życzenia zdrowia, sił do pełnienia dalszej posługi duszpasterskiej, a także wielu kolejnych lat wypełnionych szacunkiem współpracowników i studentów, którzy pod kierunkiem Księdza Profesora kształtowali swoje naukowe i życiowe kariery.

Z wyrazami szacunku

Saint Patrick's College Maynooth

Co. Kildare W23 TW77
t: +353 1 708 3958
e: president@spcm.ie
w: www.maynoothcollege.ie



PRESIDENT'S OFFICE

18 September 2023

Dear Rev. Professor Dr Władysław Zuziak,

After a distinguished and illustrious academic career, that not only made a valuable contribution to the promotion of rich tradition of Catholic tertiary education and research in Poland, it is a great pleasure for me to also acknowledge your invaluable and distinguished contribution to the promotion of Catholic tertiary education throughout Europe on the occasion of your retirement.

In your role as Vice-President of the European Federation of Catholic Universities (FUCE), you strove to develop a closer relationship between eastern and western Europe, driven by a deep conviction of the mutually enriching academic, cultural and religious traditions of East and West Europe. A gifted linguist, you employed your talent in the service of building unity, cohesion, understanding and respect in the different members of the Board of FUCE and the rich diversity of academic institutions of FUCE. The legacy of your service ensures that FUCE continues fulfil its key mission to foster exchange and cooperation among members across Europe, Lebanon, Georgia and Holy See Universities.

The Board of FUCE recalls that you were committed to the role of Vice-President, a loyal and supportive deputy to the then President of FUCE, Rev Dr Thierry Magnon. You served the FUCE with integrity, and professionalism enriched by your wise counsel, affable nature and natural good humour. This made you an engaging, deeply respected and valued member of the Board of FUCE. Today's Board acknowledges that we are building on the foundations you and your fellow Board members laid for us. For this we are deeply grateful to you for your unique and distinguished contribution.

On behalf of the Board of FUCE and all the member universities of the Federation, I salute your dedication to academic learning, research and administration over many decades. We wish you a long, healthy and enjoyable retirement. Above all, we thank with all our hearts for your contribution to realising the goals of FUCE during your term on the Board.

With every good wish and blessing,

Rev Prof Michael Mullaney

President of FUCE

President of St Patrick's College Maynooth (Ireland)



Przewodniczący Komisji Krajowej
Piotr Duda

Gdańsk, 8 września 2023 r.

Nasz Przyjaciel

Ks. Prof. dr hab. Władysław Zuziak

Dyrektor Zarządu

Międzynarodowego Centrum Badań

nad Fenomenem „Solidarność”

Szanowny Księżu Profesorze!

Drogi Przyjacielu Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”!

Z żalem, ale i głębokim zrozumieniem przyjęliśmy wiadomość o przejściu Księdza Profesora na zasłużoną emeryturę. Liczne funkcje sprawowane w Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, szczególnie na Wydziale Filozoficznym tegoż Uniwersytetu, a także powołanym wspólnie z naszym Związkiem – Międzynarodowym Centrum Badań nad Fenomenem „Solidarność”, to ogromny wkład dla rozwoju społecznej nauki Kościoła w Polsce i etyki chrześcijańskiej, tak bliskiej „Solidarność”. Jesteśmy za to niezmiernie wdzięczni.

Dla chrześcijańskiego związku zawodowego jakim jest „Solidarność”, wsparcie świata nauki dla zgłębiania teologii pracy, budowania etosu pracy i godności osoby ludzkiej, jest kluczowe nie tylko dla lepszego rozumienia społecznej nauki Kościoła, ale przede wszystkim dla lepszego wdrażania tej nauki w praktyce naszej codziennej związkowej działalności. Bez tak wspaniałych ludzi jak Ksiądz Profesor, byłoby to wiele trudniejsze.

Przestrzenia, w której mogliśmy zgłębiać tę wiedzę jest powołane wspólnie przez NSZZ „Solidarność” i UP Jana Pawła II w Krakowie wspomniane już Międzynarodowe Centrum. Przywołując w pamięci wiele wspólnych przedsięwzięć, konferencji naukowych oraz kongresów, pragnę w imieniu Komisji Krajowej i moim własnym serdecznie za to podziękować, mając jednocześnie głęboką nadzieję, że niejako uwolniony od licznych uniwersyteckich obowiązków nadal Ksiądz Profesor będzie wspierał „Solidarność” w ramach MCBnFS.

Na koniec w imieniu Komisji Krajowej pragnę życzyć Księdzu Profesorowi obfitych łask Bożych, dużo zdrowia i czasu na realizację własnych pasji i zainteresowań.

Z wyrazami szacunku i wdzięczności

Piotr Duda



Marszałek
Województwa Małopolskiego
Witold Kozłowski

Kraków, wrzesień 2023 r.

Czcigodny
ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak

Czcigodny Księżu Profesorze, Jubilacie!

W imieniu własnym oraz Samorządu Województwa Małopolskiego – przyłączając się do wspólnotowego podziękowania dla Księdza Profesora za wieloletnią pracę naukową i posługę dla dobra Kościoła i naszej Ojczyzny – przesyłam wyrazy łączności i serdeczne życzenia.

Z wielkim uznaniem myślę o dorobku naukowym i organizacyjnym Księdza Profesora, jako byłego Prodziekana i Dziekana Wydziału Filozoficznego, byłego Prorektora i Rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz członka wielu polskich i zagranicznych towarzystw naukowych. Jednocześnie dziękuję Księdzu Profesorowi za stałą obecność w życiu religijnym, duchowym i naukowym Krakowa oraz Małopolski.

Proszę o przyjęcie życzeń jak najlepszego zdrowia oraz wszelkiej pomyślności. Niech ta Księga Pamiątkowa, powstała w roku obchodów 45-lecia pontyfikatu Papieża Polaka – Patrona Województwa Małopolskiego, stanowi dla Księdza Profesora źródło prawdziwej radości i satysfakcji ze swego znamienitego dorobku, a błogosławieństwo Boże towarzyszy w każdym dniu życia.

Z wyrazami szacunku



PREZYDENT MIASTA KRAKOWA
JACEK MAJCHROWSKI

Wielebny
ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak

Wielebny Księżo Profesorze!

Jest mi niezmiernie miło, że mogę złożyć Księdzu Profesorowi serdeczne życzenia nieustającego zdrowia i wszelkiej pomyślności z okazji doniosłego jubileuszu 70-lecia urodzin. Proszę przyjąć także moje gratulacje z okazji wkroczenia w błogosławiony etap życia – czas emerytalnego odpoczynku.

Niniejsza publikacja jest doskonałą okazją, by wyrazić uznanie dla dorobku Księdza Profesora, osiągnięć w rolach Dziekana Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej oraz Rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II, zaangażowania badawczego i dydaktycznego poświęcenia w kształceniu kolejnych pokoleń polskich etyków i filozofów. Pozwalam sobie wyrazić nadzieję, że czas poświęcony tym zadaniom zapisze się w pamięci Księdza Profesora jako niezwykle owocny.

Życzę Księdzu Profesorowi niestabnących sił, by nadchodzące lata przysporzyły wyłącznie satysfakcji. Liczę też, że sprzyjające okoliczności pozwolą na zrealizowanie wszystkich osobistych planów i spełnienie marzeń.

Kraków, wrzesień 2023 r.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Wydział Teologiczny

Kraków, dnia 5 stycznia 2024 r.

Ks. prof. dr hab. Jan Dziezic
działan Wydziału Teologicznego UPJPII
w Krakowie

Wielce Czcigodny Księżu Profesorze,

w imieniu pracowników i studentów Wydziału Teologicznego UPJPII w Krakowie pragnę dołączyć do grona wszystkich osób, które z okazji jubileuszu 70 – lecia wyrażają wdzięczność Księdzu Profesorowi za całą działalność naukową, dydaktyczną i organizacyjną, związaną z pracą Księdza Profesora na naszej Uczelni.

Z całą pewnością, może Ksiądz Profesor z dumą popatrzeć na swoje osiągnięcia badawcze w dyscyplinie nauki filozoficznej, zwłaszcza w obszarze etyki społecznej i problematyki wartości w ponowoczesnym świecie. Bez cienia wątpliwości należy podkreślić ogromne kompetencje Księdza Profesora w obszarze filozofii francuskiej XX wieku. Swoją wiedzę opiera Ksiądz Profesor na bardzo dobrym wykształceniu zdobytym w Polsce i za granicą. Już w Liceum Ogólnokształcącym w Żywcu wykazywał się Ksiądz Profesor wyjątkowymi zdolnościami, które mogły umożliwić Księdzu studia na każdej wyższej uczelni w Polsce. Wybrał Ksiądz jednak, idąc za głosem powołania, studia w Wyższym Seminarium Duchownym Archidiecezji Krakowskiej. W czasie studiów zainteresował się Ksiądz Profesor filozofią, która stała się Księdza pasją, i tak jest aż do dnia dzisiejszego.

Po kilku latach pracy duszpasterskiej, m.in. w Uniwersyteckiej Kolegiacie Św. Anny w Krakowie mógł Ksiądz za zgodą biskupa ordynariusza dalej studiować. Ukończone studia i obroniony doktorat na Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve otworzył Księdzu dalszą drogę do dynamicznego rozwoju naukowego i zdobywania kolejnych stopni naukowych aż do tytułu profesorskiego włącznie.

Biegła znajomość pięciu języków obcych ułatwiła Księdzu Profesorowi lepsze poznanie ducha filozofii, która opiera się na zrozumieniu desygnatów poszczególnych słów. Widoczne to było w opublikowanych, licznych artykułach i monografiach, potwierdzających wyjątkowe zdolności i ogromną wiedzę Księdza Profesora. Wydział Teologiczny jest Księdzu Profesorowi szczególnie wdzięczny za wykłady z etyki filozoficznej dla kleryków, które cieszyły się dużym zainteresowaniem. W tym miejscu należy także wspomnieć wypromowanych magistrów i doktorów, pracujących w różnych środowiskach, także na naszej uczelni.

PL 31-002 Kraków, ul. Kanonicza 9
tel. +48 421 89 45, 12 370 86 12
WT@upjp2.edu.pl, www.upjp2.edu.pl



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Wydział Teologiczny

Z uznaniem trzeba popatrzeć również na Księdza pracę administracyjną na rzecz uczelni. Wiele wysiłku, zaangażowania, żmudnej pracy poświęcił Ksiądz Profesor jako dziekan Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej, prorektor do spraw nauki, rozwoju i współpracy międzynarodowej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a także rektor naszej Uczelni. Umiejętności organizacyjne Księdza Profesora zostały zauważone także przez Europejską Federację Uniwersytetów Katolickich (FUCE), która na dwie kadencje wybrała Księdza wiceprzewodniczącym.

Pomimo wielu naukowych projektów, potwierdzonych w licznych publikacjach, a także ogromu zajęć organizacyjnych przy pełnieniu wielu urzędów, potrafił zawsze Ksiądz Profesor być obecny na spotkaniach z krewnymi, przyjaciółmi i ze wspólnotą kapłanów. Jest Ksiądz Profesor przykładem dla nas jak dobrze zorganizować czas, aby wykorzystać go w sezonie letnim na chodzenie po górach i jazdę rowerem, a w zimie na jazdę na nartach.

Ja ze swej strony i w imieniu Wydziału Teologicznego jestem wdzięczny za wzorową współpracę, naukowe kompetencje i za okazywaną zawsze życzliwość. Bóg zapłać.

Z wyrazami należnego szacunku

DZIEKAN
Jan Dzięgiele
ks. prof. dr hab. Jan Dzięgiele

PL 31-002 Kraków, ul. Kanonicza 9
tel. +48 421 89 45, 12 370 86 12
WT@upjp2.edu.pl, www.upjp2.edu.pl



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

Ks. dr hab. Andrzej Wójcik
Dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego

Kraków, dnia 20 września 2023 r.

Wielce Szanowny
Ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak

Czcigodny Księżu Profesorze

Z radością dołączam się do życzeń składanych Księdzu Profesorowi z okazji 70. rocznicy urodzin. Jest to moment szczególnego podziękowania za Księdza dotychczasowy wkład naukowy w – tak bym to ujął – obronę i promocję CZŁOWIEKA. W jednej ze swoich prac cytuję Ks. Profesor J. Maritaina, który nadal widzi możliwość inspirowania „nowej cywilizacji” przez chrześcijaństwo i Ewangelię. Może się to zrealizować wtedy, kiedy chrześcijanie „jako ludzie wolni przemawiający do ludzi wolnych” zdołają obudzić w tych, do których przemawiają drzemiące w ich wnętrzu pragnienie prawdziwej wolności. Pragnę zatem podziękować Ks. Profesorowi za wkład w owo „przemawianie”. W innej swojej pracy pisze Ks. Profesor, że w ujęciu wielu współczesnych naukowców, inaczej niż to było w starożytności oraz w klasycznym i chrześcijańskim ujęciu, „prawo natury” nie syntetyzuje harmonijnie etyki i nauk przyrodniczych; że „doświadczenie wolności oddzieliło prawo natury w sensie etycznym od rozumienia w sensie przyrodniczym”. Za wysiłek naukowy czynienia tej syntezy, która objawia prawdziwe oblicze wolności składam serdeczne podziękowanie. Czynię to tym bardziej w imieniu Wydziału Prawa Kanonicznego, ponieważ prawdziwa koncepcja człowieka, prawa natury i wolności jest niezbędna, aby mówić sensownie o prawie. Jestem wdzięczny za wkład Ks. Profesora w kształcenie studentów naszego Wydziału i przekazywanie im tejże prawdziwej koncepcji. Życzę wielu sił i nowych inspiracji do dalszej owocnej pracy w owym budzeniu i odkrywaniu drzemiącej w każdym człowieku prawdziwej wolności.

Z wdzięcznością i wyrazami szacunku

Ks. Andrzej Wójcik



Wprowadzenie



Dedykowanie uczonym publikacji należy do dobrych zwyczajów akademickich, które z pewnością należy pielęgnować. Jest to także tradycja Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, którego znanym przedstawicielem jest ks. prof. dr hab. Władysław Zuziak. Niedawno ukończył siedemdziesiąty rok życia w atmosferze gratulacji i życzeń kierowanych do zasłużonego wychowawcy wielu pokoleń studentów na przestrzeni niemal czterech dekad pracy badawczo-dydaktycznej i duszpasterskiej.

Od roku 1997, kiedy podjąłem pracę na Uniwersytecie, który początkowo funkcjonował jako Papieska Akademia Teologiczna, ks. prof. Władysław Zuziak zawsze był obecny w moim życiu uniwersyteckim. Mój pierwszy z nim kontakt stanowiła rozmowa podczas posiedzenia Rady Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Wtedy dziekan Wydziału ks. prof. Józef Tischner, już wiedząc o swojej ciężkiej chorobie, zlecił prodziekanowi, ks. Zuziakowi, 24 września (środa) tamtego pamiętnego roku, wyznaczenie dla mnie pierwszych zajęć dydaktycznych. I tak zaczęła się moja przygoda akademicka z późniejszym dziekanem Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, potem prorektorem do

spraw nauki, rozwoju i współpracy międzynarodowej Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, a wreszcie z rektorem naszego Uniwersytetu. W tym kontekście wspominam bliską współpracę z Księdzem Profesorem w wieloletnim dziele przygotowywania Dni Tischnerowskich w Krakowie. Odnotowuję równocześnie jego działalność naukową w ramach cyklicznych konferencji *Etyka i życie publiczne*. O prestiżu, jakim cieszy się w środowisku akademickim, zarówno ogólnopolskim, jak i międzynarodowym, świadczy między innymi jego przynależność do wielu towarzystw naukowych i organizacji. Wymienić należy przede wszystkim jego członkostwo w Europejskiej Federacji Uniwersytetów Katolickich (FUCE), której był wieloletnim wiceprzewodniczącym. Odnotować trzeba również jego pracę dla Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki. W szczególności chciałbym podkreślić jego wysiłek na rzecz budowania od podstaw Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności, którego jest pierwszym dyrektorem. Z tą ostatnią zaszczytną funkcją znakomicie koresponduje jego obecność w Radzie Instytutu Dziedzictwa Solidarności.

Jako znawca współczesnej filozofii francuskiej i polskiej dał wyraz swojej kompetencji w ponad osiemdziesięciu artykułach naukowych, pięciu książkach autorskich, wielu monografiach wieloautorskich, których niejednokrotnie był współredaktorem. Mając szerokie kompetencje filozoficzne i w szczególności językowe, Ksiądz Profesor wygłaszał odczyty, referaty i prowadził wykłady na uniwersytetach niemal na wszystkich kontynentach świata. Dzięki temu stał się ambasadorem polskiej nauki i naszego Uniwersytetu.

Niniejsza księga stanowi wyraz naszego uznania dla wieloletniego Wykładowcy Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. U progu wieku emerytalnego chcemy złożyć Księdzu Profesorowi nasze uszanowanie i podziękować za wszelkie dobro, jakie wniósł do życia uniwersyteckiej wspólnoty.

Drogi Władysławie: *ad multos annos...*

ks. Jarosław Jagiełło, dziekan Wydziału Filozoficznego
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie



Słowo wstępne



W ręce czytelników trafia książka, która jest skromnym wyrazem wdzięczności i uznania za lata działalności naukowej, dydaktycznej i organizacyjnej ks. prof. Władysława Zuziaka. Czcigodnego Jubilata nie trzeba w polskim środowisku naukowym przedstawiać, laudację napisał sobie sam – ciężką pracą i nadzwyczajną aktywnością, jego wychowankowie i przyjaciele podjęli się jednak przedstawienia jego dorobku w usystematyzowanej formie, obejmując okres od początku działalności do 2024 roku. Zaproszenia do udziału w tym przedsięwzięciu spotkały się z życzliwym przyjęciem. Dzięki pomocy wielu osób udało się uzyskać mnóstwo informacji historycznych, w tym kompletny spis dyplomantów wraz z tematami ich prac. Filozofowie z Polski i zagranicą twórczo opracowali kolejne rozdziały książki, nawiązujące do zainteresowań badawczych Profesora. To wspólne dzieło z radością przekazujemy czcigodnemu Jubilatowi i szanownym Czytelnikom.

Przeglądając życiorys naukowy Profesora, spis publikacji, referatów i organizowanych konferencji, a także wspomniany spis tematów prac dyplomowych, czytelnik zauważy to, co było jasne dla uczestników seminarium z ety-

ki na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz uczestników konferencji naukowych, w których brał udział Jubilat: że spektrum zainteresowań badawczych Profesora jest bardzo szerokie, że patrzy na myślenie etyczne z różnych perspektyw i różne perspektywy swoim czytelnikom i uczniom otwiera, a jednak w centrum pozostaje człowiek z jego „tu i teraz”. Ten sposób podchodzenia do etyki, z którego Profesor jest znany, był inspiracją dla tytułu tej książki: *W kręgu myślenia etycznego*. Podobnie jak Jubilat w swoim zawodowym życiu, i ta monografia naświetla myślenie etyczne z różnych perspektyw.

Ponieważ swoje życie zawodowe Profesor poświęcił rzetelnemu uprawianiu nauki, także i ta pozycja ma przede wszystkim charakter monografii naukowej. Dwadzieścia rozdziałów zostało podzielonych na pięć części, w nawiązaniu do obszarów badań Profesora, a są to: filozoficzne podstawy etyki, perspektywa personalistyczna w etyce, etyka i religia, etyka i życie publiczne oraz część poświęcona badaniom inspirowanym myślą ks. prof. Władysława Zuziaka. Kolejne rozdziały przygotowali: ks. dr hab. Tomasz Homa SJ, prof. UIK, ks. prof. Ryszard Moń, dr Irena Trzciniecka-Schneider, prof. Piotr Mazur, prof. Czesława Piecuch, ks. prof. Grzegorz Hołub, prof. Tadeusz Gadacz, dr Grzegorz Krupa, prof. Rocco Buttiglione, prof. Philippe Capelle-Dumont, prof. Pavol Dancák, ks. prof. Stanisław Janeczek, prof. Ewa Podrez, dr hab. Joanna Mysona Byrska, prof. UPJPII, dr hab. Paweł Polak, prof. UPJPII, wraz z dr. Romanem Krzanowskim, dr Grażyna Bilik, ks. prof. Maciej Ostrowski, dr hab. Piotr Duchliński, prof. UIK, prof. Marcelo López Cambronero, dr Jakub Synowiec. Rozdziały te zostały opublikowane online w otwartym dostępie, aby mogły wejść do międzynarodowego obiegu naukowego. Profesor ma liczne grono wychowanków, którzy związali swoje życie zawodowe z etyką, można zatem spodziewać się, że jego myśl naukowa będzie rozwijana, a styl nauczania, oparty na swobodnej rozmowie i żywym myśleniu, będzie obecny w ich pracy dydaktycznej.

Na stronach poprzedzających część naukową, składającą się z rozdziałów napisanych przez przyjaciół i uczniów Profesora, czytelnik znajdzie jeszcze słowo wstępne dziekana Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ks. dr hab. Jarosława Jagiełły, prof. UPJPII, i listy gratulacyjne, które z okazji Jubileuszu przesłali: abp prof. dr hab. Marek Jędraszewski, metropolita krakowski i wielki kanclerz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kard. Stanisław Dziwisz, bp Ignacy Dec, minister edukacji i nauki dr hab. Przemysław Czarnek, rektor Uniwersytetu

Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ks. prof. dr hab. Robert Tyrała, rektor Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II ks. prof. dr hab. Mirosław Kalinowski, rektor Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie ks. dr hab. Józef Bremer SJ, prof. UIK, rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego prof. dr hab. Jacek Popiel, rektor Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie prof. dr hab. inż. Jerzy Lis, rektor Uniwersytetu Ekonomicznego w Krakowie dr hab. Stanisław Mazur, prof. UEK, rektor Uniwersytetu Rolniczego dr hab. inż. Sylwester Tabor, prof. URK, przewodniczący Europejskiej Federacji Uniwersytetów Katolickich FUCE ks. dr Michael Mullaney, przewodniczący Komisji Krajowej Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego Solidarność Piotr Duda, marszałek Województwa Małopolskiego Witold Kozłowski, prezydent Miasta Krakowa prof. dr hab. Jacek Majchrowski, dziekan Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ks. prof. dr hab. Jan Dziedzic oraz dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie ks. dr hab. Andrzej Wójcik.

Rozdział książki zatytułowany *Ks. prof. Władysław Zuziak – curriculum vitae* jest próbą zaprezentowania sylwetki Jubilata. Pierwszą część rozdziału stanowi życiorys opracowany przez Urszulę Opyrchał, Grzegorza Krupę i Jakuba Synowca. Życiorys obejmuje całe życie Profesora, ze szczególnym uwzględnieniem działalności naukowej, dydaktycznej i organizacyjnej. Wiele ciekawostek z życia Jubilata ukazuje się czytelnikowi w drugiej części, obszernym wywiadzie *Poznać człowieka i przyjąć mu z pomocą – to myśl, która zawsze mi towarzyszyła*, przeprowadzonym przez Małgorzatę Cichoń. Wywiad z przyjemnością przeczytają osoby, które znają Księdza Profesora, jego żywy styl wypowiedzi i otwarte myślenie, ale jeszcze bardziej polecam go osobom, które nie miały okazji osobiście poznać Jubilata – on sam powie o sobie więcej niż fakty. Dla zainteresowanych faktami ciekawe będą dwie kolejne części rozdziału: szczegółowy spis wypromowanych dyplomantów, pieczołowicie opracowany przez Justynę Kosoń i Barbarę Żmudę-Frydrychowską oraz spis dorobku opracowany przez Grzegorza Krupę i Jakuba Synowca.

W ostatnim rozdziale książki, zatytułowanym *Ks. prof. Władysław Zuziak we wspomnieniach przyjaciół, współpracowników i uczniów*, głos zabierają osoby, których ścieżki życia przecięły się na różnych etapach ze ścieżką życia Jubilata. Swoimi wspomnieniami dzielą się krakowscy profesorowie: prof. dr hab. inż. Włodzimierz Sady, rektor Uniwersytetu Rolniczego w Krakowie w latach 2012–2020, prof. dr hab. Jarosław Górniak, prorektor ds. rozwoju Uniwersytetu Jagiellońskiego, ks. prof. Stefan Koperek, emerytowany profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, ks. prof. Józef

Makselon, emerytowany profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; Kazimierz Barczyk, przewodniczący Stowarzyszenia Gmin i Powiatów Małopolski, rodzony brat Jubilata ks. prałat Antoni Zuziak, emerytowany proboszcz parafii w Rabie Wyżnej, przyjaciele z uczelni: Małgorzata Chudzio z Kancelarii Rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Justyna Kosoń z sekretariatu Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Małgorzata Wojewoda, emerytowana pracownica administracji Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie z córką Anną Świder z sekretariatu Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, o. dr hab. Marek Urban z Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, wychowankowie-doktorzy: ks. dr Marek Sołtysiak, dr Barbara Żmuda-Frydrychowska, dr Małgorzata Hołda, dr Anna Markiewicz, wychowankowie-absolwenci studiów licencjackich, magisterskich i podyplomowych: Małgorzata Piechaczek, Lucjan Rówiński, Mateusz Burdyn, Maciej Piel, Atika Barjamaj i Jacob Francis.

Księga ta powstała dzięki aktywnemu zaangażowaniu wielu osób, którym Profesor był bliski jako nauczyciel-mentor, kolega, współpracownik czy przyjaciel. Jej wydanie finansowo wsparli: Bank Spółdzielczy w Rabie Wyżnej, Poradnia Psychologiczna i Ośrodek Psychoterapii Harmonia z Rzeszowa, Mateusz Burdyn, Piotr Paweł Rubiś oraz ks. prałat Antoni Zuziak. Wszystkim, którzy przyczynili się do powstania tej książki, składam serdeczne podziękowania. Niech będzie ona pomnikiem działalności Księdza Profesora, świadectwem jego bogatego dorobku naukowego, twórczego i aktywnego życia, a w warstwie naukowej – wkładem we współczesną debatę etyczną.

Jakub Synowiec



W kręgu myślenia etycznego



Monografia zatytułowana *W kręgu myślenia etycznego* składa się z dwudziestu rozdziałów. To wspólne dzieło filozofów, którzy przy różnych okazjach współpracowali z ks. prof. Władysławem Zuziakiem. Wśród autorów mamy przyjaciół Profesora z kraju i zagranicy, kolegów z różnych instytucji i organizacji, a także jego wychowanków, którzy zdecydowali się naśladować go w kroczeniu drogą naukową.

Podział monografii odzwierciedla zainteresowania badawcze Jubilata. Pierwszą część stanowią filozoficzne podstawy etyki. Profesor podejmował wiele badań w tym obszarze, a zaliczyć do nich można między innymi książki poświęcone filozofom francuskim: Jeanowi Nabertowi, Georgesowi Bastide'owi i Louisowi Lavelle'owi. W tej części umieszczone zostały cztery rozdziały, dotyczące fundamentalnych dla etyki zagadnień filozoficznych: doświadczenia wartościowania, miłości, dobra wspólnego i koncepcji osoby.

Monografię otwiera rozdział ks. Tomasza Homy zatytułowany *Zarys fenomenologii potocznego doświadczenia wartościowania*. Autor mierzy się ze zjawiskiem, które jest każdemu człowiekowi bliskie, chociaż nie każdy zda-

je sobie z niego sprawę i potrafi je tak precyzyjnie nazwać: potoczne doświadczenie wartościowania. Przygląda się szczególnie dwóm spośród rodzajów wartościowania: wartościowaniu kalkulującemu i wartościującemu. Badania filozoficzne przedstawione w tym rozdziale mają charakter bardzo podstawowy i stanowią zaproszenie do dalszej refleksji nad tym fenomenem oraz otwierają perspektywę namysłu nad człowiekiem – podmiotem wartościującym.

Autorem drugiego rozdziału, zatytułowanego *Miłość jako forma poszukiwania tego, co moralnie dobre*, jest ks. Ryszard Moń. Filozof podjął ważny i ponadczasowy temat miłości. Porównując różne klasyczne koncepcje miłości (u Platona, Spinozy, Rousseau, Schopenhauera, Freuda, Sartre'a) oraz biorąc pod uwagę współczesne dyskusje, stara się ukazać, czym jest miłość jako najpełniejsza forma poszukiwania moralnego dobra.

Zagadnienie dobra wspólnego rozważa od nietypowej strony Irena Trzciniecka-Schenider w rozdziale *O tworzeniu pojęcia dobra wspólnego. Las jako dobro wspólne*. Autorka przedstawia proces tworzenia dobra wspólnego, poświęcając szczególną uwagę potencjalnym przeszkodom. Stara się ujednoznaczyć to pojęcie, wydobywając jego cechy charakterystyczne i dystynktywne. Tytułowy las (w polskim kontekście) pełni w rozdziale funkcję pedagogiczną – jest szczególnie wyrazistym przykładem dobra wspólnego.

W czwartym rozdziale Piotr Mazur analizuje *Paradoksy osoby jako antropologiczne wyzwanie*. Autor zwraca uwagę, że osoba to byt szczególnie podatny na zachodzenie i objawianie się paradoksów. Podatność tę dostrzega w sferze poznania, moralności, sztuki, wytwórczości i religii. Nieusuwalne paradoksy stanowią dla filozofii antropologiczne wyzwanie.

Czwarty rozdział wprowadza w tematykę, która jest przedmiotem drugiej części, zatytułowanej *Perspektywa personalistyczna w etyce*. Myślenie przez pryzmat osoby i jej godności, które w Polsce spopularyzował św. Jan Paweł II Wielki, było prof. Zuziakowi zawsze intelektualnie bliskie, wprowadzał też w nie swoich studentów etyki – filozofów, teologów, kandydatów do kapłaństwa i słuchaczy wykładów monograficznych poświęconych tej tematyce.

Rozdział piąty, autorstwa Czesławy Piecuch, nosi tytuł *Wiara w człowieka, czyli humanizm dla wszystkich*. Autorka zaczyna bardzo mocnym zdaniem, które jest zarazem podsumowaniem rozdziału: „Wiara w człowieka leży u podstaw nowożytnego humanizmu, w tym jego znaczeniu, które uznaje w każdym człowieku jego godność”. W kolejnych częściach rozdziału uzmysławia czytelnikowi znaczenie wiary w człowieka w trzech koncepcjach filozoficznych: reizmie Tadeusza Kotarbińskiego, personalizmie Gabriela

Marcela i filozofii egzystencji Karla Jaspersa. Autorka podkreśla, chociaż koncepcje te stawiają wysokie wymagania, samo ich postawienie wskazuje na przekonanie, że współczesny humanizm jest humanizmem dla wszystkich – że każdy może do tych standardów dosięgnąć.

Perspektywę personalistyczną przedstawia też ks. Grzegorz Hołub w rozdziale *Osoba a moralność*. Autor argumentuje, że pomimo tego, iż współcześnie wydaje się nie być miejsca na uniwersalne normy, taka propozycja może być racjonalnie głoszona w odniesieniu do personalizmu Karola Wojtyły. Wyjątkowość tego nurtu wynika ze specyficznego rozumienia osoby, w którym moralność jest ściśle związana z rozwojem osoby jako osoby.

Tadeusz Gadacz analizuje fenomen cierpienia w rozdziale zatytułowanym *Obrazy cierpienia*. Wyraźnie odróżnia cierpienie od bólu i wskazuje na przeżycie bezradności jako jego konstytutywny element. Cierpienie, jak pisze Gadacz, zmusza nas do refleksji na temat życia, ale też na temat samego cierpienia. Czy da się zrozumieć cierpienie i znaleźć pocieszenie w filozofii? Autor twierdzi, że nie. W dalszej części pracy przedstawia filozoficzny namysł nad obrazami cierpienia: cierpienie matek, które utraciły dzieci – w obrazach Niobe i Marii Matki Chrystusa oraz obraz cierpienia Hioba. Autor przedstawia również poglądy filozofów, którzy zmierzali się z cierpieniem w życiu osobistym. Pytanie o obrazy, do których sięgamy, które kształtują nasze doświadczenie życiowe, jest pytaniem zasadniczym dla naszego przeżywania cierpienia.

Ósmy rozdział autorstwa ks. Grzegorza Krupy nosi tytuł *Postulat dialogicznej koncepcji człowieka. Polemika Leszka Kuca z Karolem Wojtyłą*. Autor podjął w nim próbę rekonstrukcji polemiki, jaka po opublikowaniu *Miłości i odpowiedzialności* toczyła się między Leszkiem Kucem a Karolem Wojtyłą. Krupa pokazuje, jak polemika Kuca wpłynęła na poglądy wybitnego polskiego personalisty.

Trzecia część, zatytułowana *Etyka i religia*, również dotyczy charakterystycznego rysu pracy badawczej Profesora. Jako ksiądz katolicki, oddany pracy duszpasterskiej, zajmował się jednocześnie etyką, której – pomimo historycznej już debaty – nie waham się określić etyką chrześcijańską. Profesor nie widział w tym pojęciu sprzeczności, chociaż sam mówił po prostu o etyce, bez przymiotników. Na szczególne zainteresowanie tematyką napięcia między religią i etyką wpływało na pewno to, że część życia i pracy naukowej upłynęła Jubilatowi w okresie, gdy w Polsce dominował komunizm i religia była programowo zwalczana, a następnie wprowadzono religię do szkół, nieszczęśliwie jednak jakby przeciwstawiając ją nauczaniu etyki. Dla ks. prof.

Zuziaka istniała zawsze etyka „i” religia, nigdy „a”. Ponadto na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej relacja nauki i wiary miała duże znaczenie ze względu na klimat intelektualny współtworzony przez ks. prof. Michała Hellera. Krakowski ośrodek przyciągał intelektualistów z zagranicy, nic więc dziwnego, że i w niniejszej księdze pamiątkowej znalazły się również rozdziały zagranicznych autorów.

Rozdział dziewiąty opracował prof. Rocco Buttiglione, nadając mu tytuł *Innocens sed nocens: the multiple layers of ethical experience*. Autor opisuje doświadczenie etyczne w kontekście historycznym: od etyki religijnej i metafizycznej, przez ich kryzys związany z krytyką możliwości wywodzenia etyki z tych źródeł. Jako odpowiedź przedstawia etykę wartości, która przywróciła klasyczne podejście, nadając mu walor obiektywności. Ujęciom obiektywistycznym autor przeciwstawia subiektywistyczne, a następnie ukazuje, jak obydwie łączą się w realistycznej etyce proponowanej przez Karola Wojtyłę.

Philippe Capelle-Dumont w rozdziale zatytułowanym *La relation philosophie–theologie. Entre héritages et novations* opisuje warunki odnowienia związku między dwoma biegunami myślenia: filozofią i teologią. Diagnozuje sytuację i proponuje kierunek odbudowania tej relacji, wskazując między innymi, dlaczego termin „filozofia chrześcijańska” jest w pełni uzasadniony.

Jedenasty rozdział monografii nosi tytuł *Judaism of Martin Buber*. Jego autor, ks. Pavol Dancák, analizuje w nim, w jaki sposób judaizm wpłynął na twórczość wybitnego żydowskiego filozofa. Wskazuje, że ogromny wpływ na życie religijne Bubera miała jego rodzina, a szczególnie dziadek. Buber pragnął renesansu judaizmu i był przekonany, że w tym celu należy włączyć elementy żydowskiego mistycyzmu, nieznanne szerzej wśród Żydów z Europy Zachodniej. Tym samym stał się mostem między Żydami ze Wschodu i Zachodu. Pogłębiona wiara i rozumienie Biblii jako żywego i aktualnego świadectwa spotkania Boga i człowieka wywarły wpływ na filozofię dialogu.

Czwarta część monografii pt. *Etyka i życie publiczne* zawdzięcza swoją nazwę projektowi cyklu konferencji i serii wydawniczej, zainicjowanych w roku 2008 przez ks. prof. Władysława Zuziaka i jego uczennicę, wówczas adiunkta w katedrze etyki, dr Joannę Mysone Byrską (obecnie profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Filozofii Społecznej i Polityki). Do tej pory ukazało się dziesięć książek i odbyło się dwanaście konferencji naukowych. Większość autorów rozdziałów tej monografii brało udział w konferencjach ze wspomnianego cyklu.

Pierwszy rozdział czwartej części, a zarazem dwunasty rozdział monografii, autorstwa ks. Stanisława Janeczka, nosi tytuł *Jaka filozofia społeczna?* Au-

tor wskazuje na potrzebę refleksji nad życiem społecznym w ramach filozofii, a nie tylko psychologii, socjologii, ekonomii i innych nauk szczegółowych. Jednocześnie, jego zdaniem, filozofia nie może ignorować wyników badań innych nauk, bazując wyłącznie na metafizyce, od której czasem wymagano zbyt wiele. Zagrożeniem, na które wskazuje ks. Janeczek, jest uleganie modzie na uprawianie nauk filozoficznych na wzór biologii, czyli podejście redukcjonistyczne (scjentyzm). Autor nawiązuje do wyników badania ks. Władysława Zuziaka i jego wizji etyki społecznej, która może być również określeniem filozofii społecznej jako „dyscypliny filozoficznej ugruntowanej w antropologii i służącej integralnemu rozwojowi człowieka, w czym fundamentalny charakter ma jego aktywność moralna”.

W rozdziale trzynastym Ewa Podrez, zgodnie z tytułem, omawia *Złe i moralnie dobre praktyki rozmowy*. Autorka podkreśla, że rozmowa jest związana z wzajemnym oddziaływaniem na siebie mówców i dlatego posiada znaczenie moralne, społeczne i kulturowe; na rozmowie zbudowana jest nasza kultura i porządek społeczny. W tekście przygląda się postawom i wartościom moralnym, które przyczyniają się do tworzenia związków interpersonalnych podczas rozmowy. Autorka omawia dobre i złe praktyki komunikacyjne.

Dwa pierwsze rozdziały czwartej części traktowały o warunkach uprawiania etyki w życiu publicznym, kolejne cztery poświęcone są wybranym zagadnieniom dotyczącym współczesnych, ważnych problemów. Niedawną pandemię Covid-19 przypomina Joanna Mysona Byrska w rozdziale: *Pandemia a solidarność. Kilka uwag*. Autorka podjęła się namysłu filozoficznego nad zjawiskiem, które miało ogromny wpływ na życie współczesnych ludzi. Sugeruje ona, że wiele obszarów życia publicznego zmieniło się pod wpływem tego zjawiska, a co więcej – zmieniło się także myślenie o solidarności, czego szczególnym przejawem może być powoływanie się na ideę solidarności przez obie strony sporu o przestrzeganie obostrzeń. Autorka nie waha się nazywać zwolenników łamania obostrzeń w imię solidarności rozumianej jako obrona godności i wolności po prostu egoistami.

Piętnasty rozdział monografii został napisany w języku angielskim przez dwóch autorów: Pawła Polaka i Romana Krzanowskiego, i nosi tytuł *Cyberspace as an ethical agent*. Autorzy twierdzą, że cyberprzestrzeń – wbrew powszechnemu przekonaniu – nie jest jedynie neutralnym kompleksem oprogramowania i sprzętu komputerowego, lecz podmiotem etycznym. Ukazują też, jakie znaczenie ma przyjęcie tej perspektywy.

Kolejny rozdział, autorstwa Grażyny Bilik, nosi tytuł *Piękno przyrody jako estetyczne i etyczne wyzwanie współczesności*. Autorka zwraca uwagę, że nie

jest to typowe podejście do zagadnienia piękna, bowiem w historii estetyki skupiono się raczej na sztuce. Szuka odpowiedzi na pytanie, dlaczego piękno przyrody było w estetyce marginalizowane. Rehabilitacja estetyki przyrody może prowadzić do ponownego zdefiniowania relacji człowieka do natury – estetyka byłaby sojusznikiem ekologii.

Ostatni rozdział czwartej części, autorstwa ks. Macieja Ostrowskiego, nosi tytuł *Ekologia ludzka w kontekście agroturystyki*. Autor podejmuje temat ekologii ludzkiej, ekologii integralnej, która jest obecna w nauczaniu kolejnych papieży od Jana Pawła II. W ramach ekologii ludzkiej, jako przykład jej realizacji, analizowana jest agroturystyka i wpływ środowiska naturalnego na człowieka.

Piąta, wieńcząca monografię, część składa się z trzech rozdziałów i została poświęcona badaniom inspirowanym myślą prof. Władysława Zuziaka. Część ta łączy przeszłość z przyszłością. Pokazuje bowiem, jak myśl Profesora inspiruje jego uczniów i przyjaciół, i podlega rozwojowi. Osiemnasty rozdział monografii, autorstwa Piotra Duchlińskiego, zatytułowany *(Nie)klasyczość etyki klasycznej. Uwagi metateoretyczne* jest próbą uchwycenia specyfiki myśli Profesora. Według autora czcigodny Jubilat jest filozofem klasycznym, ale nie w takim rozumieniu, jakie funkcjonuje w ramach tomizmu. Autor przygląda się kategorii klasyczości, by wykazać, na czym polega klasyczość myśli Władysława Zuziaka oraz na czym polega „chrześcijańskość” uprawianej przez niego etyki. Ostatecznie autor nazywa etykę rozwijaną przez Jubilata „nieklasyczną chrześcijańską etyką klasyczną” – w tej grze słów ukryte jest uznanie dla bogatego dorobku Profesora i tego, że pomimo przywiązania do klasycznej etyki chrześcijańskiej, pozostaje otwarty na dialog ze współczesnością i bezkompromisowe poszukiwanie prawdy.

Marcelo López Cambroneró w napisanym w języku angielskim rozdziale *Ideology and disorder. Can we achieve the common good through moral neutrality? A view of ecology based on the thinking of Władysław Zuziak* nawiązuje bezpośrednio do refleksji ekologicznej czcigodnego Jubilata. Rozdział prezentuje problematykę ekologiczną z moralnego punktu widzenia, w oparciu o refleksje Profesora. Punktem wyjścia jest próba zidentyfikowania przyczyny braku zgody co do wpływu człowieka na degradację środowiska. Główna przyczyna nie jest ani naukowa, ani techniczna, lecz aksjologiczna – nie udało się porozumieć co do wspólnych wartości, które by pozwoliły rozwiązać problemy związane z ochroną środowiska. Drugą przeszkodą są ideologie, które prowadzą do konfliktów społecznych i braku współdziałania. Zdaniem autora odpowiedzią może być postulat prof. Zuziaka dotyczą-

cy budowania wspólnoty wartości skoncentrowanych wokół osoby ludzkiej, w czym mają pomóc również uniwersytety.

Ostatni rozdział, mojego autorstwa, noszący tytuł *Czy powinniśmy dążyć do powstania etyki uniwersalnej?*, jest próbą zmierzenia się z jednym z ważnych tematów, które w swoim życiu naukowym podjął czcigodny Jubilat. W tym rozdziale proponuję dwa rozumienia etyki uniwersalnej: jako określonej koncepcji etycznej przyjętej przez wszystkich ludzi oraz jako „platformy etycznej” służącej budowaniu wspólnoty dialogu między ludźmi o różnych poglądach etycznych. Wskazuję na niebezpieczeństwa związane z budowaniem etyki w pierwszym rozumieniu, zaznaczając jednocześnie, że koncepcja Władysława Zuziaka „etyki mediacyjnej” jest propozycją etyki uniwersalnej w drugim rozumieniu. Rekonstruuję ten projekt, który uznaję za nieukończony i sugeruję potencjalny kierunek jego rozwoju, antycypując też różnorakie trudności.

Ostatnia część ma wyjątkowy charakter i jest przykładem żywego myślenia, do którego tak zachęcał Jubilat. Autorzy przyglądający się myśli prof. Zuziaka wskazują potencjalne kierunki dalszych badań, stawiają pytania. Można to odczytać jako wezwanie, by czcigodny Jubilat nie stawiał w swoim naukowym życiu kropki, lecz przysłowiową kropkę nad i. Aby zechciał swoją dojrzałą myśl filozoficzną dalej przelewać na papier z pożytkiem dla nauki i społeczeństwa.

Jakub Synowiec



I
Filozoficzne
podstawy etyki



Tomasz Homa SJ

 <https://orcid.org/0000-0002-4430-2591>

 tomasz.homa@ignatianum.edu.pl

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

 <https://ror.org/0o9j14p05>



Zarys fenomenologii potocznego doświadczenia wartościowania



Przedmiot tego studium stanowią fenomenologiczne poszukiwania rozumienia potocznego doświadczenia będącego niejednokrotnie naszym udziałem, mianowicie doświadczenia wielorako przez nas dokonywanego wartościowania, do którego postaci zaliczam między innymi różnego rodzaju oceniania i wyceniania¹.

Zastosowana w nich metoda sytuuje się głównie w nurcie fenomenologicznych metod oglądu i opisu tego, co i jak dane (a także ideacji i analizy istotnościowej), w ich rozumieniu prezentowanym przez Jana Krokosa².

1 Niniejszy tekst stanowi nowe ujęcie zagadnienia doświadczenia wyceniania i wartościowania przedstawionego we wstępnym zarysie (s. 43–44) w studium: T. Homa, *Prolegomena filozofii kultury – dziedzictwo kulturowe*, [w:] *Region. Współczesne przejawy dziedzictwa*, red. W. Musialik, Opole 2014, s. 35–45.

2 Zob. J. Krokos, *Metody fenomenologiczne i ich aktualność: zarys problemu*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 34 (1998) nr 2, s. 103–111. Istotę tej metody Jan Krokos przedstawił w rozdziale pierw-

Punktem wyjścia wspomnianych poszukiwań czynię konstатовaną powszechnie faktyczność tego rodzaju doświadczeń, przejawiającą się w moim ich rozumieniu zarówno w ich *kreacji*, jak chociażby wtedy, gdy dokonujemy oceny albo wyceny czegoś, jak i w ich *receptji*, jak wówczas, gdy – przykładowo – doświadczamy ogarniającego nas estetycznego zachwyty.

Zarazem punktem tym czynię także, z jednej strony, fenomenalnie przejawiające się w tych doświadczeniach zarówno to, co wartościowane, jak i jego wartościowanie dane w naoczności ich przejawiania się, a przez nas uchwytywane w ich oglądzie. Natomiast z drugiej, czynię nim również jakąś ich bezpośrednio w tych doświadczeniach daną poznawalność i zrozumiałość, zdającą się posiadać ponadjednostkową ważność.

Zważywszy na te założenia, poniższe przemyślenia, szkicujące jeden z możliwych zarysów prolegomenów fenomenologii potocznego doświadczenia wartościowania, chciałyby stanowić przyczynek do filozoficznego namysłu nad tym fenomenem oraz nad tak wartościującym człowiekiem³.

Postacie potocznego doświadczenia wartościowania

Doświadczenie poddawania wszystkiego, co jakoś współtworzy rzeczywistość naszego bycia w świecie, szeroko rozumianemu wartościowaniu zdaje się należeć do tych doświadczeń, z którymi na co dzień przychodzi nam mieć do czynienia.

Jego fenomenologiczny ogląd unaocznia nam, że czynimy to na co najmniej kilka sposobów, które nagminnie stosujemy. Dwa z nich czynię przedmiotem tego studium.

szym pt. *Metoda oglądu i opisu tego, co i jak dane* (zob. tamże, s. 103–104).

3 Interesujący namysł nad fenomenem wartościowania i oceniania, biorąc pod uwagę analizę znaczeń trzech typów sądów, mianowicie „sądu o wartościach”, „sądu wartościującego” i „sądu oceniającego”, podejmuje Władysław Stróżewski w rozważaniach pt. *Wartościowanie a ocena* zawartych w książce pt. *Istnienie i wartość*, Kraków 1982, s. 112–118. Niniejsze studium dotyczy potocznego doświadczenia wartościowania w jego różnorodnych przejawach.

Wartościowanie kalkulujące

Pierwszy z tych sposobów (w kolejności poniższych analiz) polega na wartościowaniu, które nazywam *kalkulującym* i w ramach którego sytuuję wartościowanie oceniające oraz wyceniające rzeczy. Ich końcowy efekt – w moim rozumieniu tych wartościowań – wyrażamy zwykle w postaci jakiejś funkcjonalnie dla nas istotnej *przydatności* tego, co tak wartościujemy, albo jego *ceny* uwzględniającej poniesione koszty i włożony nakład pracy lub też przypisywanej mu *cenności* – bycia coś wartym i zarazem jakoś cennym, na przykład ze względu na łączone z tym czymś osobiste wspomnienia, historyczne wydarzenia, walor artystyczny itp. Można by powiedzieć, że z tak wielorako artykułowanego wartościowania kalkulującego tkana jest część naszej codzienności, zarówno przez nas, jak i przez innych.

Jednym z jego ukonkretnień jest różnorakie ocenianie przydatności jakiejś rzeczy, z której korzystamy albo dopiero chcemy skorzystać, jak przykładowo wtedy, gdy szybkim spojrzeniem ogarniamy zależoną w trakcie wędrówki gałąź, by zobaczyć, czy nadaje się na laskę, której właśnie potrzebujemy, lub gdy oglądamy wyszczerbiony nóż, by sprawdzić, czy można go jeszcze używać, czy też należy go już wyrzucić.

Innym jego przejawem, z którym spotykamy się na co dzień, jest widniejąca na towarach jakaś ustalona cena lub też targowanie się o nią, powszednie w kulturach Bliskiego i Dalekiego Wschodu, a coraz częściej spotykane również w rodzimej, zachodnioeuropejskiej kulturze.

Jeszcze innym wyrazem tego doświadczenia jest wycenianie czegoś, co posiada nie tylko jakąś wartość materialnie funkcjonalną, którą nasza zmysłowa naoczność⁴ nam ukazuje, ale również duchowo ewokacyjną, daną nam w doświadczeniu jej naoczności duchowej, jak w przypadku przedmiotu po bliskiej nam osobie, który zastawiamy w lombardzie.

* * *

Każda z tych przykładowych postaci doświadczenia *kalkulującego wartościowania rzeczy*, dana w swojej bezpośredniej, zmysłowo lub zmysłowo i duchowo naocznej faktyczności, unaocznia nam istotnie znaczące różnicowanie

4 Scheler, traktując o tego rodzaju wartościach, mówi o ich zmysłowym wycuciu, czy też wycuciwaniu, znamionującym istoty posiadające zmysłową naturę. Zob. M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, „Znak” 19 (1967) nr 162, s. 1538.

tego wartościowania w implikowanych przez jego konkluzje rezultatach, które w przykładowo przywołanych modalnościach analizowanego wartościowania znajdują ukonkretnienie w postaci *przydatności, ceny i cenności*.

Ale nie tylko to zostaje nam unaocznione, lecz także kluczowo ważna w nim rola *naszej intencjonalności*, którą wyrażamy w tak kalkulacyjnym zwróceniu uwagi na ową rzecz, czyniąc ją sobie jakoś obecną, a zatem w jakimś naszym nieobojętnym względem niej byciu, mianowicie w byciu nią, z takich czy innych racji, zainteresowanymi lub też z nią jakoś związanymi. Zarazem w tego rodzaju doświadczeniach zostaje nam unaocznione również od tej intencjonalności istotowo zależne *wartościowościowe ufundowanie* owej rzeczy budzącej jedynie nasze nią zainteresowanie czy też ewokującej w nas przy tym także jakieś duchowe przeżycia.

Wreszcie, nie wyczerpując listy tych unaocznień, dane nam bywa w nim również samo przejawianie się *tego, co wartościowe*, w tak kalkulująco wartościowanej rzeczy, czyli jego pojawianie się w niej, trwanie czy też przewartościowywanie, aż po jego utratę.

Przejawianie się tego, co wartościowe

To ostatnie z sygnalizowanych unaocznień interesuje mnie w sposób szczególny w tych analizach doświadczeń kalkulującego wartościowania rzeczy. A to dlatego, że naoczność przejawiania się *tego, co wartościowe*, w wartościowanej kalkulująco przez nas rzeczy rodzi we mnie nieodparcie pytanie o to, *jak* to, co w niej wartościowe, dochodzi do zaistnienia, jak się to wydarza i co nam to wydarzenie unaocznia.

Pierwsze z przykładowo przywołanych ukonkretnień tego wartościowania, mianowicie w postaci oceniania znalezionej podczas wędrówki gałęzi pod kątem jej nadawania się na potrzebną nam laskę, zdaje się być szczególnie obiecujące w poszukiwaniu odpowiedzi na to zagadnienie, jeśli od dokonanej oceny, w przypadku jej pozytywnego werdyktu, zechcemy przejść do jego realizacji. Co bowiem odsłaniają nam unaocznienia tej realizacji, czyli sporządzania sobie z owej znalezionej gałęzi potrzebnej nam laski? Niewątpliwie naszą pracą nad nią – usuwanie bocznych gałązek, oczyszczanie i wygładzanie miejsca, w którym będziemy ją trzymać, sprawdzenie jej wytrzymałości i sprężystości i być może stwierdzenie z satysfakcją: *tak, to jest to – mamy potrzebną nam laskę*.

Właśnie, *mamy laskę*, a już nie gałąź, którą podnieśliśmy przed chwilą z ziemi i z której ją zrobiliśmy, nadając jej użyteczność, której nie miała, a której potrzebowaliśmy. Sporządziliśmy ją po swojemu, ale zarazem uwzględniając właściwości materiału, który nam do niej posłużył. Uczyniliśmy z niej rzecz dla nas wartościową. Rzecz, której wartość widzimy w jej użytecznej funkcjonalności – możemy się na niej wesprzeć, rozsunąć nią zarośla i gałęzie, odgonić natarczywego psa.

Skąd wzięła się ta jej *wartość*, to znaczy *to, co w niej dla nas wartościowe*, to, czego dotychczas jako gałąź zwyczajnie nie miała, a co teraz przejawia się w użytecznej dla nas funkcjonalności sporządzonej z niej laski⁵, jak ona w niej zaistniała i co nam uzmysławia?

Naoczne dane doświadczenia sporządzania owej laski skłaniają nas do stwierdzenia, że ta jej fenomenalnie konstатовana wartość, której nie sposób kwestionować, zaistniała jako efekt naszej twórczej pracy, przy czym to jej zaistnienie należy rozumieć na sposób Ingardenowski, a nie Schelerowski. Mianowicie, że zaistniała ona nie jako pewien idealny przedmiot, obiektywnie i samodzielnie istniejący oraz prymarnie bytujący w świecie wartości⁶, który się jakoś samodzielnie ujawnił na tej naszej lasce w czasie jej sporządzania jako jej *przydatność dla nas*, a następnie został przez nas *wyczuty* w Schelerowskim rozumieniu tego terminu, lecz jako Ingardenowska niesamodzielna istność – bytowo niesamodzielna w stosunku do tego, czego jest wartością, a więc swego nosiciela, tutaj naszej laski – a zarazem bytowo pochodna od jej naturalnych własności, czyli własności tego, z czego została ona zrobiona⁷. Niemniej jako istność, która będąc wartością tej laski, nie wyrasta z samej jej istoty, jak sugeruje to Ingarden w swoich analizach istoty *wartości czegoś*⁸, lecz jest naszym wytworem, w który laska ta została przez nas intencjonalnie uposażona, powstałym przy wykorzystaniu naturalnych właściwości owej znalezionej gałęzi, takich jak jej wielkość, grubość, sprężystość.

5 Max Scheler tego rodzaju wartości nazywa konsekwentnymi, wyjaśniając: „Wśród wartości istnieją takie, które zachowują swój charakter wartościowy niezależnie od wszystkich innych wartości, oraz takie, do istoty których należy fenomenalne (naocznie wyczuwalne) odniesienie do innych wartości, bez których przestają one być «wartościami». Pierwsze nazywamy «wartościami samymi w sobie», drugie – «wartościami konsekwentnymi»” (M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, dz. cyt., s. 1535).

6 Zob. M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, dz. cyt., s. 1528.

7 Zob. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, [w:] tegoż, *Przeżycie, dzieło, wartość*, Kraków 1966, s. 105.

8 Zob. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach*, dz. cyt., s. 100.

Wglądy w świat kalkulująco wartościowanych rzeczy

Sygnalizowane doświadczenia kalkulującego wartościowania rzeczy, unaoczniając nam ich różnorodność, otwierają przed nami również pewne możliwe dzięki nim wglądy w ów tak przez nas wartościowany świat oraz w nasze wielopostaciowo sprawcze w nim egzystowanie.

Każda bowiem z przykładowo przywołanych modalności tego wartościowania zdaje się unaoczniać nam inny aspekt w ten sposób doświadczanego świata rzeczy, a także naszego sytuowania się w nim.

Jeden z tych wglądów, umożliwiany nam przez doświadczenie sprawia-
nia sobie potrzebnego narzędzia, unaocznia nam podstawową złożoność
tego świata w postaci rzeczy wartościowo neutralnych oraz rzeczy warto-
ściowo uposażonych. Ponadto unaocznia nam on również naturę *tego, co*
wartościowe, w rzeczach wartościowo uposażanych lub już uposażonych,
mianowicie niesamodzielną i pochodną tak rozumianych wartości,
a także nieodzownie ważną, sprawczą rolę naszego intencjonalnie uposa-
żającego działania, niezbędną do ich zaistnienia. Fakt, którego istotowa
ważność – jak zauważa Scheler, którego pogląd w tej kwestii tylko częściowo
podziela – polega na fenomenalnym odniesieniu tego rodzaju wartości „do
innych wartości, bez których przestają one być «wartościami»”⁹; wyjaśnia, iż
„tzw. wartość samego «środka» przyznawana jakiejś rzeczy (w formie pew-
nego «sądu») przysługuje jej dopiero na mocy wnioskującego aktu myślowe-
go (czy pewnego skojarzenia), dzięki któremu okazuje się ona «środkiem»”¹⁰.

Inny z nich, otwierający się w doświadczeniu wartościowania kalkulują-
cego w kategoriach *ceny*, to wgląd, który zdaje się ukazywać nam, z jednej
strony, świat rzeczy w ten sposób wartościowo uposażonych przeniesiony
w świat ludzi na sposób symbolizujących ich wartość *cen*, w nim zatem
jedynie mających swoje znaczenie i jego rozumienie. Natomiast z drugiej,
przynajmniej częściowo odmiennie sposoby naszego sytuowania się zarówno
wobec tego świata dóbr widzianych przez pryzmat ich *cen*, jednych przeważ-
nie anonimowo komunikowanych przez ich nadruk, a drugich wspólnie tar-
gowanych, jak i innych ludzi – ich dysponentów, z którymi przychodzi nam
w analizowanym teraz przykładzie mieć również do czynienia.

9 M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, dz. cyt., s. 1535.

10 M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, dz. cyt., s. 1536. Inaczej niż Scheler uważam, że wartość „środka” przysługuje rzeczy na mocy uposażenia jej intencjonalnie w tego rodzaju wartość przez nasze jej wytworzenie, a nie dopiero na mocy Schelerowskiego „wnioskującego aktu myślowego (czy pewnego skojarzenia)” (tamże).

Jeszcze inny wgląd zdaje się umożliwiać nam doświadczenie będące spłotem kalkulującego i zarazem wartościującego wartościowania *czegoś*, jak to ma miejsce wtedy, gdy to, co zostaje przez nas poddane wartościowaniu, oprócz swojej ewentualnej ceny posiada dla nas także jakiś walor. Zatem doświadczenie, w którym występuje jakaś współobecność *naoczności zmysłowej* względem materialności tego, co wartościowane i co znajduje wyraz w jego skalkulowanej cenie oraz *naoczności duchowej* pozwalającej na duchowe doświadczenie jej waloru.

Wartościowanie wartościujące

Co się tyczy drugiego z analizowanych w tym studium sposobów wartościowania, który powszechnie stosujemy, nazwałbym go wartościowaniem wartościującym.

Tym, ze względu na co odróżniam ten sposób wartościowania od wartościowania kalkulującego, jest z jednej strony właściwa mu zarówno *duchowa naoczność* tego, co wartościowe, a nie *zmysłowa*, jak ma to miejsce w wartościowaniu kalkulującym, jak i *duchowa natura* unaocznianych czy też unaoczniających się *wartości* – bycie wartościami duchowymi w Schelerowskim rozumieniu tego pojęcia. To znaczy wartościami, które „Już w *sposobie* swego *dania* mają [...] w sobie szczególne oddzielenie i niezależność w stosunku do całej sfery ciała i środowiska”, i których „Akty i funkcje, w których je uchwytujemy, są funkcjami *duchowego* wyczucia i aktami *duchowego* preferowania oraz kochania i nienawidzenia, które różnią się od tak samo nazwanych *witalnych* funkcji i aktów zarówno pod względem czysto fenomenologicznym, jak też przez swoją *własną prawidłowość* (nieredukowalną do jakiejś prawidłowości «biologicznej»)»¹¹. Natomiast z drugiej strony kryterium tego rozróżnienia stanowi także nasz sposób bycia wobec tych wartości. Mianowicie *receptyjny*, a nie *kreacyjny*, który według mnie charakteryzuje to, co wartościowe, w rzeczach wartościowanych kalkulująco¹².

11 M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, dz. cyt., s. 1540. To samo, *a fortiori*, dotyczy wartości tego, co użyteczne, o czym była mowa.

12 Przyjmując możliwość tworzenia tego, co wartościowe, w sferze rzeczy, czyli kreację wartości, nie podzielam stanowiska Maxa Schelera, według którego wszystkie wartości istnieją obiektywnie, a my je tylko „wyczuwamy”. Podobnie przywoływany przez Józefa Tischnera pogląd, z którym się zgadzam, „że wartości są obiektywne, choć nie zawsze realne” (ks. J. Tischner, *Etyka wartości i nadziei*, [w:] ks. J. Tischner, J.A. Kłoczowski OP, *Wobec wartości*, Poznań 2001, s. 21), a także

Nasze potoczne doświadczenie unaocznia nam wielopostaciowość tak rozumianego wartościowania wartościującego.

Wartościowanie estetyczne

Jedną z tych postaci jest nasze, można by rzec, nieustanne wartościowanie estetyczne. Czynimy tak, kiedy wydajemy *estetyczny sąd* o czymś, np. o: (a) podziwianym krajobrazie, wyrażając swój zachwyt nim; (b) właśnie wkładanym ubraniu, dając wyraz zadowoleniu z jego prezentowania się; (c) oglądanym dziele sztuki, twierdząc, że jest piękne lub brzydkie; (d) naszym własnym życiu – jako o swego rodzaju dziele, którego jesteśmy twórcami – stwierdzając, że jest piękne, udane, harmonijne, barwne, szare, ponure, pokraczne itp., czyli stosując kategorie estetyczne do wyrażenia naszego zdania o nim, czy też (e) o jakiejś osobie, twierdząc że jest, np. urocza.

Przykłady można by mnożyć, ale już te, jedynie egzemplifikacyjnie przywołane, unaocniają nam nie tylko powszechność stosowania takiego wartościowania, ale też zarówno *jego uniwersalność* przejawiającą się w istotowo zróżnicowanej wieloprzedmiotowości tego, co przez nas w ten sposób wartościowane, mianowicie rzeczy, przedmiotów, egzystencjalnych przejawów życia, czy osób, jak i jakieś *nasze zreflektowanie* nad tym, co tak wartościujemy.

Estetyczny sąd jako forma tego rodzaju wartościowania nie stanowi jednak jego jedynej, chociaż co do przedmiotów tego sądu istotowo zróżnicowanej, postaci.

Kiedy w galerii obrazów, jedne z nich nie budzą w nas zainteresowania, a drugie przykuwają jakoś naszą uwagę, tak że się zatrzymujemy, oddając się ich kontemplacji, to również uczestniczymy w doświadczeniu jakiegoś wartościowościowego zróżnicowania odbioru tych obrazów, a może i różnej ich wartościowości, które staje się naszym udziałem w doświadczeniu, tym razem nie zreflektowanego sądu, lecz intuicyjnego *przeżycia estetycznego*.

Obie te formy wartościowania estetycznie zdają się różnić między sobą nie tylko sferą ich urzeczywistniania, czyli *racjonalności*, gdy chodzi o estetyczny sąd – nawet wtedy, gdy u jego podstaw znajduje się estetyczne przeży-

jego wyjaśnienie, iż „wartości są obiektywne, to znaczy stają przed nami jako coś nam zadanego, coś działającego na nas, coś, co nas do czegoś zobowiązuje” (tamże), nawet jeśli byłyby słuszne w przypadku wartości etycznych, budzą moją wątpliwość co do ich zasadności, biorąc pod uwagę inne rodzaje wartości, jak chociażby wartości witalne, do których zalicza się przywoływana przez Tischnera wartość „zdrowia”, na przykładzie której stara się uzasadnić podzielany przez siebie pogląd na temat obiektywnego i realnego istnienia wartości.

cie, w odniesieniu do którego tak fundowany sąd jest niczym innym jak jego zreflektowanym przez nas wyrazem – i *emocjonalności*, biorąc pod uwagę estetyczne przeżycie.

Tym, co je różnicuje, jest także właściwa każdej z tych form moc. Mianowicie z jednej strony przemawiająca zasadniczo do rozumu moc, przynajmniej częściowo teoretycznych, uzasadnień estetycznych wartości tego, co wartościowane, w przypadku sądu estetycznego. Natomiast z drugiej – poruszająca głównie serce jakaś głębia estetycznego przeżycia, które również posiada właściwą sobie moc ogarniania nas, poruszania czy wręcz kataraktycznego kształtowania, w zależności od tego, do jakich pokładów nas samych ono sięga.

* * *

Doświadczana głębia estetycznego przeżycia, która wraz z jego intensywnością i długością trwania należy do bezpośrednich danych tego doświadczenia, zasługuje na uwagę w kontekście wartościowania estetycznego oraz tego, co ono nam jakoś uzmysławia, i to z kilku racji, z których trzy chcę jedynie zasygnalizować.

Jedną z tych racji polega na tym, że w wartościowaniu estetycznym, zarówno preferując intuicyjnie – przykładowo – dane dzieło sztuki, jak i wyrażając estetyczny sąd o nim, istotnie znaczące kryterium tego wartościowania stanowi właśnie owa głębia estetycznego przeżycia oraz jego swoista moc poruszenia nas, aż po kataraktyczne wstrząśnięcie nami.

Inną z nich jest to, że tego rodzaju głębia zdaje się pozostawać w ścisłym związku z wysokością wartości, której intuicyjnie doświadczamy, jako jej sposób przejawiania się w przeżyciu tego rodzaju.

Jeszcze inną racją jest możliwość wglądu w siebie, bowiem jeśli głębia estetycznego przeżycia z jednej strony umożliwia nam zapośredniczony przez nią dostęp do tego rodzaju wartości, to z drugiej strony niesie ona ze sobą również możliwość wglądu w nas samych – czy to w sferę tego, co w nas duchowe, czy też tego, co jest naszą psychicznością lub psycho-somatycznością, w zależności od specyfiki tej głębi, której w tym przeżyciu doświadczamy.

* * *

Dana nam bezpośrednio w doświadczeniu zarówno dwoistość form wartościowania estetycznego, mianowicie emocjonalna i intelektualna, jak i istoto-

wo różna wielość ich przedmiotów, a także specyficzność głębi wywoływanych przez nie przeżyć estetycznych rodzi, nie od dzisiaj, pytanie o znaczenie tego fenomenu.

Jedną z prób zrozumienia go przedstawia nam Platoński Sokrates w dialogu *Uczta*¹³, kiedy rozprawiając z Diotymą o Erosie, poszukuje odpowiedzi na jej pytanie: „Kto kocha piękno, ten chce czego?”¹⁴.

Odsłaniane stopniowo przez Diotymę wymiary takiego „kochania”, w którym widziałbym postać wartościowania estetycznie tego, co tak kochane, poczynawszy od pragnienia posiadania tego czegoś jako uszczęśliwiającego nas *dobra*, a w konsekwencji bycia szczęśliwymi¹⁵, przez uchwycenie w tym pragnieniu chęci posiadania owego dobra wiecznie¹⁶, aż po rozpoznanie w nim nie tylko pogoni za pięknem¹⁷ przejawiającym się w różnych rzeczach¹⁸, lecz także poszukiwania własnego „wiekuistego bytu i nieśmiertelności”¹⁹, zdają się unaoczniać, na właściwy im każdorazowo sposób, ujawniającą się w tych pragnieniach i miłościach tego, co piękne, głębię naszego bycia ludźmi i jego dynamiczną, dążeńiowo-aksjologiczną naturę.

Wartościowanie poznawcze

Przeżyciowo-poznawczy charakter wartościowania estetycznie, stanowiący nasze recepcyjnie-percepcyjne bycie wobec wartości, których horyzont istnienia wyznaczany jest przez to, co piękne, i to, co brzydkie, nie wyczerpuje bogactwa doświadczenia wartościowania wartościującego, czyli biorącego pod uwagę taką czy inną duchową wartość, która jakoś się nam daje poznać i ze względu na którą „coś” poddawane jest wartościowaniu.

Równie często jak emocjonalnie, wartościujemy także intelektualnie w związku z uobecniającą się nam jakoś *prawdą* „czegoś” w jej egzystencjalnym lub orzecznikowym przejawianiu się oraz ze względu na nią, dając temu wyraz w sądach, które formułujemy w odniesieniu do tych sposobów jej przejawiania się, a także w sądach weryfikujących prawdziwość tych pierwszych. Dokonujemy tego rodzaju intelektualnych działań za każdym razem,

13 Zob. Platon, *Uczta*, [w:] tegoż, *Dialogi*, t. 2, Kęty 2005, 201D–212A.

14 Platon, *Uczta*, dz. cyt., 204D.

15 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., 204D–205A.

16 Platon, *Uczta*, dz. cyt., 204D.

17 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., 206E.

18 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., 210A–D.

19 Platon, *Uczta*, dz. cyt., 207D.

gdy przykładowo stwierdzamy istnienie „czegoś” – jego „jest” (sądy egzystencjalne), lub też, że to „coś” jest „tak właśnie, a nie inaczej” (sądy orzecznikowe) albo gdy weryfikując te sądy, stwierdzamy, że są prawdziwe lub fałszywe.

Nasze codzienne doświadczenia w tym zakresie unaocniają nam nie tylko powszechność tego rodzaju wypowiedzi, ale i ważność, jaką im przypisujemy. To bowiem zdaje się nam unaocniać zarówno nasze wręcz natarczywe domaganie się od innych rzetelnej, to znaczy prawdziwej wiedzy zarówno o nas, jak i o świecie, w którym żyjemy, jak i jej osobiste dochodzenie, a także nasze spontaniczne oburzanie się, kiedy odkrywamy, że ktoś świadomie wprowadza nas w błąd.

Zdaje się, że to egzystencjalne chcenie prawdy, przejawiające się w naszym wartościowaniu poznawcze ze względu na nią, ukazuje nam, że czynimy tak nie tylko po to, by wiedzieć, jak jest naprawdę, i być może nawet nie przede wszystkim po to, lecz także, albo i zwłaszcza, w tym celu, by móc wzrastać i zadamawiać się w tym świecie na sposób nam prawdziwy, a zatem w prawdzie o nas samych i o naszym świecie.

Tak rozumianą istotę tego rodzaju wartościowania zdają się potwierdzać również nasze nierzadkie „ucieczki” od prawdy w świat jej substytutów, czym tylko – paradoksalnie – jedynie potwierdzamy, że potrzebujemy jej jak powietrza, i to nie tyle po to, by więcej wiedzieć, jakkolwiek tego też pragniemy, ile raczej po to, by żywić nią naszą wolę życia i ostatecznie by chcieć w tym świecie żyć.

Wartościowanie etycznie

Oprócz wartościowań ze względu na jakoś dające się nam poznać wartości piękna i prawdy, nasza codzienność naznaczona jest także podejmowanymi przez nas wartościowaniami natury etycznej, których przedmiotem czynimy nas samych lub innych, biorąc pod uwagę nasze bycie i działanie albo też działania innych osób.

Mają one miejsce głównie wtedy, gdy zastanawiając się nad własnym lub czyimś postępowaniem, zarówno tym, które miało już miejsce, jak i planowanym, oceniamy je jako dobre lub złe, godziwe albo niegodziwe, sprawiedliwe albo niesprawiedliwe, godne pochwały czy też potępienia itp. Tego rodzaju wartościowaniu dajemy wyraz również wtedy, gdy, czy to intuicyjnie, czy też refleksyjnie, stwierdzamy: „sumienie mi nic nie wyrzuca” lub „sumienie mnie gryzie”.

Podobnie mamy z nim do czynienia, kiedy zważając na nasze dobro jako ludzi, tak w wymiarze indywidualnym, jak i wspólnotowym, formujemy sobie etyczny sąd o sprawach, które nas w naszym byciu osobowym jakoś dotyczą, jak ma to miejsce chociażby w przypadku rozwiązań prawnych, ustrojowych czy też gospodarczych. Jego formami wyrazu są wypowiedziane przez nas zdania typu: „to prawo jest sprawiedliwe lub niesprawiedliwe”, „te warunki pracy są godne albo dehumanizujące”, „takie praktyki są uczciwe” czy też „nieuczciwe”.

Co unaoczniają te doświadczenia dane nam zarówno w naszym intuicyjnym osądzie sumienia, jak i w naszym zreflektowanym namyśle? Niewątpliwie ukazują nam one nierzadko jakąś szczególnie dla nas znaczącą ważność tych wartościowań oraz głębię ich przeżywania sięgającą tego, co w nas rzeczywiście dla nas istotne, co stanowi o jakości naszego życia.

Zarazem unaoczniają nam one także jakąś bezpośrednio nas dotyczącą powinność przejawiającą się w intuicyjnym lub refleksyjnym uchwyceniu jej kierowanego do nas apelu. Powinność, której faktyczności, jeśli odpowiadamy na ten jej apel, dajemy zwykle potwierdzający wyraz, uzasadniając nasze postępowanie w stwierdzeniach typu: „to trzeba”, „należało”.

Wreszcie, nie zgłaszając roszczenia do kompletności listy tych unaocnień, tym, co w nich bezpośrednio bywa przez nas przeżywane i konstataowane, jest również swoista moc orzeczeń owych wartościowań, ich jakaś oczywistość i definitywność dla nas, poświadczana autorytetem naszego sumienia.

Umożliwiany przez te naoczności wgląd w istotę wartościowania etycznie zdaje się ukazywać nam egzystencjalnie konstytutywny prymat tego, co dobre w naszym byciu i stawianiu się ludźmi, a także w nim jawiącą się ostateczną doniosłość tego, co piękne, i tego, co prawdziwe, w ich egzystencjalnym odniesieniu do naszego człowieczeństwa.

Wartościowanie egzystencjalnie

Wszystkie dotychczas przywołane postacie wartościowań podejmowanych w sferze wartości duchowych, mianowicie w odniesieniu do piękna, prawdy i dobra, poprzez dane w nich oglądy i wglądy oraz głębię ich przeżywania umożliwiają nam dotarcie aż do najgłębszych pokładów zarówno tego, co i według czego jest wartościowane, jak i do nas samych, unaoczniając nam istotowo ważne przejawy naszego egzystowania oraz ich aksjologiczne ufundowania, o czym była już mowa. Stąd też możemy zasadnie mówić o ich eg-

zystencjalnym wymiarze i ważności, jakie one pod tym względem dla nas mają czy też mieć mogą. Niemniej są to wartościowania, które w tym, co nas dotyczy, pomimo ich egzystencjalnych wymiarów nie uchwytyją naszej egzystencji jako takiej, to znaczy w doświadczanej przez nas bezpośrednio konkretności naszego całego, dziejowo osobowego egzystowania w świecie, naszej ludzkiej kondycji i sensu, a także tego, co zasadnicze w odniesieniu do tego, kim jesteśmy, kim chcemy się stać i kim się faktycznie stajemy.

Tego rodzaju wartościowanie, w którym przedmiotem poszukiwań czynimy nasze własne egzystowanie w powyższym znaczeniu, czy to z perspektywy samego życia, czy też naszego „nagiego” stanięcia wobec niego, określam mianem wartościowania egzystencjalnie.

Do jego form wyrazu należy między innymi przytoczone w Księdze Powtórzonego Prawa prospektywnie rozumiane doświadczenie wyboru sposobu życia, wraz z jego wszystkimi konsekwencjami, przed którym Mojżesz stawia Izraelitów po wyprowadzeniu ich z Egiptu, ogłaszając im: „Patrz! Kładę dziś przed tobą życie i szczęście, śmierć i nieszczęście. [...] Wybierajcie więc życie, abyście żyli wy i wasze potomstwo, miłując Pana, Boga swego, słuchając Jego głosu, lgnąc do Niego; bo tu jest twoje życie i długie trwanie twego pobytu na ziemi, którą Pan poprzysiągł dać przodkom twoim: Abrahamowi, Izaakowi i Jakubowi” (Pwt 30, 15. 19b–20).

W nurcie tych doświadczeń sytuuje się również pełne dramaturgii zapytanie ewangelicznego człowieka skierowane do Jezusa, o którym wspomina Marek Ewangelista: „Gdy [Jezus] wybierał się w drogę, przybiegł pewien człowiek i upadłszy przed Nim na kolana, pytał Go: «Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?»” (Mk 10, 17).

Z tego rodzaju doświadczeniem mierzy się także Shakespeare’owski *Hamlet*, zastanawiając się nad tym, który z dwóch sposobów zmagania się z losem, spośród których chce dokonać dla siebie wyboru, jest bardziej szlachetny:

Być albo nie być, oto jest pytanie.
Czy jest szlachetniej, aby duch nasz znosił
Pęta i strzały gwałtownego losu,
Czy za broń chwycić przeciw morzu cierpień
I zmóc je w twardej walce?²⁰

20 W. Szekspir, *Hamlet. Królewicz duński*, tłum. R. Brandstaetter, Warszawa 1953, akt trzeci, scena pierwsza, s. 91.

Z nim, w jego różnorodnych przejawach, mierzymy się i my, sam na sam z sobą i własnym życiem, w tej głębi nas samych, do której dostęp mamy tylko my i Bóg. Czynimy tak między innymi: stając wobec fundamentalnych wyborów dotyczących własnego życia – zapytując się siebie, jakiego życia naprawdę chcemy, czego od niego oczekujemy lub być może czego oczekuje od nas Bóg; poszukując tego, co naszemu życiu nadaje ów sens i smak, który sprawia, że warto je żyć; konfrontując się z niszczącym nas cierpieniem i zbliżającą się nieubłaganiem śmiercią; zmagając się życiowo o to, co dla nas żywotnie ważne; zawierając się bezgranicznie i bezwarunkowo Drugiej Osobie.

* * *

Wszystkie te i tym podobne doświadczenia bycia w sytuacji egzystencjalnego zapytania sprawiają, że stajemy wartościująco: (a) czy to wobec siebie samych z drażącymi nas aż „do szpiku kości” pytaniami o prawdę nas samych, domagając się od siebie wyjścia z naszych egzystencjalnych kryjówek, swoiście nowego spojrzenia sobie w twarz, wglądu w siebie, namysłu, przekroczenia tego, co w nas swojskie lub co już jakoś oswoiliśmy; (b) czy to wobec naszej egzystencji unaoczniającej się nam tu i teraz w swojej bezpośrednio nam manifestowanej faktyczności i jej jakości; (c) czy też być może wobec samego Życia, dającego się nam, a zarazem wymykającego się naszemu zawładnięciu nim, będącego Źródłem naszego egzystującego bycia w świecie i Podstawą jego sensu – Źródłem i Podstawą, które nas egzystencjalnie zapytują albo też które my tak zapytujemy.

Jedne z tych doświadczeń zdają się, przynajmniej po części, współbrzmieć z Jaspersowskimi sytuacjami granicznymi²¹ w postaci egzystencjalnego przeżywania własnej historycznej określoności i ograniczoności, cierpienia, śmierci, walki czy winy, w nieuniknioności, czy tego chcemy, czy nie, ich dotykającej nas dramatycznie bezpośrednio.

Inne z nich natomiast zdają się sytuować w horyzoncie naszej wolności i troski, jako owoc naszych suwerennych decyzji, jak w przypadku zapytującego Jezusa ewangelicznego człowieka: «Nauczycielu dobry, co mam czynić, aby osiągnąć życie wieczne?».

Tego rodzaju doświadczenia, które stawiają nas egzystencjalnie w prawdzie wobec siebie samych, a tu jedynie egzemplifikacyjnie zostały przywoła-

21 Zob. K. Jaspers, *Philosophie*, t. 2: *Existenzerhellung*, Berlin–Göttingen–Heidelberg 1956, Grenzsituationen, s. 201–254.

ne w niektórych ze swoich postaci, prowokują nas właśnie do tych wartościowań, które nazywam wartościowaniami egzystencjalnie.

A może nie prowokują, tylko unaoczniają nam egzystencjalnie kierowany do nas apel z głębin tego, co w nas duchowe i co absolutne, apel wyrażający ich żywotne zatroskanie o nas?

Zamiast zakończenia

Już tylko uważniejsza obserwacja nas samych pokazuje nam, że – przykładowo – kontemplując ukazujące się nam piękno tak w naturze, jak i w dziele sztuki, albo spotykając się z gestem ludzkiej solidarności lub też odkrywając jakąś ważką prawdę, jak i w wielu innych sytuacjach, gdzie mamy do czynienia z uobecniającymi się nam jakoś wartościami pozytywnymi natury estetycznej, etycznej czy poznawczej, które Scheler nazywa wartościami duchowymi, przeżywamy zwykle swoisty stan uwznioślenia, uszlachetnienia, wewnętrznego poruszenia i pewnej jego głębi.

Podobnie doświadczenia negatywności tych wartości niejednokrotnie unaoczniają nam, jak odmiennie, i to nie tyle psychologicznie, ile raczej egzystencjalnie, przeżywamy ich zaistnienie przy naszym współdziałaniu albo naszą ich recepcję.

Wszystko to zdaje się wskazywać na pewną właściwą nam jako ludziom, aksjologicznie rozumianą otwartość, jeśli wręcz nie strukturę, która by nas konstytutywnie charakteryzowała i ukierunkowywała, nie determinując nas jednak, chociaż dając o sobie znać między innymi właśnie poprzez przeżycia i stany, o których była powyżej mowa. Przy czym, jak nam to także unaoczniają analizowane doświadczenia, celem owego „ukierunkowania” zdają się być nie tyle owe duchowe wartości, ile raczej my sami. Nie tyle prawda, dobro, piękno i szczęście, by wymienić ważniejsze z nich, ile raczej nasze bycie egzystencjalnie dobrymi, prawdziwymi, pięknymi i szczęśliwymi ludźmi.

W tym też znaczeniu zdaje się, że można zasadnie twierdzić, iż wartości nie wyprowadzają nas „poza”, mianowicie ku jakiemuś „ich światu”, lecz przeciwnie, „wprowadzają” nas w głąb nas samych, w nasze zarówno wewnętrzne, jak i międzyosobowe światy. Więcej, zdają się wręcz nas w nich zadomawiać na sposób każdej z nich lub też istotnie się do tego przyczyniać. Jak można by rozumieć takie „zadamawianie”? Być może jako dokonywaną przez nas w świetle ich istotności humanizację świata, aż po świat naszego

wzajemnego bycia z sobą oraz obok siebie, a także jako ucłowieczanie nas samych, czyli stawanie się pełniej ludźmi w unaocznianym nam jakoś, również przez wartości, naszym człowieczeństwie.

W świetle tych fenomenologicznych przemyśleń nasze potoczne doświadczenia wartościowań zdają się pełnić doniosłą funkcję fundamentalnie ważnych weryfikatorów i katalizatorów naszego bycia i stawania się coraz pełniej ludźmi zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i społecznym.

Abstrakt

Zarys fenomenologii potocznego doświadczenia wartościowania

Doświadczenie szeroko rozumianego wartościowania zdaje się należeć do tych doświadczeń, z którymi na co dzień przychodzi nam mieć do czynienia i którym zwykliśmy przypisywać szczególne znaczenie, gdy chodzi o nasze ludzkie bycie w świecie. Przedmiotem analiz tego studium czynię ich dwa rodzaje. Są to doświadczenia, które określam mianem wartościowań kalkulujących oraz wartościowań wartościujących. Do pierwszych z nich zaliczam wartościowania oceniające i wyceniające rzeczy, które charakteryzuje w Schelerowskim znaczeniu zmysłowa naoczność tego, co wartościowane, a ich rezultat wyrażamy zwykle w postaci jakichś dla nas istotnych przydatności tak wartościowanych rzeczy albo ich jakoś wyznaczanej ceny lub też przyznawanej im cenności. Natomiast przez wartościowania wartościujące rozumiem te, którym właściwa jest zarówno duchowa naoczność tego, co wartościowe, jak i duchowa natura unaocznianych, czy też unaoczniających się wartości. Mianowicie takich, które — jak twierdził Scheler — „Już w sposobie swego dania mają [...] w sobie szczególne oddzielenie i niezależność w stosunku do całej sfery ciała i środowiska”, i których „Akt i funkcje, w których je uchwytujemy, są funkcjami duchowego wycucia i aktami duchowego preferowania oraz kochania i nienawidzenia” (M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, „Znak” 19 (1967) nr 162, s. 1538). Zaś nasz sposób bycia wobec nich, w moim ich rozumieniu, jest zasadniczo recepcyjny, a nie kreacyjny, jak ma to miejsce w przypadku tego, co wartościowe w rzeczach wartościowanych kalkulująco. Wglądy w świat kalkulująco wartościowanych rzeczy oraz w nasze wielopostaciowo sprawcze w nim egzystowanie, unaocznia nam zarówno naturę tego, co wartościowe w rzeczach wartościowo uposażanych lub już uposażonych, mianowicie niesamodzielność i pochodność tak rozumianych wartości, jak i nieodzownie ważną, sprawczą rolę naszego intencjonalnie uposażającego działania, niezbędną do ich zaistnienia. Natomiast wgląd w świat wartościowań wartościujących proponowany w tym studium z jednej strony unaocznia właściwą nam jako ludziom ontyczną, aksjologicznie rozumianą otwartość na wartości duchowe, pozytywne i negatywne. Otwartość, która w duchowych aktach ich wolnego preferowania aksjologicznie się dookreśla i ukierunkowuje. A z drugiej wgląd ten skłania do sformułowania tezy, że celem owego „dookreślenia” i „ukierunkowywania” zdają się być nie tyle same te wartości, ile raczej my sami i przywoływane przez nie, na sposób im właściwy, nasze zarówno wewnętrzne, jak i międzysobowe światy.

Słowa kluczowe: fenomenologia, potoczne doświadczenie, wartości absolutne, wartości duchowe, wartościowanie kalkulujące, wartościowanie wartościujące

Abstract

Outline of the Phenomenology of Everyday Experience of Valuation

The experience of broadly understood valuation seems to be one of those experiences that we deal with daily and to which we tend to attribute special importance regarding our human existence in the world. I analyze two types of such experiences in this study: those I call *calculative valuations* and *evaluative valuations*. The first type includes valuations that assess and assign worth to things, characterized, in Scheler's sense, by the sensual intuition of what is valued, with results typically expressed in the form of some usefulness of the things valued, or their determined price, or the value accorded to them. However, by *evaluative values*, I mean those characterized by both the spiritual intuition of what is valuable and the spiritual nature of values that become visible. Specifically, these are values that — as Scheler claimed — “Already in the way they are given [...] have a special separation and independence in relation to the entire sphere of the body and the environment,” and whose “Acts and functions in which we perceive them are functions of spiritual intuition and acts of spiritual preference, loving, and hating” (M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, „Znak” 19 (1967) no. 162, p. 1538). Our way of being toward them, in my understanding, is essentially receptive, not creative, as it is with what is valuable in things valued calculatively. Insights into the world of calculatively valued things and our multi-faceted, causative existence within it show us both the nature of what is valuable in things endowed with value, as well as the crucial, causative role of our intentionally endowed actions in enabling these values to occur. The insight into the world of evaluative judgments proposed in this study, on the one hand, highlights our ontic, axiologically understood openness to spiritual values, both positive and negative, that is typical of us as people. This openness is axiologically defined and oriented in the spiritual acts of free preference. On the other hand, this insight suggests that the purpose of this “determination” and “direction” seems to be not so much the values themselves but rather ourselves and the internal and interpersonal worlds they evoke in their unique ways.

Keywords: phenomenology, everyday experience, absolute values, spiritual values, calculative valuations, evaluative valuations

Ryszard Moń

 <https://orcid.org/0000-0002-7113-4730>

 ryszard.mon@gmail.com

Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie

 <https://ror.org/04fh2kz81>



Miłość jako forma poszukiwania tego, co moralnie dobre



Powszechnie znane jest powiedzenie św. Augustyna: „Kochaj i rób, co chcesz”, ale można z nim zestawić słowa Simone de Beauvoir zapisane w książce *Dru-ga płeć*: „Słowo miłość nie ma tego samego sensu dla obu płci, i to jest przyczyną poważnych nieporozumień, które je dzielą”, które otrzymały radykalną interpretację w *Dump love mouvement (À bas l'amour! – Precz z miłością)*¹. Ta dwoistość interpretacji nie tylko wymaga pewnych wyjaśnień, ale ukazuje ona potrzebę spojrzenia na miłość zarówno od strony obiektu ją wywołującego, jak i miłującego podmiotu. Porównanie pewnych koncepcji w wymiarze historycznym pozwoli nam zrozumieć, czym jest miłość jako najpełniejsza forma poszukiwania moralnego dobra.

¹ J. Trebicot, *Two Formses of Androgenism*, [w:] *Feminism and Philosophy*, ed. M. Vetterling-Braggin, F.A. Elliston, J. English, Littlefield, Adams, Totowa 1977.

Platońska wizja miłości

Jak dobrze wiadomo, jeden z najpiękniejszych dialogów Platona, *Uczta*, poświęcony został w całości zjawisku miłości. Warto więc przypomnieć jego najważniejsze stwierdzenia. Opowiada on o tym, jak wielu współbiesiadników, których Sokrates i Arystofanes zgromadzili u Agatona, zaangażowało się w wygłoszenie pochwał miłości. Sokrates był ostatnim, który zabrał głos i stwierdził, że wygłoszone pochwały opiewały na wszystkie możliwe sposoby jedynie przejawy miłości. Mówcy zapomnieli jednak powiedzieć, jaka jest natura przedmiotu, który chwalili, czyli miłości, i jakie są jej dzieła. Dowodzi on, że miłość jest przede wszystkim pragnieniem tego, czego się nie posiada, a także jest poszukiwaniem piękności. Po tym stwierdzeniu Sokrates wyrzeka się mówienia we własnym imieniu i powołuje się na wypowiedzi Diotimy z Mantinei, która nauczyła go wielu rzeczy o miłości.

Mit o narodzinach miłości, przywoływany przez Diotimę, najlepiej wyraża naturę demona pośredniczącego między tym, co śmiertelne i nieśmiertelne, ukazuje też więź między ludźmi i bogami, łączącą wszystko w niej samej². Bieda Penia poślubiła Porosa, a miłość została poczęta na uczcie z okazji urodzin Afrodyty:

A że to syn Dostatku i Biedy, przeto mu taki los wypadł: Przede wszystkim jest to wieczny biedak; daleko mu do delikatnych rysów i do piękności, jak się niejednemu wydaje; niezgrabny jest i tak potyrcze wygląda, i boso chodzi, bezdomny po ziemi się wala, bez pościeli sypia pod progiem gdzieś albo przy drodze, dachu nigdy nie ma nad głową, bo taka już tego natura po matce, że z biedą chodzi w parze. Ale po ojcu goni za tym, co piękne i co dobre, odważny, zuch, tęgi myśliwy, zawsze jakieś wymyśla sposoby, do rozumu dąży, dać sobie radę potrafi, a filozofuje całe życie, straszny czarodziej, truciciel czy sofista; ani to bóg, ani człowiek. I jednego dnia to żyje i rozkwita, to umiera znowu i znowu z martwych powstaje, bo jest w nim natura ojcowska³.

Jak wynika z powyższych słów, między ignorancją i poznaniem w poszukiwaniu tego, czego się nie ma, miłość jawi się jako pragnienie zdobycia wiedzy. Jak jednak trafnie zauważa Claude Habib, miłość jako brak ontologiczny wpisana jest w rzeczy zmysłowe i sprawia, że chce się jej gorąco pragnąć tego,

² Zob. Platon, *Uczta*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1975, XXII C–D.

³ Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXIII 207 B.

co rozumiała, a więc miłość zwraca się ku realnościom dającym się poznać i ku dobru, poczynając od zmysłowego piękna⁴. Platon opisuje w *Fajdroście* obłąd miłosny, który bogowie dali ludziom, ponieważ chcieli najwyższego szczęścia. Tym samym pokazuje on, że miłość jest najbardziej realną metodą dojścia do inteligibilności i boskości, ponieważ wyraża najlepiej pęd najważniejszy duszy, ten, który zwraca ją ku Formom, pozwalając jej odnaleźć swoją prawdziwą naturę⁵.

Lektura dzieł Platona pokazuje, że przynajmniej jedna rzecz odróżnia dążenie miłosne od innych form ludzkiej działalności, jaką jest poszukiwanie dobra. Sokrates odrzuca twierdzenie, że miłość jest formą poszukiwania siebie samego lub połowy siebie samego, jak to pokazywał Arystofanes w swojej pochwalie miłości. Pamiętamy, że chcąc wytłumaczyć nieprzewidywalną moc uczucia miłości, opowiadał on, jak to pierwsze byty, które były stworzeniami kulistymi i kompletnymi, tak że każdy jednoczy ze sobą bądź dwóch mężczyzn, bądź dwie kobiety, bądź kobietę i mężczyznę, zostali podzieleni na połowy przez boga zirytowanego ich zadufaniem w sobie. Dlatego, jak twierdził, mężczyźni i kobiety, którzy nie są już jednie przecięciem tych bytów niegdyś kompletnych, są ciągle popychani przez miłość do poszukiwania „połowy ich samych”. Mit ten opowiedziany przez Arystofanesa zmierzał do pokazania, że miłość nie ma innego źródła, jak tylko pragnienie odnalezienia swej zgubionej części. Jak pamiętamy, Sokrates sprzeciwił się takiej koncepcji miłości, mówiąc, że nie jest tak, iż połowa samego siebie poszukuje drugiej połowy, by się z nią ponownie złączyć. Miłość bowiem odnosi się do wiecznego posiadania tego, co jest dobre.

A największy rozum – powiada – to ten, który powinien państwem i domem rządzić, a któremu na imię panowanie nad sobą i sprawiedliwość. Więc kto tego nasienia od młodości jest pełen, ten coś boskiego ma w duszy. A kiedy mu wiek po temu nadejdzie, on zaraz płodzić i tworzyć pragnie i też zaczyna chodzić tu i tam, i szukać piękna, które by zapładniał. Niczego brzydkiego nigdy zapładniać nie będzie⁶.

Miłość wyraża zatem istotne zadanie natury ludzkiej, jakim jest potrzeba spłodzenia i stworzenia w pięknie, potrzeba podatna na rozkwitnięcie, od

4 Zob. C. Habib, *Amour*, [w:] *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, ed. M. Canto-Sperber, t. 1, PUF, Paris 2004, s. 46.

5 Zob. Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, XLIX–L.

6 Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXVII.

kiedy człowiek znajduje się w kontakcie z pięknnością, lecz która wycofuje się w obecności brzydoty. Stan płodności, bycia w ciąży, jest poprzedzany w szczególności sposobem bycia płodnym. Tak więc, bardziej niż piękno, właściwym przedmiotem miłości jest płodzenie i rozmnażanie się w pięknie, ponieważ tylko prokreacja w pięknie pozwala dojść do wieczności w egzystencji i nieśmiertelności. Można zatem powiedzieć, że przedmiotem miłości jest wieczne posiadanie dobra⁷.

Wnioskiem, który wynika z takiego pojmowania sprawy, jest przekonanie, że aby się uwiecznić, śmiertelna natura nie ma innego wyjścia, jak tylko produkowanie istnienia i pozostawianie nowego bytu w miejsce starego⁸. To, że natura nie przestała się rozmnażać, widać nie tylko w fenomenie pokoleń, lecz także w identyczności osobowej. Wiedza o sobie jako o kimś jednym i stałym w czasie zakłada więc, że wiecznie się odnawiamy, pozostając tym samym. Każda jednostka zatroskana o swoją nieśmiertelność ustanawia naturalnie przypadek tego, co jest odroślą niej samej. Platon rozumie przez to nie tylko dzieci, lecz przede wszystkim stany umysłowe, przyjemności, bóle, obawy, a nawet umiejętności, które następują po sobie w obrębie tej samej jednostki i dzięki którym ta rozmnaża się bez końca. Stała troska o przyszłość siebie pozwala zrozumieć, jak pozostajemy tym samym bytem pomimo wiecznego odnawiania się naszych myśli, pragnień i uczuć. Jak trafnie zauważa Habib, u źródła wszelkiej miłości znajduje się miłość nieśmiertelności siebie⁹. I nie chodzi tylko o siebie jako konkretne Ja, ale bardziej o siebie jako kogoś ocenianego w sprawowaniu czynów najbardziej szlachetnych i najbardziej zasługujących, jakie mogą spełnić. Habib ilustruje tę tezę przykładem Alcesty¹⁰, która z miłości gotowa jest umrzeć za swego męża Admetosa. Podobnie jest z miłością, której doświadczył Achilles do Patroklesa, która sprawiała, że po-

7 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXV.

8 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXVI.

9 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 46.

10 Postać z opery Chistopha Willibalda Glucka *Alcesta*. W świątyni Apollina, gdzie wszyscy modlą się o zdrowie dla konającego władcy, rozlega się tajemniczy głos obwieszczający, że Admetos musi umrzeć, chyba że ktoś poświęci za niego własne życie. Alcesta podejmuje dramatyczną decyzję, by zginąć dla ocalenia męża. Alcesta udaje się do gaju śmierci, wspominając swą miłość do Admetosa. Gotowa, by oddać za niego życie, prosi jednak władców podziemnego królestwa o możliwość pożegnania się z mężem i dziećmi. Admetos nieoczekiwanie wraca do zdrowia, a jego przyjaciel Ewander wyjaśnia mu, na jakich warunkach się to stało. Boi się jednak zdradzić imię wybawcy króla. Alcesta sama wyjawia to mężowi w dramatycznej rozmowie. Alcesta czule żegna się z dziećmi i ze zrozpaczonym Admetosem, następnie umiera. Jej mąż z goryczy zamierza odebrać sobie życie, lecz nagle pojawia się bóg Apollon i oświadcza, że miłość Alcesty do męża, jak i Admetosa do swej małżonki tak wzruszyła bogów, że pozwolili żyć obojgu – por. J. Kański, *Przewodnik operowy*, wyd. 11, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Warszawa 2014, s. 222.

szedł on walczyć z Hektorem, by pomścić śmierć swego przyjaciela i zginął. Zrobił to wbrew przestrodze ze strony bogów, którzy mówili mu, że poniesie śmierć, jeśli pójdzie walczyć. Tego typu miłość jest miłością nieśmiertelności zasługi (*arete*). Ona to wzbudziła heroiczne czyny Alcesty i Achillesa. Miłość ich własnej doskonałości moralnej była podstawową realizmu ich miłości¹¹.

Tak więc troska, jaką posiadamy o naszą własną osobą i najdoskonalsze stany moralnie nas samych, podobnie jak zrozumienie tej troski, znajdują się – zdaniem Habiba – u źródeł miłości przenoszonej na drugiego, ponieważ racjonalna troska o siebie otwiera na ideę płodzenia osoby w osobie¹². Ci, których ciała są płodne, dążą do zrodzenia dzieci. Lecz ci, których dusza dysponuje większą płodnością myślenia, doskonałości lub cnoty, na przykład poeci, wynalazcy, wychowawcy lub legislatorzy, poszukują piękna, w którym mogliby się rozmnażać. Jeżeli spotykają duszę szlachetną lub dobrze urodzoną, wtedy ich pragnienie prowadzi ich do płodzenia, edukując ją poprzez w ich własną wiedzę. Miłość rozumiana jako poszukiwanie doskonałości i własnej cnoty jest porównywalna z miłością dla doskonałości drugiego. Platon tak to sobie wyobrażał:

Już za młodu człowiek chodzi za ładnymi ciałami, jeśli go tylko przewodnik dobrze prowadzi, kocha jedno z tych ciał i tam płodzi myśli piękne; niedługo jednak spostrzeżę, że piękność jakiegokolwiek ciała i piękność innych ciał, to niby siostry rodzone i jeżeli ma za istotę piękną, to musi dobrze oczy otworzyć, i wiedzieć, że we wszystkich ciałach jedna i ta sama piękność tkwi [...] A potem zaczyna więcej cenić piękność ukrytą w duszach niż tę, która w ciele mieszka [...] I kochać zaczyna i troszczyć się i znowu takie myśli płodzi i szuka, kto by młodego człowieka rozwijając potrafił¹³.

Z tekstu tego wynika, że racjonalna troska, jaką mamy o nas samych, związana jest zasadniczo z troską o naszą duszę. Usprawiedliwia ona racjonalną troskę, jaką okazujemy drugiemu. Istnieje przeto ciągłość między rodzeniem stanów bardziej doskonałych moralnie wewnątrz osoby a rodzeniem stanów moralnie doskonałych wzbudzonych u drugiego. Miłosne odniesienie względem drugiego jest zatem całkowicie skierowane ku postępującemu odkrywaniu rozumności i pokrewieństwa między duszą a Formami. Tak więc inicjacja w miłości opisana w *Uczcie* pokazuje, przez jakie stopnie za-

11 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 46.

12 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 47.

13 Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXVIII.

kochany przywiązuje się do pięknego ciała, a następnie do piękna jednego i identycznego we wszystkich ciałach,¹⁴ później do piękna duszy, wreszcie do tego, co jest piękne w czynach i poznaniu, aż do bycia wprowadzonym w kontemplację formy piękna. Tak więc, kiedy zostanie odnalezione istotne źródło płodności, można z kolei rodzić w masie pięknych rzeczy wspaniałe dyskursy, podobnie jak myśli zrodzone w nieodpartym dążeniu do wiedzy¹⁵.

Taka emanacja piękna wywołuje w nim zmianę, rozgrzewa się i emocja nadaje witalność jego zewnętrznemu wyglądowi¹⁶. Ogrom pragnienia jest przechowywany we wnętrzu duszy. Cierpienie i radość przynależne do wspomnienia pięknego przedmiotu mieszają się ze sobą. Percepcja piękna obecnego w duszy, która przypomina kontemplację rozumnego piękna, wyzwala to, co było ciemne w sobie, i wzbudza pragnienie płodności. Przeto więc ustanowiona pomiędzy miłością, poszukiwaniem nieśmiertelności, potrzebą zapłodnienia drugiego nie tylko w ciele, ale, i to przede wszystkim, w cnocie i w myśleniu, wspólne poszukiwanie zarówno w sobie, jak i w drugim najdoskonalszych stanów moralnych, i w końcu głębia uczucia doskonałości odniesiona do doskonałości przedmiotów czynią z koncepcji Platońskiej jedną z najbardziej znaczących prób związania miłości z moralnością.

Miłość jako radość towarzysząca popędowi (*conatus*)

Po przypomnieniu Platońskiej koncepcji miłości warto zajrzeć do wizji miłości, jaką odnajdujemy w pismach Barucha Spinozy, filozofa niderlandzkiego pochodzenia portugalsko-żydowskiego (1632–1677). W słynnej definicji pobudzeń ludzkiej duszy, która znajduje się w księdze III *Etyki*¹⁷, całkowicie poświęconej życiu uczuciowemu, Spinoza definiuje miłość jako radość towarzyszącą idei jednej z zewnętrznych przyczyn. Zdolność, jaką ma dusza do formowania w sobie przedstawień umysłowych, jest ożywiana przez popęd (*conatus*)¹⁸, w którym dusza potwierdza jednocześnie konieczność zachowania własnego bycia w obecne istniejącym ciele. W zależności od tego, czy

14 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXVIII.

15 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXVIII.

16 Zob. Platon, *Uczta*, dz. cyt., XXXIII.

17 B. Spinoza, *Etyka*, przeł. I. Mościcki, Warszawa 1991.

18 Łacińskie „wysiłek”, „staranie”, „zamiar”, „skłonność”, „tendencja”, „usiłowanie”.

rzeczy zwiększają moc działania ciała, a szczególnie jego zdolności myślenia, dusza ma upodobanie w ich przedstawianiu sobie; odnajduje się ona kierowaną preferencyjnie przez wyobraźnię. Lecz u podstaw tego poruszenia duszy, którym jest miłość, znajdują się popęd lub pulsowanie, które się wiążą z pierwotnym popędem.

Jak trafnie zauważa Claude Habib, w sercu Spinozjańskiej koncepcji miłości znajduje się więc idea, że miłość nie jest determinowana przez przyczynę zewnętrzną, lecz że jest ona zasadniczo radosną afirmacją *conatusa*, maksymalizacją jego mocy bycia, złączoną z wyobrażaną rzeczą, w której odnajduje ona radosne pragnienie jako coś chwilowo przywiązanego do danej rzeczy¹⁹. Spinoza przeciwstawia swoją wizję miłości jej tradycyjnym definicjom, które czynią z niej uczucie powodowane przez spotkanie szczególnego bytu, który jest zarówno przedmiotem, jak i przyczyną miłości. Wspomniany powyżej myśliciel uważa, że Spinoza nawiązuje do Kartezjańskiej definicji miłości, która ujmuje ją jako emocję duszy wywołaną poruszeniem duchów, które nakłaniają ją do złączenia woli z obiektami, które wydają się dla niej być odpowiednie²⁰. Spinoza chciałby odrzucić takie rozumienie miłości. Pragnienie złączenia się dwóch ludzkich woli jest, jego zdaniem, jedynie aspektem uczucia miłości, zresztą niedoskonale ujętym. Co więcej, uważa on, że miłość nie może być zdefiniowana jako intelektualne i subiektywne poruszenie, które zwraca się ku przedmiotowi danemu w tym oto momencie, a który miałby być przyczyną jej pojawienia się. A zatem, jeżeli sądzimy, że jakaś rzecz jest dobra, to jest tak, ponieważ staramy się o nią, chcemy jej, mamy na nią ochotę i pożądamy jej²¹. Jedynie osobista przyjemność z naszej własnej mocy bycia stanowi podstawę naszego miłosnego popędu. Pokazując, że żadna racjonalna definicja miłości nie jest możliwa, gdy wychodzimy od jego przedmiotu, Spinoza odrzucił, bardziej rygorystycznie niż ktokolwiek inny, przekonanie, że moc miłości zasadza się w jedności z przedmiotem, który ją powoduje²².

Taka koncepcja miłości nabiera swoistego znaczenia, jeżeli przeciwstawi się ją miłości drugiego, prawdziwej miłości, której przedmiotem jest Bóg, a którą Spinoza określa w ostatniej księdze *Etyki* jako miłość czystą, ponieważ jest pełną radością, potwierdzeniem całkowitej mocy bycia bez rozważania zewnętrznej przyczyny jej zaistnienia. Miłość Boga jest miłością, przez

19 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 47.

20 Zob. Kartezjusz, *Namiętności duszy*, Kęty 2013, 79, 80.

21 „Kto przypomina sobie rzecz, którą kiedyś rozkoszował się, pożąda posiadania jej przy tych samych okolicznościach, przy których rozkoszował się nią” (B. Spinoza, *Etyka*, cz. 3, twierdzenie 36, s. 100).

22 C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 47.

którą Bóg nieskończenie kocha siebie w nas²³. Tak rozumiana miłość jest zatem pędem duszy i potwierdzeniem *conatusa*, jest afektem, lecz zdepersonalizowanym i bezinteresownym, ponieważ tylko taka miłość zbiega się z aktem umysłowym, przez który czujemy i doświadczamy, że jesteśmy wieczni.

Nietrudno zauważyć, że wspólną dla Platona i Spinozy jest idea, iż przyczyną miłości nie jest piękny obiekt. Jak zauważa Habib, następuje u nich „dewaloryzacja wszelkich piękności branych za przyczyny miłości, podczas gdy są one jedynie skutkami dewaloryzacji, która sprowadza się ostatecznie do walki o duchowość i jest szczególnym potwierdzeniem siebie”²⁴. U Platona przedmiot miłości jest okazją powodującą to, że podmiot napełnia się pragnieniem i emocjami, i jest pędem duszy ku rozumności. U Spinozy jest impulsem powodującym powstanie chęci, by służyć mocy radosnego potwierdzenia *conatusa*, mocą myślenia duszy mającą prowadzić ją do coraz większej doskonałości. Miłość jako *eros* jest zatem mocą afirmacji i uznania siebie. Taka koncepcja mocy zostaje skojarzona z poszukiwaniem doskonałości. Różni się ona zatem od innych typów analizy miłości, takich jak analiza miłości romantycznej, analiza zaczerpnięta z psychoanalizy lub analiza, wedle której miłość stała się przedmiotem rozważań w ramach fenomenologii i filozofii współczesnej. Jak zauważa Habib, te różne, jak mogłoby się wydawać, koncepcje miłości wyrażają się przez rozumienie miłości jako ściśle odniesionej do cierpienia (*pasji*) i śmierci, poprzez relację miłości do seksualności i poprzez definicję miłości pojętej jako istotne odniesienie do inności²⁵.

Specyfika miłości romantycznej

Aby lepiej zrozumieć podmiotowy wymiar miłości, trzeba odwołać się do jej romantycznego rozumienia, które nawiązuje zarówno do swoich bezpośrednich źródeł, to znaczy jej prezentacji dokonanej przez Jeana Jacques’a Rousseau (1712–1778), jak i do dworskiej tradycji średniowiecznej. Stąd też Denis de Rougemont mógł dopatrywać się w *pasji* romantycznej ostatniej gałęzi miłości „wzajemnie nieszczęśliwej”, którą uważa się za swoistą inwencję

23 „Miłość rozumowa umysłu ku bóstwu jest własną miłością bóstwa, z którą bóstwo samo siebie miłuje, nie o ile jest nieskończone, lecz o ile może być wyjaśnione przez treść umysłu ludzkiego, rozważanego pod postacią wieczności; tj. umiłowanie rozumowe bóstwa jest częścią nieskończonej miłości, z którą bóstwo samo siebie miłuje” (B. Spinoza, *Etyka*, cz. 5, twierdzenie 36).

24 C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 47.

25 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.

myśli Zachodu, bez odpowiednika w starożytności²⁶. Komentując poglądy Rousseau, Habib zauważa, że ten typ cierpienia powodowanego przez miłość odbija się w micie Tristana i Izoldy. Autor tego mitu wykorzystuje trzy wielkie jej charakterystyki: fatalność miłości, nielegalność, którą ona powoduje, anosmię [utrata węchu], do której prowadzi²⁷. Aby wyjaśnić to nowe wyobrażenie, Rougemont docieka powiązania skrajności wierzeń sekty katarów i wypowiedzi zwolenników takiej miłości, jaka się rozwinęła w poezji trubadurów, poczynając od XII wieku. Pokazuje on, że można się zastanawiać, czy dworskość jest jednolitą rzeczywistością i czy mit Tristana i Izoldy stanowi jej część reprezentatywną. Z pewnością można też mówić o rozdarciu między inspiracjami prowincjonalnymi a jej bretońskimi źródłami; między służbą wyidealizowanej damy w szkole miłości a „historiami o miłości i śmierci” – zasadniczo różne wersje Tristana i opowiadań miłosnych Marii Francuzki²⁸. A zatem sama tonacja dokonuje różnicowania między wesołością pragnienia pozostającego pragnieniem a patosem naturalnej rozpusty, z każdej strony otoczonej potępieniem²⁹.

Jak zauważa Habib, w micie Tristana wyostrza się postrzeganie miłości jako rodzaju Sapho (odmiany choroby reumatycznej), tj. miłości „słodkiego (rzewnego) kochania”. Wyniesiona na najwyższy stopień doskonałości, zmienia się w nieżyciowe zachowanie, w uwielbienie, którego wymowę starała się ukazać opera Wagnera. Jeżeli Rousseau jest inspiratorem romantyzmu, to nie dlatego, że był zainteresowany miłosnym zatracaniem się, lecz poprzez zaufanie, jakim obdarzał, w sposób przemyślany, indywidualną wolność³⁰. W *Emilu*³¹ Rousseau proponuje demokratyzację dworskiego ideału tak, żeby każdy mógł mieć nadzieję na umieszczenie wybranki swoich myśli i swego serca w centrum życia rodzinnego. Taka jest formuła ludzkiego szczęścia.

26 Zob. D. Rugemont, *L'amour et L'Occident*, Paris 1972.

27 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.

28 Maria jest pierwszą znaną z imienia pisarką francuską. Informację o swym imieniu przekazała w wierszu: *Marie ai nom, si sui de France (J'ai pour nom Marie et je suis de France)*, co znaczy: *Marią mnie zwą, jestem z Francji*. Wiedzę na jej temat historycy czerpią głównie z jej pism. Wiadomo, że pochodziła z Francji kontynentalnej, ale życie spędziła w Anglii. Przebywała zapewne na dworze Henryka II Plantageneta i jego żony Eleonory Akwitańskiej (jej *Opowieści* są dedykowane królowi, bez wątplenia Henrykowi II). Na dworze Henryka II i Eleonory, mecenasów sztuki, panowały język i kultura francuska, choć nie bez wpływów angielskich i celtyckich. Próbowano identyfikować, choć budzi to wątpliwości, poetkę z Marią hrabiną Szampanii. Wedle innej hipotezy, jak wskazywałyby jej wysoka kultura, Maria mogła być przeoryszą w jednym z angielskich klasztorów w Barking lub Shaftesbury.

29 M. Lot-Borodine, *De l'amour profane à l'amour sacré*, Paris 1961.

30 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.

31 J.J. Rousseau, *Emil, czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, Wrocław 1955.

Chodzi o szczególną rodzinność w tym, co on zakłada, nie destrukcję, ale propagowanie kawalerskich złudzeń³².

Jednak takie rozumienie miłości, będące połączeniem pesymizmu moralności klasycznej i libertyńskiej ironii, czyli miłosnej idealizacji, nie było popularne we Francji za czasów króla Ludwika XV. Taką miłość uważano za błąd. Panowało bowiem powszechne przekonanie, że społeczeństwo wie lepiej, czego należy się trzymać. Rousseau starał się zachwiać tym przeświadczeniem, ukazując romantyczną konfigurację miłości, dowartościowując wyobraźnię, namawiając do porzucenia racji życiowych właściwych danej warstwie społecznej, do czynienia z miłości wielkiej odskoczni życiowej, co, jak wiadomo, skończyło się jego wygnaniem w roku 1762. Dworskość miała pośredni wpływ na Rousseau, głównie poprzez francuskie powieści rycerskie oraz miłosną poezję włoską. Rousseau sławił miłość, jak nikt przed nim, oczywiście z wyjątkiem Platona. Doceniał on miłość i starał się uczynić ją użyteczną we wspólnocie poprzez dowartościowanie pragnienia i poprzez próbę neutralizacji wpływu przekonań społecznych. Starał się też pokazać znaczenie ogniska domowego jako swoistej niszy naturalnej szczęśliwości, chroniącej przed skutkami życia we wspólnocie, gdzie dochodziło do zderzenia miłości własnej i preferencji klasowych, przyjmujących formę nienawistnego porównywania³³.

Rousseau był przekonany, że od docenienia miłości zależy odnowienie obyczajów, na których osadzona jest możliwość ustalania polityki rodzinnej. Jedynie rodzina uformowana przez miłość może ofiarować ludziom podstawę emocjonalną niezbędną do powstania, a następnie utrzymania wolnych instytucji. To pokazuje, że w tym aspekcie jego książka *O umowie społecznej*³⁴ różni się od *Państwa* Platona, w którym przypisywał on państwu wielką rolę kosztem rodziny. Można by więc uważać rodzinę za pierwszy wzór społeczeństw politycznych: „władca wyobraża ojca, lud wyobraża dzieci, wszyscy, rodząc się równymi i wolnymi, odstępują swoją wolność tylko gwoli swemu pożytkowi. Cała różnica polega na tym, że w rodzinie miłość ojca do swych dzieci wynagradza go za starania dla nich podjęte, w państwie zaś przyjemność rozkazywania zastępuje miłość, której nie ma władca względem swoich ludów”³⁵.

32 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.

33 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.

34 J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, przeł. A. Perfetiakowicz, Starzewski, Poznań 1920.

35 J.J. Rousseau, *O umowie społecznej*, dz. cyt., s. 14.

Miłość jako elementarna cnota, która może wydawać się nam konformistyczną, nie była taką w czasach, kiedy Rousseau ją odkrywał. Wówczas to bowiem troska o dobro publiczne rzadko towarzyszy arystokratycznemu przywiązaniu do cnót rodzinnych. I odwrotnie, smak życia rodzinnego, troska o drobiazgi domowe i pozory wierności przechodzą do zbioru podstawowych wskazań udzielanych w kręgu burżuazyjnym, także co do realizacji interesów prywatnych. Rousseau stara się odwrócić ten przesąd, umieszczając u korzeni kształtowania zachowań republikańskich więzy uczuć rodzinnych. Miłość nie jawi się już w jego pismach jako zagrożenie dla porządku społecznego, lecz jako swoisty ferment dotychczasowego porządku prawnego. W kontekście istniejącej społeczności miłość prowadzi młodych ludzi do różnorodnych buntów i uczy ich lekceważenia szacunku dla starszych. I odwrotnie, w idealnej wspólnocie, gdzie nic nie jest przeciwne wyborowi małżeńskiemu, są to porywy miłości, które przywiązują jednostkę do jej społecznego przeznaczenia³⁶.

Taka teza potwierdza się podczas lektury *Emila*, zwłaszcza księgi V, która w całości dotyczy miłości w małżeństwie, co ukierunkowuje słynny traktat pedagogiczny ku problematyce łączenia się zakochanych w sobie. Małżeństwo z miłości staje się ukoronowaniem przedsięwzięcia, wyjątkową promocją w czasach, kiedy to zawieranie małżeństwa z miłości jawiło się jako przypadek. Zanim Rousseau stał się obrońcą małżeństwa z miłości, to takie małżeństwo istniało zazwyczaj jako konwencja literacka w formie czystej fantazji, jaką są miłosne opowiadania, bohaterskie powieści czy też komedie. Opisy takiej miłości, jak zauważa Habib, inspirowały najczęściej jedynie kazania lub kpiny³⁷.

Trudność doktryny miłosnej Rousseau dotyczy głównie sposobu jej przedstawiania. *Nowa Heloiza*³⁸ jest najbardziej wyrazistym wskaźnikiem tej trudności. Okazuje się bowiem, że w odróżnieniu od *Emila*, traktatu pedagogicznego, potępianego od chwili jego pierwszego wydania w 1762, powieść ta natychmiast podbiła serca publiczności. W tym przypadku „ilustracja literacka” poprzedza doktrynę społeczną, to znaczy, że dwie wykładnie miłości z wyboru różnią się w głównym punkcie, to jest w sprawie wolnego wyboru współmałżonka. W powieści tej Julia, która oddaje się z miłości swojemu gubernatorowi, jest prowadzona w powieści poprzez rodzinne naciski aż do zaakceptowania małżeństwa zaaranżowanego przez jej ojca. Stara się ona

36 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 48.

37 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 49.

38 J.J. Rousseau, *Nowa Heloiza*, przeł. E. Rządowska, Wrocław 1962.

nakłonić swego amanta Saint-Preuxa do respektowania tej decyzji, nie tylko w imię świętości małżeństwa, lecz (przede wszystkim) w imię ich dawnej miłości – i to jest właśnie centralny paradoks powieści. A zatem miłość zakładająca entuzjazm i wiarę w doskonałość umiłowanego obiektu jest nie do pogodzenia ze społecznymi przekonaniem na temat roli małżeństwa. Saint-Preux powinien odrzucić chęć posiadania tej, którą ciągle uwielbia. Powieść ta nadaje miłości wersję heroiczną i ofiarniczą. Tymczasem *Emil* nie zmusza do takiego przekraczania samego siebie:

Jest to rzeczą przyszłych małżonków – dobrać się wzajemnie. Obustronna sympatia powinna być pierwszym węzłem, zaś oczy i serce pierwszymi doradcami [...] Jest to pierwsze prawo natury, którego nic nie zdoła odmienić. Ci, którzy je skrupowali licznymi prawami, mieli na względzie formy zewnętrzne, nie zaś szczęście małżeńskie i moralność obywatel³⁹.

Rozdarcie Julii, podzielonej między obowiązkiem posłuszeństwa rodzicom a popędem miłosnym, nie jest właściwe, oczywiście w ramach proponowanej pedagogiki dla ludności warstw średnich. Lekcja miłości z *Emila* jest inna. Zofia jest tam przedstawiona na podobieństwo młodej, zwykłej dziewczyny (wrażliwej i wzruszającej) i jako idol, którym jest w oczach Emila. Szczęście wielkiej liczby zakochanych zasada się na możliwości takiego połączenia. Jeżeli pragnienia byłyby nie do przewyżczenia, miłość miałaby, jako trwały skutek, zaostrenie owego rozdarcia. Teoretycznie Rousseau chciał wprowadzić udomowić pragnienie, lecz w praktyce był on powściągliwy co do oceny szans na osiągnięcie tego udomowienia.

Namiętna miłość może trwać jedynie przez jeden sezon. W chwili miłosnego spotkania ryzyko jest maksymalne. Jeżeli miłość sprowadzi zakochanych z właściwej drogi, to błąd ich będzie nie do naprawienia. Lecz ryzyko nie zawsze może być usunięte: jakkolwiek nazwie się siłę mego umysłu, która zestawia i porównuje wrażenia: uwagą, zastanawianiem się, refleksją czy jeszcze inaczej – prawdą jest, że jest ona we mnie, nie w rzeczach i że ja ją wytwarzam, chociaż wytwarzam ją jedynie z okazji wrażeń, jakie wywierają na mnie przedmioty. Nie mogąc wprowadzić według swojej woli obierać lub nie obierać wrażeń, mogę do woli badać to, co czuję [...]. W ten sposób zasada moja, aby polegać bardziej na zmysłach [...], zostaje potwierdzona przez sam rozum⁴⁰.

39 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., t. 2, s. 285.

40 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 95.

Na poziomie wspólnoty politycznej zawirowania związane z miłością są jednak groźne. Zagrożenia, na które trzeba uważać, są realne. Miłość i negatywne pasje rodzą się wzajemnie, jest to stała lekcja z *Emila*: „Kto czuje, jak słodką rzeczą jest być kochanym, chciałby się być kochanym przez wszystkich; tam gdzie wszyscy chcą być przenoszani nad innych, musi być wielu niezadowolonych. Wraz z miłością i przyjaźnią rodzą się niesnaski, nieprzyjaźnie, nienawiść”, rodzą się niezgody, niechęć⁴¹. Habib, nawiązując do tej wypowiedzi Rousseau, zwraca uwagę na to, że związki z miłości są postępowaniem w stosunku do więzi pospolitych i fizycznych, lecz i one pozostają nadal niebezpieczne. Trzeba wielkiej umiejętności myślenia politycznego i edukacyjnego, żeby miłość przestała być takim niebezpieczeństwem dla wspólnoty, gdzie powstaje, jak i dla podmiotu, który jej doświadcza⁴². Rousseau jest niekiedy gotowy uznać taką miłość za na wskroś iluzoryczną i widzieć w niej płodną iluzję: „Prawdziwa miłość, cokolwiek się o niej mówi, czczona będzie przez ludzi; chociaż bowiem porywy jej prowadzą na manowce, choć nie usuwa z serc cech odpychających, nawet wytwarza niektóre z nich, jakże wymaga zawsze uczuć godnych szacunku, bez których człowiek nie potrafiłby jej odczuć⁴³. Co więcej, składa on oświadczenie i w drugą stronę, czyniąc z wyboru przedmiotu miłości głównie akt rozumu: „Wybór ten, który stawiamy jako przeciwieństwo rozsądku, z rozsądku jednak pochodzi. Nazywa się miłość ślepą, ponieważ ma lepsze oczy od nas i widzi pomiędzy rzeczami związki, których niezdolni jesteśmy dostrzec⁴⁴”.

Iluzoryczna lub ekstrawagancka miłość balansuje pomiędzy dwoma krańcami i to balansowanie związane jest z zamętem, który jest jej właściwy. Rousseau nie waha się jednak zachwalać tego zamętu, wspierać swoją powagą powagę doświadczenia miłosnego, związanego z podziałem na seksualność i wartości. Miłość jest heteroseksualna i jest sądem, od którego nie można się odwołać: „kobiety są naturalnymi sędziami zalet mężczyzn, jak mężczyźni zalet kobiecych; jedni i drudzy wiedzą o tym dobrze⁴⁵”.

Tak czy inaczej, miłość osądza egzystencję. Małżeństwo z miłości potwierdza taką jurysdykcję w życiu każdego. Dla zdrowego rozsądku przeciętnego człowieka miłość romantyczna oznacza formę szaleństwa. Jest to egzaltacja uwolniona od tradycyjnych oporów względem pasji. Zakochany sądzi, że jego miłość zawsze ma swoje racje i że reszta świata znajduje się na pozycji

41 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 11.

42 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 49.

43 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 10.

44 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 10.

45 J.J. Rousseau, *Emil*, dz. cyt., s. 281.

oskarżonej. Uczynienie z autentyczności miłosnej najwyższej wartości może jednak prowadzić do nieokiełznanego indywidualizmu. Nie tylko niesłuszne przesady, które przeciwstawiają się miłości, lecz także wszelkie formy przeszkód, które się pojawiają, mogą stać się okazją do rozpacz i do ucieczki w marzenia. Warto zwrócić uwagę, że co do tego przekonania, to dziedzictwo romantyczne jest tylko częściowo wierne nadziei Rousseau, który ciągle starał się wyartykułować plan indywidualnego rozwoju i namysłu nad wspólnotą. Niemniej Rousseau jest pierwszym nowoczesnym myślicielem, który zidentyfikował poszukiwanie szczęścia z doświadczeniem miłości i który wyciągnął wszystkie konsekwencje ze swojej koncepcji człowieka i celów, jakie może on sobie postawić. Habib zwraca uwagę na to, że powieści Rousseau najlepiej ilustrujące zwyczaje XIX wieku zainspirowały Allana Blooma do stwierdzenia, że należy uzależnić od jego wizji problematykę romantyzmu europejskiego, od Stendhala i Jeana Austena aż do Flauberta i Tołstoja⁴⁶.

Wątpliwości może budzić przypisywanie Rousseau, na płaszczyźnie historycznej, ewolucji obyczajów, która bez wątpienia odnosi się do jego pragnień, jakie sformułował w sposób bardziej koherentny niż ktokolwiek inny, lecz był on osadzony, niezależnie od swoich pism, w innych krajach niż Szwajcaria czy Anglia. W Anglii wpływ Rousseau wydaje się być mniej znaczący niż ten znany ze sceny, gdzie w granych powieściach stawia się kwestię obyczajów w centrum przedstawienia. Ten zapał twórczy, który, jak zauważa Habib, odnawia się w XVIII wieku w sentymentalnych komediach i powieściach Richardsona, doprowadził Edmunda Leitesa do zaproponowania innej genezy, czysto anglosaskiej, nowoczesnej rodzinności demokratycznej⁴⁷. Można utrzymywać, że kultura chrześcijańska sprzężona z nowymi aspiracjami demokratycznymi powinna prowadzić do syntezy tego rodzaju. Zakończenie *Emila* jest wyzwaniem moralnym na rzecz miłości, którego skutki trwają nadal. Wolność zawierania małżeństwa wedle upodobania prowadzi do ustanowienia większej oryginalności społeczności zachodnich w stosunku do Azji i świata islamicznego. Jednak można pytać, czy opis normatywny kobiecości, nieodłączny temat od czasów romantyzmu, potrafi oprzeć się coraz to większemu egalitaryzmowi obu płci.

46 Zob. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 50.

47 E. Leites, *La passion du boheur*, Paris 1988; C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 51.

Seksualność istotnym wymiarem miłości

Dociekania filozoficzne na temat miłości zarówno w starożytności, jak i w czasach nowożytnych pokazują, że zajmujący się nią filozofowie mało rozprawiali o seksualności, chyba że dla wskazania, jak należy ją opanowywać, a w perspektywie zainspirowanej stoicyzmem jako ślepą i namiętą siłę, która sprzeciwia się racjonalności. Tezy postawione przez Tomasza z Akwinu (że akt seksualny nie ma innego celu, jak tylko wytrysk nasienia i że jedyną jej celowością jest poczęcie dla gatunku dziecka, które może być kształcone w sposób najpełniejszy tylko w ramach małżeństwa)⁴⁸ są bardziej radykalne niż ich podobne sformułowania, jakie można odnaleźć w późniejszej tradycji.

Na uwagę więc zasługują poglądy Artura Schopenhauera (1788–1860). Jest on pierwszym filozofem po Rousseau, który pojmował popęd jako najgłębsze źródło miłości. Analityczną ambicją wyrażoną w książce *Metaphisik der Geschlechtsliebe*⁴⁹ jest prześledzenie różnych przejawów miłości poprzez tego, kto żyje, czuje i myśli, a następnie wyrażenie tych danych w formie najbardziej wyrafinowanej, by odnaleźć w tym materiale wspólne źródło miłości. Jego zdaniem zasada miłości tkwi w tym, że wola ludzka ma ślepą tendencję do uwieczniania życia, czego najmocniejszym wyrazem jest trwałość gatunku ludzkiego. Jedynie rodzaj ludzki uwieczniany poprzez miłość pozwala odnawiać się gatunkowi. Instynkt seksualny jest nawet sercem woli życia i w konsekwencji całego chcenia⁵⁰. To przyszłe pokolenie poszczególnych jednostek poprzez cierpienia i pasje miłości podejmuje wysiłek dojścia do zaistnienia. Fundamentalnym popędem jest zatem wola brana w sobie. Popęd ten objawia się w świadomości jako miłość u każdej jednostki, która dąży do zachowania życia i stara się wzbudzić jedność z takim, a nie innym obiektem. Miłość powinna być odnoszona do podstawowego instynktu, który wyjaśnia miłosne wybory.

W cierpieniach miłości i w nieprzewidywalnej potrzebie innego bytu Schopenhauer rozpoznaje „westchnienie geniusza gatunku”, przez co gatunek „manipuluje jednostką”. Maska, pod którą ten uporczywy popęd woli się ukrywa, jest dążeniem do szczęścia bez końca w formie satysfakcji płynącej z miłości. Oczekiwaniem, którego niespełnienie może prowadzić do

48 Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, II–II, 153, 3.

49 A. Schopenhauer, *Metaphisik der Geschlechtsliebe*; *Psychologia miłości*, przeł. M. Borkowski, Warszawa 1901.

50 C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 50.

samobójstwa lub innych rozwiązań, które, jeśli nawet wydają się szczęśliwe, jak to jest z małżeństwem z miłości, to uświęca ono jedynie zwycięstwo dążeń przyszłego pokolenia kosztem tego, jak wyobrażają sobie życie obecnie bytujący ludzie łączący się w małżeńskie pary. Można zatem znaleźć ścisłą więź pomiędzy koncepcją Schopenhauera a mitem przedstawionym przez Arystofanesa w *Uczcie*. Instynkt gatunku, którego wyrazem psychologicznym jest miłość, jest jedynym instynktem ludzkim, który domaga się dwóch jednostek, by móc się spełnić. Skoro całości androgenne są poprzecinane, to dla gatunku staje się także niezbędne to, by każda całość poświęciła się siebie samej⁵¹.

Także przesadną, jak może się wydawać (Schopenhauer nie bierze w ogóle pod uwagę tego, że istnieją takie formy miłości, które nie mogą mieć innego celu jak tylko instynkt prokreacji), jest koncepcja miłości będąca dążeniem do całościowego zrozumienia miłości. Zakres hipotez metafizycznych podanych przez Schopenhauera ukazuje jego intencję umieszczenia kwestii miłości na terenie, który uznawał on za względnie naukowy. Takie rozumienie miłości nie powstrzymuje Schopenhauera przed umieszczaniem pod nazwą czystej miłości także współczucia, dobroczynności w najwyższej formie, poprzez którą dokonuje się wyzwolenie człowieka.

Także w dziełach Zygmunta Freuda (1856–1939) natrafiamy na próbę zrozumienia zasady miłości w kontekście seksualności. Definiuje on psychoanalizę jako wiedzę o miłości. Chce przywrócić z powrotem ciała i seksualności konotację wyrażaną przez zasadę miłości. Relacje, postawy, fakty świadomości, „wszystkie poruszenia zazwyczaj czułe i przyjazne, dla jakich nasz język używa wieloznacznego słowa «miłość», są zaliczane do «poruszeń seksualnych»”⁵². Zaznacza on, że poruszenia seksualne są hamowane co do pierwotnego celu bądź sublimowane, kiedy wyrażają się w zapomnianym uczuciu miłosnym o podłożu seksualnym. Jednak seksualność, o której mówi Freud, powinna być odłączona od bardzo wąskiego odnoszenia jej do narządów płciowych, ponieważ one jedynie wtórnie służą prokreacji. Dlatego mówienie o psychoseksualności jest ważne, nie pozwala bowiem poniechać trudu, by również zobaczyć, a także docenić psychiczny wymiar życia seksualnego⁵³. Freud, odnosząc się do Platona, przypomina, że Eros pokazuje swoje

51 Por. C. Habib, *Amour*, dz. cyt., s. 50.

52 Zob. Z. Freud, *Psychologia nieświadomości*, Warszawa 2009, s. 131–144; H. Zvi Lothane, *Rola etyki miłości w praktyce psychiatrycznej. The role of ethics of love in psychiatric practice*, „Psychiatria” 12 (2015) nr 2, s. 67–76.

53 Zob. Z. Freud, *Moje poglądy na temat roli seksualności w etiologii nerwic*, przeł. R. Reszke, [w:] tenże, *Życie seksualne*, Warszawa 2009, s. 131–140; R. Michalski, *Paradoksy freudowskiej teorii*

pochodzenie, swoją aktywność i swoją relację do miłości pomiędzy płciami jako doskonałe odzyskanie siły miłości, jako libido psychoanalizy. Szczególny charakter miłości wedle Freuda związany jest z faktem, że osoby jawią się sobie jako niezależne od akceptacji przedmiotu poprzez zmianę głównej wartości bycia kochanym na kochanie samego siebie⁵⁴.

Siła miłości potwierdza przeto zdolność, jaką posiadają poruszenia seksualne do bycia oddziałującymi i pochodnymi. Miłość jest siłą rozwoju, zróżnicowania, to znaczy indywidualizacji w sensie, iż jednostka znajduje w sobie zasadę swego ustanowienia w trakcie ciągłej redefinicji swoich przedmiotów miłości, lecz także ludzki rozwój będący zawsze odpowiedzią na zawód miłosny, ponieważ energia miłości kształtuje strukturę psychiczną. Charakter lub *ego* jest niczym pozostałości inwestycyjne porzuconych przedmiotów i zawiera historię wyborów przedmiotów⁵⁵.

Jej moc, jak zauważa Jonathan Lear, zasadza się w fakcie, że miłość jest „dążeniem do odzyskania w rzeczywistości tego, co się zgubiło oddając się fantazjowaniu jako podstawowemu trybowi życia umysłowego”⁵⁶. Jeżeli sposób, w jaki Freud odczepia seksualność od genitalności i prokreacji, odróżnia go od Schopenhauera, to jednak ambicja przeanalizowania odniesienia miłości do seksualności przybliża go ściśle do niego, tak samo jak i wyraźna świadomość, którą jeden i drugi posiadają na temat dwuznaczności tego, co nazywamy miłością. U Schopenhauera miłość ma status siły, która niszczy i przekracza racjonalny namysł jednostki. U Freuda miłość też jest natury konfliktowej, przywiązanej bądź do nienawiści siebie, bądź do wezwania oczyszczonego i pobudzonego nawet najbardziej archaicznych form erosa, lecz sprowadza go stale do wymiaru podziemnego. W swojej analizie metapsychologicznej Freud opisał uwarunkowania miłosne, wedle których ludzie skuteczniają swoje wybory przedmiotu miłości. Każda osoba określa dla siebie strukturę erotyczną wymagań i oczekiwań, które są warunkami wstępnymi miłosnego zakochania się. Taka struktura jest stale powtarzana, wielokrotnie podejmowana w trakcie życia osoby. Jeżeli potrzeba miłości nie daje pełnej satysfakcji, to taka osoba będzie się zbliżała do każdej nowej oso-

wyparcia. Część II, „Studia z Historii Filozofii” 7 (2016) nr 2, s. 209–241, <https://doi.org/10.12775/szhf.2016.031>.

54 Zob. Z. Freud, *Człowiek, religia, kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1967, s. 104.

55 Z. Freud, *Das Ich und das Es*, Fischer Taschenbuch, Frankfurt am M., 2009.

56 J. Lear, *L'Amour et sa place dans la nature*, PUF, Paris, 1990.

by, którą napotka, antycypacjami libido⁵⁷. Miłość staje się okazją do ponownego pojawienia się czynności fantazjowania w kontekście życia umysłowego, lecz już na wyższym poziomie organizacji. Przeżywana miłość, która jest przedstawiana psychoanalitykowi, jest też okazją do ponownego przeżycia wzruszeń archaicznej miłości i powtórzenia pewnych reakcji, do wyrażenia istotnych cech każdego miłosnego stanu.

Rozważając poglądy wspomnianych powyżej myślicieli na temat miłości i seksualności, trzeba również przywołać gwałtowne krytyki, dla których miłość w jej definicji filozoficznej, romantycznej i psychoanalitycznej stała się przedmiotem ataku części feministek w przeciągu ostatnich dziesięcioleci. Pierwsze zarzuty feministek co do takiego rozumienia miłości pojawiły się w XVIII wieku. W obszarze żądań równości seksualnej (równości wykształcenia, prawa własności, przywilejów prawnych) wskazywały one na ujarzmianie kobiet, jakie się dokonuje w relacji miłosnej. Słynną stała się uwaga Simone de Beauvoir poczyniona w książce *Druga płeć*: „Słowo miłość nie ma tego samego sensu dla dwóch płci, i to jest przyczyną poważnych nieporozumień, które je dzielą”, doczekała się, jak to zostało wspomniane powyżej, radykalnej interpretacji w *Dump love mouvement (A bas l'amour! – Precz z miłością)*⁵⁸.

Zasadniczym przedmiotem ich krytyki jest przekonanie, że miłość romantyczna nie ma nic ze wzniosłości ani boskości, ale jest ona kulturowym wynalazkiem mężczyzn, stworzonym przez nich po to, by ujarzmić kobiety. Mężczyźni idealizują w niej kobiety, by je eksploatować, a kobiety idealizują w tej miłości mężczyzn i pozwalają się eksploatować. Romantyczny ideał miłości został zatem okupiony stworzeniem fałszywych wartości i ukazywaniem niektórych tylko cech kobiecych. Wychwalając poprzez nie to, że kobieta powinna być kobieca pomimo swojego sukcesu społecznego i że mężczyzna powinien być atrakcyjny poprzez swoje sukcesy zawodowe, stwarza się możliwość eksploatowania niewiast. Miłość jest ukazywana tam jako swoista zasada uległości i eksploatacji, co pokazuje historia filozofii, a także wiele z dzieł literackich, a nawet odkrycia psychoanalizy. U kobiet miłość koresponduje z potrzebą bycia częścią innego, kogoś, kogo one podziwiają. Jest ona także fenomenem ukazującym nierówność i relację władzy. Co więcej, miłość romantyczna jest wytworem kulturowym, zależnym w dużej mierze od definicji ról społecznych. Na poparcie takiej tezy Monique Canto-Sperber

57 Zob. Z. Freud, *Metapsychologiczne uzupełnienie teorii marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, [w:] tenże, *Psychologia nieświadomości*, Warszawa 2009, s. 131–144.

58 J. Trebicot, *Two Formers of Androgenism*, dz. cyt.

powiada, że kultura męska jest rozumiana jako pasożytnicza i żywi się bez wzajemności emocjonalną siłą kobiet, utrzymując je w formie faktycznej zależności. Na poparcie swej tezy przytacza ona zabawny slogan lat 70., zanany we Francji: „Kobieta bez mężczyzny jest jak ryba bez roweru”⁵⁹.

Dokładniejszy namysł pokazuje jednak, że feministyczne krytyki miłości romantycznej dotyczą tak naprawdę głównie stereotypów miłości. Prawdą jest, że miłość jest umacniana przez dystans i niedostępność, w jakiej utrzymywany jest obiekt, lecz może być także głęboką przyczyną równości z powodu wymieszania warunków społecznych i źródeł etnicznych, które może spowodować. Jak trafnie zauważa Canto-Sperber, miłość jest emocją najbardziej przejrzystą i najbardziej obciążoną iluzjami, lecz taka emocja jest głęboko zakorzeniona w życiu umysłowym i wyraża ona zasoby poznawcze i uczuciowe, których nie można się pozbyć, gdyż byłoby to tak absurdalne, jak nierealne. Posiadanie innej idei miłości nie oznacza jej zniszczenia. Wspomniana powyżej filozof uważa, że społeczna i kulturalna definicja miłości przemieni się z pewnością w tym samym czasie, kiedy będą ewoluowały zależności między mężczyznami a kobietami, lecz uważa ona, że lepiej jest pojmować taką przemienioną miłość jako część rozstrzygnięcia, że taka miłość jest po prostu problemem⁶⁰.

Miłość jako posiadanie innego lub jako negacja siebie samego

W jeszcze innym aspekcie ukazuje miłość Jean-Paul Sartre (1905–1980), który poświęca jej analizie trzecią część *L'être et le néant*, dociekając tego, czym są konkretne relacje z drugim. Stwierdza on, że są one językiem, masochizmem, obojętnością, pragnieniem, nienawiścią i sadyzmem. U podłoża rozważań na temat relacji miłości znajduje się jego koncepcja stosunku z drugim. Relacja z drugim jest zasadniczo przeżywana w wymiarze cielesnym, a miłość jest rozumiana jako środek, przez który wcielona świadomość wchodzi w kontakt z inną świadomością⁶¹. Obecność drugiego jest atakiem na świadomość.

59 M. Canto-Sperber, *Amour*, [w:] *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, ed. M. Canto-Sperber, s. 52.

60 Zob. M. Canto-Sperber, *Amour*, dz. cyt., s. 52.

61 Zob. J.-P. Sartre, *Esse d'ontologie phénoménologique*, Paris 1995, 401.

„Pojawienie się drugiego – powiada Sartre – sprawia, że nie może zabraknąć myślenia o fatalnym charakterze, jaki ma niekiedy spotkanie miłosne, uderza ono byt-dla-siebie w samo serce”⁶². Kontakt z innym jest jednocześnie szczęściem i zagrożeniem, ponieważ „podnosi mnie do bycia, bez tego, bym mógł zbliżyć się do tego bycia, ani nawet postrzec go. Drugi zatrzymuje sekret, kim jestem”⁶³. A to dlatego, że jest on w posiadaniu sekretu, iż ukochana osoba jest odróżnialna od wszelkich innych. Staje się ona jedyną, przedmiotem codziennego kultu, co najmniej o tyle, że tylko ona zatrzymuje sekret bycia kochaną. Tymczasem miłość jest tylko wtedy, kiedy jest ona oparta na wolności drugiego, co staje się zasadą bycia tego, który kocha. Kochający chce być kochanym przez kogoś, kto jest wolny, by go nie kochać, lecz w tym samym czasie na próżno szuka on możliwości zjednania sobie takiej wolności drugiego, by móc odzyskać swoje bycie-dla-siebie. Pragnienie posiadania, tak charakterystyczne dla miłości, nie tyle zmierza do posiadania drugiego, co raczej do uchwycenia się wolności, którą kochający chce uczynić swoją wolnością, sposobem istnienia. Jak zauważa Canto-Sperber, dobrze to ukazał Marcel Proust w książce *W poszukiwaniu straconego czasu*. Opowiadający usiłuje zatrzymać uwięzioną Albertynę do swojej dyspozycji, lecz świadomość młodej dziewczyny wyrywa mu się ciągle i tylko wtedy udaje mu się ją zatrzymać, kiedy ją kontempluje podczas snu w tym, co nazywa on „uspakajającym lekarstwem”, które może osiąść jego świadomość⁶⁴.

Realnym celem miłości jest projekt stworzenia samego siebie polegający na próbie urzeczywistnienia dwóch przeciwstawnych nastawień. Mogę negować cudze bycie, które jest mi dane z zewnątrz, i starać się przemienić je w obiekt, ale wtedy moja podmiotowość wyrywa się posiadaniu i zatwierdzeniu przez drugiego. Lecz mogę także przyswajać taką wolność, jaką jest drugi, a którego to postrzegam jako podstawę mego bycia-w-sobie. W jeden lub drugi sposób jestem jednak „doświadczeniem” drugiego, ponieważ jestem przed jego obliczem bądź jako zagrożenie jego własnej wolności, jako przyczyna jego obiektywizacji, bądź jako całkowite utożsamienie się z nim. Każda z tych tendencji wcielenia drugiego w swój świat jako obiektu dla mnie i jako obiektu, w którym chciałyby się zatopić jako podmiot, ukazuje śmierć drugiego jako bytu-dla-siebie.

62 J.-P. Sartre, *Esse d'ontologie...*, dz. cyt., s. 402.

63 J.-P. Sartre, *Esse d'ontologie...*, dz. cyt., s. 404.

64 Zob. M. Canto-Sperber, *Amour*, dz. cyt., s. 52.

A zatem relacje miłosne są systemem nieskończonych odwołań się, analogicznych do czystego schematu «odbijanie – odbite» świadomości, pod idealnym znakiem wartości zwanej miłością. Obie świadomości są oddzielone przez negację drugiego, jakiej szuka miłość dla zdominowania wszystkiego, ryzykując zdominowanie siebie w tym samym czasie, kiedy usiłuje ona zdominować drugiego. Wymagam, by drugi mnie kochał, lecz jeżeli mnie kocha, to on mnie zwodzi przez tę samą miłość. Poszukiwanie połączenia się osób żywi się poszukiwaniem dwoistości seksualnej. W tym poszukiwaniu inności schodzą się miłosna pasja z erotycznym uwodzeniem⁶⁵.

Problematyka ta została podjęta także przez Thomasa Nagela (1937–) w zupełnie nowatorskim eseju, jak na tradycję analityczną, poświęconym analizie pragnienia seksualnego i jego perwersji. Nagel odwołuje się, wyraźnie to zaznaczając, do analizy Sartre'owskiej⁶⁶. Odrzuca przekonanie, że pragnienie seksualne jest namiętnością, ponieważ gdyby tak było, to wówczas nie miałyby sensu mówienie o przewrotności. Uważa on, że pragnienie seksualne jest skierowane ku określonej osobie i rozpoczyna odnoszenie się do świata zewnętrznego, i trwa ono w rzeczywistości biologicznej, do której przyłącza się złożona struktura psychiczna. Pragniemy osoby z powodu kilku zachowań, które odnajdujemy w niej jako pociągające, lecz zachowania te nie są przedmiotem pragnienia. Widać to dokładnie, kiedy studiuje się paradygmatyczny przypadek wzajemnego pragnienia, a który to ujawnia złożony system wzajemnie nakładających się percepcji. Świadomość, że kochający powinien pragnąć osoby, którą kocha, jest tak samo konieczna, jak i świadomość, że ma on też pragnienie siebie. W słynnym fragmencie swego eseju Nagel opisuje wzajemną świadomość, jaką mają mężczyzna i kobieta, nazywa ich Romeo i Julia, gdy się spotykają po raz pierwszy. Zaczynają oni odczuwać pragnienie, którego doświadczają, on i ona. Istnieje wymiana spojrzeń, później pojawia się pewność, że te dwa byty w trakcie wymiany wzajemnych spojrzeń nabywają przekonania, że ich własne reakcje są zauważane i doświadczane przez drugiego⁶⁷. Odczute pragnienie karmi się postrzeżeniem pragnienia drugiego. Każde z nich ma świadomość, że i drugi ma świadomość własnego pragnienia oraz pragnienia, którego jest obiektem. Romeo jest świadomy skutku, który wytwarza w Julii, oraz świadomości, którą ma ona, że to, co ona czuje,

65 M. Canto-Sperber, *Amour*, dz. cyt., s. 52.

66 T. Nagel, *Sexual Perversion*, [w:] *Moral Questions*, Cambridge 1979, s. 39–52.

67 T. Nagel, *Sexual Perversions*, dz. cyt., s. 39–52; por. T. Nagel, *Sexual Perversion*, [w:] *The Philosophy of Sex*, ed. A. Soble, Lanham, Boulder, New York–Oxford 2002, s. 9–20.

zostało spowodowane przez niego. W złożoności wymiany wspomnień korespondują ze sobą wzajemne formowanie się pewności i mnożenie się poziomów takiego ujęcia świadomości⁶⁸. Ogólna struktura fenomenu wzajemnego rozpoznawania się została też ukazana w artykule Paula Grice'a⁶⁹. Odnosi się ona do intencji wytwarzania przeświadczenia lub skutku u drugiej osoby, powodującego rozpoznanie intencji, która miała wytworzyć odpowiedni efekt. Wzajemne pragnienie doświadczane przez Romea i Julię jawi się jako pragnienie, by drugi był poruszony poprzez rozpoznanie pragnienia, które zostało przeze mnie w nim wzbudzone.

Wydaje się, że Canto-Sperber trafnie zauważyła, że miłość nie jest emocją bardziej moralną niż inne, jeżeli nawet miłość i przyjaźń (w mniejszym stopniu) dają nam najgłębszy dostęp do drugiego. Jednak miłość ma wielką wewnętrzną wartość moralną jako emocja, ponieważ przejawia się w odniesieniu do takiego stanu świadomości, który ma wartość pozytywną. Pomaga w zrozumieniu realności i ukształtowania kryteriów oceny moralnej poprzez posiadane koncepcje ludzkiej egzystencji. Co więcej, w ramach relacji miłosnej odnajdujemy formę dynamicznej ciągłości, poprzez którą oceniamy i wartościujemy różne aspekty nas samych i drugiego i w której w różny sposób można zdefiniować pragnienia, które wiążą nas z nami samymi i nadają sens naszemu życiu. Wiąż miłości z moralnością polega także na tym, że zobowiązuje nas ona do stałego chcenia, za pośrednictwem drugiego, jakiejś rzeczy ważnej dla naszego życia i często wzbudza w nas pragnienie ulepszenia nas samych. Zapewne miłość jest częściowo pozbawiona bezstronności i powszechności, które służą dzisiaj do definiowania moralnego przeznaczenia człowieka, lecz przedstawia jeden z najlepszych sposobów dostępu, jakimi dysponujemy, do zrozumienia nas samych i drugiego. A zatem może jest i tak, że wspomniani na samym początku myśliciele mówią o tym samym?

68 M. Canto-Sperber, *Amour*, dz. cyt., s. 53.

69 P. Grice, *Meaning* (1948, 1957), [w:] *Studies in the Way of Words*, Cambridge–London 1989, s. 213–223.

Abstrakt

Miłość jako forma poszukiwania tego, co moralnie dobre

Przedmiotem rozważań zawartych w tym rozdziale jest pojęcie miłości ujmowanej zarówno od strony obiektu ją wywołującego, jak i miłującego podmiotu. Porównanie pewnych koncepcji w wymiarze historycznym pozwala lepiej zrozumieć, czym jest miłość jako najpełniejsza forma poszukiwania moralnego dobra. Porównanie różnych koncepcji w wymiarze historycznym ukazuje, czym jest miłość jako najpełniejsza forma poszukiwania moralnego dobra. Z jednej strony ujmowano miłość jako pragnienie wywołane przez konkretny przedmiot jawiący się jako godny zdobycia, z drugiej ukazywano miłość jako pewne pragnienie (*conatus*), które poszukuje takiego, a nie innego przedmiotu godnego umiłowania, czemu towarzyszy radość. Analizy historyczne ukazują także miłość w rozumieniu romantycznym i to w dwojakim znaczeniu: dworskim i literackim, czego przykładem mogą być dzieła Rousseau *Emil* i *Nowa Heloiza*. Istotnym wymiarem miłości jest seksualność, której przypisywano najróżniejsze zadania (Schopenhauer, Freud). Analiza różnych stanowisk pokazuje, że feministyczne krytyki miłości romantycznej dotyczą tak naprawdę głównie stereotypów miłości. Prawdą jest, że miłość jest umacniana przez dystans i niedostępność, w jakiej utrzymywany jest obiekt, lecz może być także głęboką przyczyną nierówności z powodu wymieszania warunków społecznych i źródeł etnicznych, które może ona spowodować. Ma to również odniesienie do problematyki traktowania drugiego niczym rzeczy lub zniewalania siebie (Sartre). Ważnej korekty poglądów Sartre'a dokonał Nagel. Twierdził on, że posiadanie świadomości, iż kochający powinien pragnąć osoby, którą kocha, jest tak samo konieczne, jak i świadomość, że ma on też pragnienie siebie. Z kolei Canto-Sperber zauważyła, że miłość nie jest emocją bardziej moralną niż inne. Jednak miłość ma wielką wewnętrzną wartość moralną jako emocja, ponieważ przejawia się w odniesieniu do takiego stanu świadomości, który ma wartość pozytywną. Pomaga w zrozumieniu rzeczywistości i ukształtowania kryteriów oceny moralnej poprzez posiadane koncepcje ludzkiej egzystencji.

Słowa kluczowe: *conatus*, miłość, poszukiwanie obiektu, pragnienie obiektu, seksualność, świadomość

Abstract

Love as a Form of Seeking the Morally Good

The subject of this chapter's considerations is the concept of love, understood both from the perspective of the object causing it and the loving subject. Comparing certain concepts within a historical dimension allows us to better understand love as the most complete form of searching for moral good. On the one hand, love was perceived as a desire caused by a specific object that appears worth obtaining; on the other hand, love was presented as a certain desire (*conatus*) that seeks one object over another, worthy of love, accompanied by joy. Historical analyses also show love in the romantic sense, in two forms: courtly and literary, as exemplified by the works of Rousseau, *Emile* and *New Heloise*. An important dimension of love is sexuality, which has been assigned various roles (Schopenhauer, Freud). The analysis of various positions shows that feminist critiques of romantic love mainly concern stereotypes of love. While love is sometimes strengthened by the distance and inaccessibility in which the object is kept, it can also be a profound cause of inequality due to the mixture of social conditions and ethnic factors it may involve. This also relates to the issue of treating others as objects or of self-enslavement (Sartre). Nagel made an important correction to Sartre's views, arguing that it is as necessary for the lover to desire the person he loves as it is to be aware that he also desires himself. In turn, Canto-Sperber noted that love is not a morally superior emotion compared to others. However, love has great intrinsic moral value as an emotion because it manifests in relation to a state of consciousness that holds positive value. It helps in understanding reality and shaping the criteria of moral assessment through concepts of human existence.

Keywords: conatus, love, search for an object, desire for an object, sexuality, consciousness

Irena Trzcieniecka-Schneider

 <https://orcid.org/0000-0003-4522-1627>



O tworzeniu pojęcia dobra wspólnego. Las jako dobro wspólne



Według wielu filozofów dobro wspólne ma pierwszeństwo przed każdym innym dobrem. „Albowiem dobro powszechne stoi ponad każdym dobrem poszczególnym”, pisał św. Tomasz w *Sumie Teologicznej*¹, a późniejszy o cztery wieki Richard Cumberland wtórował mu: „zatem wspólne dobro ma stać się najwyższym prawem”². Dla funkcjonowania w społeczeństwie kluczowa zatem jest poprawna identyfikacja danego dobra jako dobra wspólnego. Rozpoznanie wśród wielu dóbr, z którymi mamy na co dzień do czynienia, dobra wspólnego zależy od poprawnego rozumienia tego pojęcia, czyli poprawnego jego utworzenia. Szczególnie ważne jest to w przypadku dobra wspólnego, którym jest Rzeczpospolita Polska, co podkreśla art. 1 Konstytucji, ale jak

¹ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, II-II, 58, 9, ad 3.

² R. Cumberland, *A Treatise of the Laws of Nature* [1727], New York 1978, [cyt. za:] N. White, *Filozofia szczęścia od Platona do Skinnera*, Kraków 2008.

uważają konstytucjonaliści, niewiele jest opracowań dotyczących tego rozdziału³. Tworzenie pojęć o tak skomplikowanej strukturze jak pojęcie dobra wspólnego jest długotrwałym procesem, zależnym od wielu czynników zarówno psychologicznych, jak i społecznych oraz filozoficznych. Zaburzenie tego procesu może w skrajnym przypadku doprowadzić do całkowitego niezrozumienia tego pojęcia, a w konsekwencji do przedkładania własnego, indywidualnego dobra nad dobro wspólne.

Abstrakcyjne pojęcia ogólne, a do takich z reguły należą pojęcia etyczne, mogą być tworzone różnymi drogami. Najprostsza jest abstrakcja bezpośrednia (empiryczna) – zgromadzenie w umyśle, najczęściej nieintencjonalne, a nawet nieświadome, zbioru przedmiotów o wspólnej cesze (formie) i oderwanie owej cechy od przedmiotu. Zwykle w gromadzeniu tego zbioru pomaga sygnał językowy zwracający uwagę na podobieństwo elementów gromadzonego zbioru. Na przykład w utworzeniu pojęcia zieleni (koloru zielonego) pośredniczy słowo „zielony” użyte w odniesieniu do różnych przedmiotów, które zwraca uwagę na ich wspólną cechę. W ten sposób tworzymy pojęcia odpowiadające kolorom lub kształtom, ale nie wartościom etycznym.

Jean Piaget, słynny psycholog, badający między innymi tworzenie abstrakcyjnych pojęć matematycznych, w jednej ze swoich prac tak opisywał mechanizm abstrakcji: „Poczynając od operacji na operacjach zmienia się stopniowo i coraz głębiej rola przedmiotów. Uwzględniając fakt, że mogą się one nie zmieniać w sensie fizycznym, ale być po prostu przedstawiane w innych formach, trzeba w tym przypadku rozróżniać następujące etapy: na pewnym poziomie n przedmioty stanowią treść pierwszej formy, którą podmiot do nich stosuje, ale na następnym poziomie ($n+1$) ta właśnie forma staje się treścią formy wyższego typu, podczas gdy przedmioty stanowią już tylko treść tej treści”⁴. Piaget wyznaczył poziom przechodzenia ze stadium operacji konkretnych do stadium operacji formalnych, po osiągnięciu którego możliwe jest rozumowanie abstrakcyjne. Człowiek, który nie osiągnął tego stadium, nie jest w stanie w pełni rozumieć nie tylko pojęć abstrakcyjnych, ale także symboli i zapisu formalnego. Dalej Piaget pisał: „Na poziomie ($n+2$) ta forma ($n+1$) zostaje włączona do nowej formy, jako jej treść, stanowiąc już jednocześnie formę formy, podczas gdy przedmioty tracą coraz bardziej swą funkcję znaczeniową itd. Widać zatem, dlaczego prędzej lub później staje się łatwe dla podmiotu zastąpienie konkretnego przedmiotu przez przedmioty sym-

3 Zob. J. Trzeciński, *Rzeczpospolita Polska dobrem wspólnym wszystkich obywateli*, [w:] *Sądownictwo administracyjne gwarantem wolności i praw obywatelskich 1980–2005*, Warszawa 2005, s. 452–460.

4 J. Piaget, *Równoważenie struktur poznawczych*, Warszawa 1981.

boliczne i wejście na drogę, która ostatecznie będzie prowadzić do myślenia formalnego”⁵. Powracając do wcześniejszego przykładu: piagetowska forma ($n+1$) to właśnie abstrakcyjny kolor zielony. Znając pojęcia zieleni, czerwieni, błękitu i innych barw, na ich podstawie możemy dokonać kolejnej abstrakcji i utworzyć w podobny sposób pojęcie barwy jako takiej, czyli formy ($n+2$). Jej treść stanowią poszczególne barwy, ale już nie przedmioty, które posłużyły do utworzenia form poziomu ($n+1$), czyli poszczególnych barw.

W sposób opisany przez Piageta powstają abstrakcyjne pojęcia intelektualne, ale droga powstawania pojęć etycznych jest znacznie bardziej skomplikowana. Już sam proces abstrakcji jest bardziej złożony, ponieważ treścią formy najniższego poziomu – ($n+1$) – nie są przedmioty, ale zachowania (relacje). Z reguły, oprócz językowej, konieczna jest w tym procesie także komponenta społeczno-psychologiczna – pewien, początkowo wyłącznie zewnętrzny, aspekt ocenny. Dziecko uczy się dychotomii „grzeczne – niegrzeczne” nie poprzez abstrakcję empiryczną, ale porównując zachowania własne i cudze na drodze znacznie bardziej skomplikowanej, którą Piaget nazwał „abstrakcją refleksyjną”. Wyzwalaczem tego procesu intelektualnego jest nie tylko wyrażenie językowe, jak w przypadku abstrakcji empirycznej, ale też nagroda w postaci akceptacji społecznej. „Grzeczne dziecko” jest akceptowane w przeciwieństwie do „niegrzecznego”. Bruno Bettelheim wskazuje na jeszcze jeden czynnik pośredniczący w tworzeniu pojęcia dobra. W swojej znakomitej książce⁶ wyjaśnia, dlaczego w baśniach dobry bohater musi zwyciężyć, jeśli baśń ma przekazywać pożądane społecznie wzorce moralne: dziecko utożsamia się z dobrym bohaterem i pragnie go naśladować, nie dlatego że jest on dobry, ale dlatego, że zwycięża.

Opisany został tu jedynie początek procesu tworzenia pojęcia dobra, ale widać, że proces ten jest nie tylko silnie uwarunkowany społecznie, co nie powinno dziwić, ale także skomplikowany intelektualnie. Piaget uważał, że niektórzy ludzie nie są zdolni do osiągnięcia wyższych poziomów rozumowań abstrakcyjnych, pozostając przez całe życie na poziomie operacji konkretnych. Znaczyłyby to, że pewni ludzie nie są w stanie utworzyć w umyśle pojęcia dobra wspólnego w całym jego bogactwie znaczeniowym, choć zgodzą się, że Zamek Królewski na Wawelu stanowi dobro wspólne, ponieważ tego ich nauczono. Jak widać, istnieje różnica między wiedzą, że jakiś obiekt stanowi dobro wspólne, a umiejętnością, bez podanej *explicite* wcześniejszej

5 Tamże.

6 B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, przełożyła, wprowadzeniem, objaśnieniami i posłowiem opatrzyła D. Danek, Warszawa 1996.

informacji, zauważenia dobra wspólnego w bliskim lub dalszym otoczeniu i świadomością, dlaczego jest to dobro wspólne. Jednak zaniedbania edukacyjne z dzieciństwa, wymuszające opisane wyżej deficyty intelektualne i moralne nie są jedyną przeszkodą w tworzeniu pojęcia dobra wspólnego. Na przeszkodzie stoją też założenia filozoficzne, często przejmowane od otoczenia, zwłaszcza medialnego, w sposób całkowicie nieświadomy.

Historia filozofii dostarcza wielu przykładów tworzenia i dekonstrukcji pojęcia dobra wspólnego, jak też wielu sposobów jego rozumienia. Wymienienie ich wszystkich wraz z ich autorami przekroczyłoby znacznie zamierzone ramy tej pracy, ograniczę się więc do uwag najbardziej ogólnych. Stanowisko realistyczne głosi, że dobro wspólne istnieje intersubiektywnie i jest poznawalne. Tak pojmowane dobro wspólne stanowi uobecnienie obiektywnych i niepodważalnych wartości. Należy sądzić, że w takim rozumieniu występuje to pojęcie w konstytucjach wielu krajów, także Polski⁷. Oprócz realistycznego istnieje jednak cały szereg stanowisk nominalistycznych. Nominalizm materialistyczny uważa, że dobro wspólne to jedynie suma dóbr indywidualnych. Z takim podejściem wiąże się wiele konsekwencji, jak ta, że dobro wspólne jest podzielne i można zabrać sobie swoją część, jak i inna, że zarządzając dobrem wspólnym powinni ci, którzy mają w nim największy udział, oni też powinni czerpać największe zyski. Wedle nominalizmu konceptualistycznego dobro wspólne jest jedynie nazwą, za którą kryje się bądź skrót myślowy, bądź pojęcie, któremu jednak nie odpowiada żaden materialny ani niematerialny fragment rzeczywistości. Jeszcze dalej idzie utylitaryzm, według którego dobro wspólne jako ograniczenie osobistych dóbr niektórych w imię korzyści własnych innych jest jedynie nazwą pustą, ponieważ *de facto* nie jest ani dobre, ani wspólne. Wszystkie trzy formy w rzeczywistości są pewnymi postaciami współużytkowania, a nie dobra wspólnego. Tam, gdzie naturalnym stanem społeczeństwa nie jest przyjaźń i harmonia między obywatelami, ale walka, konflikt, napięcie klasowe itp., dobro wspólne nie może istnieć. Relacje społeczne stanowią wtedy grę o sumie zerowej – jeśli jeden wygrywa, to drugi musi stracić. Dobro wspólne powstaje poprzez ograniczenie praw indywidualnych, ale zawsze ktoś odnosi indywidualną korzyść z owych ograniczeń. Tak więc w opinii Rousseau, Hobbesa, Hegla, Marksa i ich następców dobro wspólne to jedynie inna nazwa dobra indywidualnego, o które można walczyć i które można zdobywać. Należy tu zauważyć,

7 Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej: „Art. 1. Rzeczpospolita Polska jest dobrem wspólnym wszystkich obywateli”. Niemal identyczne sformułowanie znajduje się na przykład w konstytucji czeskiej.

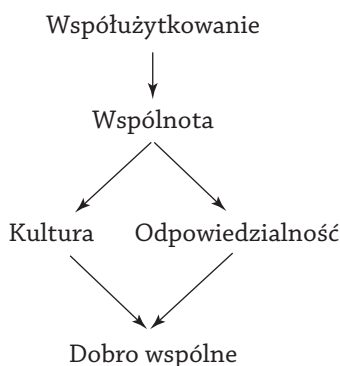
że wiele osób wyznaje poglądy nominalistyczne nieświadomie, traktując je jako oczywiste i bezalternatywne, ponieważ za takie uchodzą w środowisku społecznym, w którym dany człowiek funkcjonuje. Aby uznać istnienie realnego dobra wspólnego, musiałby zmienić środowisko, ujawnić przed samym sobą filozoficzną podstawę swoich przekonań i wyzbyć się ich, zmieniając równocześnie ową podstawę, co wydaje się możliwe tylko przy wyjątkowym splocie okoliczności.

Czym zatem różni się współużytkowanie od dobra wspólnego? Współużytkowanie może być etapem do utworzenia pojęcia dobra wspólnego, jeśli ma miejsce w ramach określonej wspólnoty lub też prowadzi do jej wyłonienia. Tradycyjnie współużytkowanym dobrem były wspólne pastwiska. W Polsce ta forma własności, jaką stanowiło gminne pastwisko, była tak głęboko zakorzeniona w tradycji, że pomimo zmian przepisów została zachowana aż do roku 1936, chociaż powodowało to dość istotne komplikacje w systemie prawnym II Rzeczypospolitej. Powyższy przykład najlepiej pokazuje, że nawet współużytkowane dobro nie da się zastąpić zbiorem własności indywidualnych. Podzielenie wspólnego pastwiska na tyle części, ilu było współużytkowników, nie pozwoliłoby wykarmić tej samej ilości bydła. Dowiodła tego przeprowadzona w XVIII wieku angielska rewolucja agrarna, na skutek której (a także nieuczciwości urzędników i chciwości wielkich posiadaczy ziemskich) zniknęły grunty wspólne, a dla wielu rodzin wyżywienie z uprawy i hodowli na resztkach po wygrodzonym terenie stało się niemożliwe. Jednak polskie przedwojenne pastwiska charakteryzowało coś więcej. Bydło na nim wypasały najczęściej dzieci. Stopniowo pastwisko zaczynało stawać się dla nich także miejscem spotkań, zabawy, wspólnych tajemnic, opowieści, może tematem piosenek. Ponad materią współużytkowanego kawałka ziemi porośniętego trawą powstawała warstwa niematerialna – kultury i wspólnoty. Dzieci pasące na tym pastwisku nie wszystkich dopuszczały do wspólnych zabaw, stanowiąc swoistą elitę⁸.

Wspólnota powstająca na podstawie współużytkowania jakiegoś dobra materialnego nie musi być jawnie wyodrębniona, a jej członkowie nie muszą znać się nawzajem. Taką wspólnotę tworzą na przykład miłośnicy zbierania grzybów. Zazwyczaj taka niejawna wspólnota ujawnia się w przypadku zagrożenia współużytkowanego przez nią dobra. Takie zjawisko miało miejsce, kiedy władze Krakowa zaprojektowały nowe ścieżki rowerowe dookoła Błoi, co wymagało nie tylko uszczuplenia obszaru samej łąki, ale przede wszystkim wycięcia większej liczby starych drzew, które ją okalają. Jako argument

8 Pisz o tym pięknie Jan Bielatowicz w: J. Bielatowicz, *Książeczka*, Londyn 1961.

podawano jednak nie wygodę rowerzystów, którzy mogli korzystać z traktów już istniejących, ale zły stan przeznaczonych do wycinki drzew. Ujawniła się wówczas i w krótkim czasie znakomicie zorganizowała zdeterminowana wspólnota dysponująca pomocą prawną (członków wspólnoty) i wsparciem ekspertów. Błonia ocalały razem ze starodrzewem. Zagrożenie współużytkowanego dobra uświadomiło członkom wspólnoty, że jest ono cenne i obudziło poczucie odpowiedzialności za to, co „jest także moje”. Jak widać więc, do pojęcia dobra wspólnego można dojść dwiema drogami: poprzez poczucie wspólnoty i kulturę bądź też poprzez poczucie odpowiedzialności.



Na marginesie należy podkreślić, czym różniła się akcja w obronie drzew pamiętających defiladę przed marszałkiem Józefem Piłsudskim dwunastu pułków kawalerii w 250 rocznicę bitwy pod Wiedniem (6 października 1933) i liczne pielgrzymki św. Jana Pawła II od przeważającej większości akcji organizowanych w imię ochrony przyrody. Po pierwsze, podjęte działania opierały się na naukowej, rzetelnej ekspertyzie wskazującej, że w prawie wszystkich przypadkach drzewa nie zagrażają spacerowiczom i należy je jedynie objąć fachową pielęgnacją. Po drugie, zaczęto od wykorzystania środków prawnych, co, poparte zdecydowanym naciskiem opinii mieszkańców, wystarczyło. Mimo że parę starszych pań deklarowało, w razie nieskuteczności podjętych starań, akcję przykuwania się łańcuchami do zagrożonych drzew, nie było potrzeby stosowania tak skrajnych działań, od których tzw. aktywiści zaczynają, nie słuchając naukowych argumentów i bardziej szkodząc środowisku, niż mu pomagając.

Opisane wyżej przykłady wskazują, czym różni się treść nazwy „dobro wspólne” od treści nazwy „wspólne dobro”, choć czasami te nazwy są stosowane zamiennie. Wspólne dobro to dobro współużytkowane, jak na przy-

kład sieć dróg, którymi się poruszamy, lub miejska komunikacja. Nie po-
czuwamy się do opieki nad nimi – od tego są odpowiednie służby. Jeśli nie
wywiązują się należycie ze swoich obowiązków, budzi to najwyżej irytację,
ale nie chęć wzięcia na siebie odpowiedzialności za podlegające ich nadzoro-
wi dobro. Wspólne dobro przedstawia wartość wyłącznie użytkową. Inaczej
jest w przypadku dobra wspólnego – obcowanie z nim tworzy więzi emocjo-
nalne. W obu opisywanych wyżej przypadkach, choć na różnych drogach,
uczestniczący w dobru wspólnym uświadamiali sobie, że jest ono cenne, a co
więcej, że jego wartość nie ogranicza się do wartości merkantylnej jego ma-
terialnego nośnika – kawałka gruntu ze znajdującą się na nim potencjalną
paszą lub potencjalnym drewnem.

Jak się wydaje, świadomość, że materialny obiekt może mieć pewną nie-
materialną wartość, tworzy się najpierw – najczęściej w dzieciństwie – w od-
niesieniu do dobra indywidualnego. Nawet w wieku dorosłym niechętnie
pozbywamy się ukochanego misia, który przez całe lata pomagał zasnąć,
zapewniając poczucie bezpieczeństwa, czy maskotki – prezentu od pierw-
szej dziewczyny lub chłopaka, która miała przynosić szczęście na klasów-
kach. To właśnie emocjonalny stosunek do tych przedmiotów uczy, że nie
wszystko posiada wyłącznie wartość materialną bądź użytkową. Rzecz jasna,
duża wartość materialna przedmiotu nie pozbawia go automatycznie war-
tości pozamaterialnej. Tak może być w przypadku naszyjnika przekazywa-
nego od pokoleń z matki na córkę lub zegarka ze złotą dewizką należącego
kiedyś do prapradziadka. Nasuwa się tu pytanie, czy ten etap – zauważenia
składnika niematerialnego dobra będącego własnością indywidualną – jest
niezbędny w procesie tworzenia pojęcia dobra wspólnego. Jeśli tak, może
się okazać, że wszechobecny konsumeryzm wywierający nacisk na kocha-
jących rodziców skutecznie przeciwdziała tworzeniu tego pojęcia. Dziecko
obdarowywane wciąż nowymi zabawkami nie ma czasu na rozbudowanie
więzi emocjonalnych. Przytulanki są coraz wcześniej zastępowane gadzeta-
mi elektronicznymi z założenia przeznaczonymi do krótkiego użytkowania.
Nawet jeśli dziecko pokocha swój pierwszy smartfonik, szybko dowie się, że
producent zrezygnował z produkcji baterii do niego, przestarzały system nie
obsługuje najmodniejszych aplikacji, a na wgranie nowego nie wystarcza pa-
mięci. Wanda Papugowa, pisząc, jak istotne jest jak najwcześniejsze wpro-
wadzenie dziecka w świat wartości, zauważa równocześnie, że coraz częściej
jest ono pozostawiane bez wsparcia w rozeznawaniu tego świata⁹. Wobec

9 W. Papugowa, *Dziecko w świecie wartości*, [w:] *Aksjologiczny wymiar pracy szkoły i nauczyciela*,
red. M. Jaśko, Tarnów 2018.

skracającego się czasu użytkowania przedmiotów i coraz szybszych zmian mody, a także otoczenia nie warto angażować się emocjonalnie w jakiegokolwiek dobro. Jednocześnie dostępność, przynajmniej pozorna, wszelkich dóbr materialnych sprawia, że żadne z nich nie jest szczególnie cenione, a jedynym zauważalnym wymiarem jest ich wymiar konsumpcyjny.

Nauki społeczne nie dają jeszcze odpowiedzi na pytanie, jaki wpływ na rozumienie pojęcia dobra wspólnego będzie miał zanik rozumienia pojęcia cennego dobra indywidualnego. Cennego nie ze względu na wartości użyteczne, ale emocjonalne, kulturowe lub jedne i drugie jednocześnie. Odpowiedzialność za dobro wspólne, chęć opieki nad nim zaczyna się od zauważenia: „to jest także moje i jest dla mnie cenne”. Wydaje się zatem, że koniecznym etapem na drodze do tej konstatacji jest stwierdzenie: „to jest moje i jest dla mnie cenne”, czyli wymiar emocjonalny dobra indywidualnego. Na razie brak danych, aby stwierdzić, czy brak umiejętności tworzenia pozamaterialnej (emocjonalnej) nadbudowy nad indywidualnym dobrem materialnym uniemożliwia tworzenie pojęcia dobra wspólnego, czy też możliwe jest omińnięcie tego etapu lub jego zrekompensowanie w wieku nieco starszym. Obawy w tym względzie mogą budzić doświadczenia komunizmu jako inżynierii społecznej. Zlikwidowanie własności indywidualnej nie przeniosło poczucia odpowiedzialności na poziom wyższy – z dobra jednostkowego na dobro wspólne, ale wytworzyło wobec tego ostatniego postawę „to jest niczyje i jest cenne”, co w konsekwencji stało się przyczyną okradania własnych – jedynie z nazwy – zakładów pracy, kradzieży roślin z miejskich kwietników i wielu podobnych zachowań.

W procesie tworzenia pojęcia dobra wspólnego szczególnie wdzięczny przykład stanowi las. Jako dobro wspólne wyzwała on w członkach związanych z nim wspólnot – pracowników leśnych, myśliwych, grzybiarzy, zbieraczy runa leśnego i zwykłych turystów – poczucie jedności z tym wszystkim, co urzeczywistnia i czego jest symbolem. Początek edukacji leśnej ma miejsce już w szkole, a szczególnie istotna jest w niej komponenta kulturowa jako niematerialny składnik tego dobra wspólnego. Komponentę tę tworzy między innymi warstwa symboliczna, która w przypadku lasu jest szczególnie bogata. Dla Prasłowian las był święty. W następnych wiekach, choć – zwłaszcza w zimie – budził grozę, jednak ofiarowywał opiekę i schronienie w naszym kraju nierzadko pustoszone przez najeźdźców. W średniowieczu las symbolizował majestat, zwłaszcza królewski. Już w jedenastowiecznej *Pieśni o Rolandzie* czytamy, że cesarz Karol kazał ustawić tron „pod sosną, w podle krzaka głogu”, sosna jest więc tu wyraźnie symbolem majestatu władcy. Las

birnamski w *Makbecie* symbolizuje sprawiedliwość. Władcy polscy kochali las i polowania, ale także rozumieli konieczność jego ochrony. Już Władysław Łokietek objął ochroną cisy – była to na terenie ziem polskich pierwsza roślina chroniona.

Szczególnego znaczenia nabrał las w czasach zaborów i powstań. Stał się wtedy nie tylko ostoją powstańców i ich żywicielem, ale także świadkiem ich walk i często samotnej śmierci. Należy tu przypomnieć, że wraz z rozwojem dendrologii status drzewa jako świadka przestał być wyłącznie symboliczny – pień drzewa jest wieloletnią kroniką, z której naukowcy czerpią coraz dokładniejszą wiedzę o przeszłości, często uzupełniając badania historyczne i archeologiczne. Literaturę pozytywistyczną cechował szczególny stosunek do lasu jako dobra wspólnego. Las zastąpił pojęcie ojczyzny, o której pisania zabraniali zaborcy. Częstym motywem było przeciwstawianie panicza-utrącjusza, który w celu pokrycia karcianych długów chce sprzedać las, będący wspólnym dziedzictwem kilkorga rodzeństwa, bohaterowi (czasem też bohaterce), który las ten ratuje nadludzkim wysiłkiem wbrew nieuczciwym handlarzom i urzędnikom. Analogia czytelna dla wszystkich budziła nadzieję, że roztrwonione dobro wspólne – Rzeczypospolitą – uda się odzyskać dzięki staraniom patriotów.

Wśród symboliki związanej z lasem nie może też zabraknąć tajemniczości. „Głębokie lasy, bezludne pustkowia, drogi tylko przez klucze wędrownych ptaków wykreślane tajemnic dobrze strzegą” – pisała Eliza Orzeszkowa¹⁰. Nie wiemy, kiedy z pojęciem lasu trwale została powiązana kategoria piękna. Już poeci polskiego renesansu wrażliwi byli na urodę drzew, ale prawdziwy zachwyt wzbudziły one u prozaików i poetów polskiego modernizmu. Prócz dzieł literackich las stanowił inspirację i temat prac malarskich czy muzycznych, a także utworów ulotnych, zwłaszcza gdy podczas II wojny światowej znów stał się schronieniem. „Nasz polski lesie, dlaczego tak kochamy ciebie?” – pytał nieznany autor znanej piosenki partyzanckiej z tego okresu. Trzeba pochodzić z narodu żyjącego od pokoleń w jedności z lasem, aby widzieć go na przykład tak, jak widziała Maria Rodziewiczówna: „Puszcza bujała w całej sile wzrostu, śmigły ku słońcu brzozy, jak taneczniczki smukłe, zielone swe gazy kołyszając, mały się graby urodziwe, jak parobczaki, parły się jedne przed drugimi do nieba olchy, jesiony, dęby, jarzębiny, klony, a dołem jak snopy leszczyny, kaliny, czeremchy, kruszyna, aż zupełnie przy ziemi słały

10 E. Orzeszkowa, *Oni*, [w:] *tejże, Gloria victis*, Gdańsk 2000, s. 24.

się zwały malin i jeżyn. Na polankach wśród boru biało było od zawilców i puszczała się trawa jak tło kobierców, które lato tkać miało”¹¹.

Tu dotykamy najistotniejszej prawdopodobnie cechy dobra wspólnego – konieczności transferu. Odpowiedzialność za dobro wspólne nie ogranicza się do chwili obecnej, ale w sposób naturalny rodzi imperatyw przekazania tego dobra następnym pokoleniom w stanie możliwie nienaruszonym. Należy zaznaczyć, że choć komponenta niematerialna decyduje o statusie dobra wspólnego, zniszczenie lub podzielenie materialnego nośnika tej komponenty niszczy bezpowrotnie dobro wspólne. Nawet jeśli uda się odtworzyć ów materialny nośnik, odtworzenie dobra wspólnego z tą samą wspólnotą w nim uczestniczącą i w całym bogactwie jego znaczeń i symboli jest niemożliwe. Na przykładzie lasu można pokazać wyraźnie różnicę między wspólnotą uczestniczącą w dobru wspólnym a jedynie je współużytkującą. Ci ostatni, na przykład rozjeżdżający leśne ścieżki i straszący zwierzyńcę kierowcy quadów, traktują las wyłącznie instrumentalnie, nie znają go i nie zamierzają poznawać, czerpiąc przyjemność i zysk nie poczuwają się do wzajemności. Dla osób niezdolnych do utworzenia pojęcia dobra wspólnego w całej jego złożoności las będzie zawsze jedynie terenem do potencjalnej zabudowy z potencjalnym drewnem i potencjalnym mięsem chwilowo jeszcze biegającym po tym terenie. W imię własnych korzyści posuwają się do dewastacji, jak ostatnio złodzieje mchu wywożący go z lasu w ogromnych ilościach. Współuczestniczących w dobru wspólnym cechuje poczucie swoistej jedności z lasem i odpowiedzialność za dalsze jego trwanie, co nie wyklucza rozumnego korzystania z jego zasobów.

Reasumując: tworzenie pojęcia dobra wspólnego jest procesem trwającym od dzieciństwa. Na tej drodze mogą wystąpić przeszkody, które w skrajnym przypadku uniemożliwią utworzenie tego pojęcia. Należą do nich: nieosiągnięcie piagetowskiego poziomu rozumowania abstrakcyjnego, nieutworzenie stabilnego systemu wartości na skutek braku koniecznych drogowskazów i wzorców w dzieciństwie, brak cennych emocjonalnie dóbr indywidualnych, nieodróżnianie współużytkowania od uczestniczenia w dobru wspólnym. Zasadniczą przeszkodą może być też przyjęcie jako oczywistych założeń filozoficznych odmawiających dobru wspólnemu realnego istnienia.

11 M. Rodziewiczówna, *Lato leśnych ludzi*, KiW, Warszawa 1984, s. 16.

Abstrakt

O tworzeniu pojęcia dobra wspólnego. Las jako dobro wspólne

W niniejszej pracy przedstawiony został proces tworzenia pojęcia dobra wspólnego oraz odniesienia go do konkretnych obiektów, także materialnych. Szczególną uwagę poświęcono przeszkodom, które mogą wystąpić w tym procesie. Opisano też cechy charakterystyczne omawianego pojęcia, a także cechy dystynktywne, różniące je od pojęć bliskoznacznych. Ważną funkcję dydaktyczną w tym procesie może odgrywać las jako jego szczególnie wyrazisty przykład.

Słowa kluczowe: dobro wspólne, tworzenie pojęć, las, współużytkowanie, wspólnota

Abstract

On the Concept of the Common Good: The Forest as a Common Good

This work presents the process of developing the concept of the common good and relating it to specific objects, including material ones. Particular attention is given to the obstacles that may arise in this process. The characteristic features of this concept, as well as the distinctive traits that set it apart from similar concepts, are also described. The forest, as a particularly striking example, can play an important didactic role in this process.

Keywords: common good, concept creation, forest, common use, community



II
Perspektywa
personalistyczna
w etyce



Piotr Mazur

 <https://orcid.org/0000-0002-6399-8133>

 piotr.mazur@ignatianum.edu.pl

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

 <https://ror.org/0o9j14p05>



Paradoksy osoby jako antropologiczne wyzwanie¹



Zagadnienie paradoksów jest jednym z najstarszych problemów filozoficznych. Natrafiono na nie dość wcześnie, odkrywając pułapki, które płała człowiekowi jego umysł w procesach myślowych czy poznawczych. Odkąd eleaci zaczęli przeciwstawiać oczywistości porządku myśli oczywistościom zmysłów, stało się jasne, że dalszy rozwój filozofii utożsamianej z racjonalnym poznaniem świata będzie wymagał przewyciężenia ostro rysujących się aporii ukazanych przez paradoksy. I pod pewnym względem tak jest do naszych czasów. Same paradoksy wciąż są przedmiotem zainteresowania i badania. Ciągłe odkrywa się czy konstruuje nowe paradoksy. Przybywa również badań nad paradoksami. Literatura filozoficzna poświęcona tej kwestii jest bogata. Dominuje w niej tendencja do interpretacji paradoksów

¹ Rozdział oparty jest na fragmentach przygotowywanej do wydania monografii naukowej pt. *The Paradoxes of the Person. A New Thomistic Perspective*.

jako pseudoproblemów albo sprzeczności, ale nie wyczerpuje to ani samego zagadnienia paradoksów, ani zakresu zainteresowania nimi. Nie wszystkie paradoksy są wszak pseudoproblemami albo sprzecznościami i nie wszystkie można, a jeśli nawet można, to powinno się redukować do warstwy logicznej czy poznawczej.

Fenomen ludzkiej paradoksalności i paradoksy

Człowiek dostrzega w swoim istnieniu zdecydowanie więcej paradoksów niż w przypadku innych bytów. Część z tych paradoksów dzieli człowiek z innymi bytami, jak choćby ontyczna tożsamość i zmienność, ale inne wyraźnie przypisuje swojej ludzkiej naturze czy kondycji manifestującej się w specyfice życia indywidualnego i społecznego. Niewątpliwie jednym z czynników takiego postrzegania człowieka jest to, że tylko w przypadku samego siebie dysponuje on poznaniem siebie od wewnątrz, podczas gdy pozostałe byty poznaje jedynie od zewnątrz. Nie uzasadnia to jednak obrazu człowieka jako bytu szczególnie podatnego na zachodzenie i objawianie się paradoksów. Obok pewnych sytuacji, w których dany człowiek natrafia w swoim istnieniu na skrajne opozycje, ludzkiemu istnieniu jako istnieniu ludzkiemu towarzyszą pewne nieusuwalne paradoksy. Jednym z nich jest podnoszona w myśli klasycznej kwestia przygodności ludzkiego istnienia, wyrażającej się w jego niekonieczności i kruchości. Zagrożeniu utraty istnienia i przeżyciu jego nietrwałości towarzyszy jednocześnie pragnienie trwania nieograniczonego, które wyraził św. Tomasz w formule *desiderium naturale esse infinitum*². W rezultacie charakterystyczne dla człowieka jest napięcie, na które zwracał uwagę Kierkegaard, stwierdzając, że „człowiek jest syntezą skończoności i nieskończoności, czasowości i wieczności, konieczności i wolności”³. W człowieku spotykają się więc niesprowadzalne do siebie porządki rzeczywistości: ograniczony i czasowy z jednej strony, z drugiej zaś nieograni-

2 Akwinata stwierdza dosłownie, że „wszystko, co posiada intelekt z natury pragnie istnieć zawsze (*omne habes intellectum naturaliter desiderat esse semper*)” (św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, 1, q. 75, a. 6, c, [w:] tenże, *Traktat o człowieku. Summa Teologii 1*, 75–89, s. 50); por. P.S. Mazur, *Zarys podstaw filozofii człowieka. Antropologiczne zastosowanie metody separacji*, Kraków 2016, s. 188–189.

3 S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 146.

czony i ponadczasowy. Ludzkie istnienie naznaczone jest różnego rodzaju ograniczeniami i uwarunkowaniami, a jednocześnie w wielu aspektach jest nieograniczone i związane jest z wysiłkiem człowieka, aby te ograniczenia usuwać i minimalizować. Inny paradoks istnienia człowieka, na który zwraca uwagę tradycja klasyczna, polega na tym, że w porządku natury człowiek nie jest w stanie osiągnąć właściwego mu celu istnienia. Jeśli bowiem celem tym od strony podmiotowej jest pełnia aktualizacji życia osobowego (*optimum potentiae*), to jego urzeczywistnienie jest możliwe tylko do określonych granic, jakie wyznacza ograniczony świat bytów przygodnych, niepozwalający człowiekowi dojść do pełni prawdy, dobra i miłości.

W sferze poznania paradoks uwyraźnia się na różnych poziomach, zarówno na poziomie poznania potocznego i na poziomie poznania naukowego, w sferze oglądu rzeczywistości, jak i doświadczenia samego siebie. W poznaniu rzeczywistości problemem jest choćby fakt zachodzenia złudzeń w zakresie tego, co wydaje się oczywiste (np. ruch Słońca wokół Ziemi) i rozbieżność rezultatów poznawczych zmysłów i rozumu, na których swoje dychotomie budowali eleaci. W poznaniu siebie paradoksem jest to, że mimo samowiedzy i refleksji nad swoimi stanami umysłowymi człowiek nie ma bezpośredniego poznania swojej istoty („ja”). Poznanie naukowe również natrafia na różnego rodzaju paradoksy. Najczęściej są to paradoksy określonych stanowisk, jak skrajny relatywizm, który znosi sam siebie, i gotowych teorii, jak antynomia w teorii mnogości Cantora. Paradoksy pojawiają się także wskutek teorii naukowych, jak w przypadku teorii względności. Pokazują one, że aktywność poznawcza człowieka nie jest doskonała i natrafia na ograniczenia nie tylko przedmiotowe, ale również podmiotowe. Już Sokrates eksplorował paradoks wiedzy, sprowadzającej się do uświadomienia sobie swojej niewiedzy. Jednocześnie paradoksy spełniają istotną rolę w doskonaleniu ludzkiego poznania.

Ludzkie działanie związane jest ze sferą pożądania i decyzji, poprzez którą manifestuje się ludzka wolność i miłość. Są to sfery aktywności, w których często dochodzi lub dochodzić może do różnych paradoksów. Paradoksem jest to, że człowiek może doświadczać jednocześnie różnych, niekiedy przeciwnych sobie pragnień, które w równym stopniu go pociągają i zasługują na urzeczywistnienie. Pożądanie określonego dobra staje się motywem konkretnego działania. Poprzez akt decyzji o wyborze określonego dobra (spośród różnych dóbr) i środków jego realizacji (spośród różnych środków) dokonuje się przejście od porządku pożądania do porządku działania. Paradoksem jest to, że wybór dobra jako przedmiotu działania nieradko wymaga (względy moralne) rezygnacji z realizacji dobra, do którego człowiek odczu-

wa najsilniejsze pożądanie. Problemem i paradoksem jest sytuacja, w której przedmiotem wyboru jest tak zwane mniejsze zło, a więc decyzja pomnażająca braki w rzeczywistości. Dobro wyboru i decyzji polega wówczas na tym, żeby umniejszyć skutki zła. Jest to sytuacja, w której człowiek często nie chce lub nie czuje się upoważniony do podjęcia decyzji, a jednocześnie nie może uniknąć samej decyzji. Odczytuje bowiem swoją decyzyjność jako ukierunkowanie na dobro, a nie na braki. Inny paradoks i dramat ludzkiego działania wskazuje św. Paweł, wyznając, że nie czyni dobra, którego chce, ale czyni to zło, którego nie chce (Rz 7, 19). Pozostając na poziomie analizy fenomenu, bez wchodzenia w wyjaśnienia teologiczne widoczne jest, że fenomen życia moralnego uwidacznia się w napięciu, które człowiek przeżywa z powodu wewnętrznego pragnienia dobra, a urzeczywistniania zła z powodu słabości woli. Paradoks nie tkwi w dobru i złu, lecz w woli rozciągniętej pomiędzy różnymi pożądaniami. Człowiek pragnie różnych dóbr naraz i nie potrafi z nich zrezygnować w sytuacji dokonywania wyboru. Ostatecznie w swoim wyborze i działaniu rozmija się z tym, czego najgłębiej pragnie i co domaga się afirmacji. Sam akt decyzji ma w sobie coś z paradoksu, jest bowiem wyrazem ludzkiej wolności i jednocześnie wolność tę ogranicza poprzez związanie podmiotu decyzji z określonym dobrem. Paradoksalność manifestuje się także w zakresie ludzkiej wolności, w którą ingerują różnego rodzaju uwarunkowania i determinanty: biologiczne, psychiczne czy społeczne. Jednocześnie przez pryzmat tych determinizmów i ograniczeń, na które natrafia człowiek, uwidacznia się jego wolność. Człowiek doświadcza siebie jako podmiot uwarunkowany i ograniczony, a jednocześnie pragnący wolności.

Różnego rodzaju paradoksy napotyka działanie człowieka jako podmiotu-twórcy sztuki, w skład której klasycznie zalicza się zarówno sztuki piękne, jak literatura, teatr, malarstwo, rzeźba czy muzyka, jak i sztuki użytkowe, jak budownictwo, meblarstwo, ale też przynajmniej pod pewnym względem medycyna. Podstawowy paradoks, zauważany już w myśli klasycznej, ujawnia się w rozchodzeniu się czy wręcz przeciwstawianiu się dróg działania człowieka jako twórcy-artysty (sztuki) i człowieka jako człowieka (moralności). Inne są cele człowieka w obu tych aspektach i inne są sposoby ich realizacji, co podkreślano przez odróżnienie sprawności moralnych i sprawności danej sztuki. W sztukach pięknych paradoksy bardzo często są punktem wyjścia, przedmiotem, narzędziem uprawiania, celem lub rezultatem działania. Już do tworzenia antycznych tragedii i komedii wykorzystywano paradoksy obecne na przykład w mitach i eposach, czyniąc je przedmiotem fabuły. Wprost do paradoksu lub bliskiej mu groteski czy absurdu sięgali w róż-

nym zakresie twórcy wszystkich późniejszych okresów sztuki aż do czasów współczesnych. Paradoksów nie brakowało już u Dostojewskiego i w surrealizmie. Odwoływali się do niego twórcy tak odlegli, jak Kafka i Chesterton. Nie sposób zapomnieć o twórcach egzystencjalizmu. Słynny *Paragraf 22* stawia paradoks w centrum opowieści. Na paradoksie zbudowana jest poezja noblistki Wisławy Szymborskiej. Nie przez przypadek wydobywanie różnego rodzaju paradoksów rzeczywistości oraz człowieka i ich eksploracja stały się przedmiotem artystycznego zainteresowania. Paradoksalność może ujawniać się w sposobie zestawienia materii i formy dzieła sztuki, jak choćby w rzeźbieniu w marmurze, który jest kruchy i twardy, czegoś z natury miękkiego i delikatnego, jak ludzkie ciało czy szata, co perfekcyjnie pokazał swoimi dziełami Michał Anioł. Co więcej, może też ona manifestować się zarówno w procesie twórczym, w wytworach, jak też w odbiorze dzieł sztuki, jak w słynnej *Wojnie światów* Orsona Wellesa z 1938 roku o ataku Marsjan na Ziemię. Paradoksy nie omijają też sztuki użytkowej, jak choćby wówczas, gdy jej wytwory nie mogą służyć tym celom, dla których właśnie jako użytkowe zostały wytworzone.

W paradoksy obfituje również religijna aktywność człowieka. Część z nich związana jest z tym, co zachodzi w obrębie konkretnej religii, z jej doktryną, kultem, moralnością czy funkcjonowaniem instytucji religijnych. Religia wytwarza paradoksy. Są jednak paradoksy niezwiązane z konkretną religią, na które ona sama stanowi jedynie odpowiedź. Na taki aspekt ludzkiego doświadczenia zwraca uwagę św. Tomasz, stwierdzając, że w człowieku jest naturalne pragnienie oglądania Boga, którego w porządku natury nie można zrealizować⁴. Niemożność osiągnięcia w porządku natury tego, do czego człowiek z natury posiada skłonność, stanowi źródło paradoksu. Do fenomenu pragnienia Boga odwołuje się także Tischner, sam wskazując przedmiot paradoksu: „Nasz paradoks na tym polega, że nie możemy nie pragnąć Nie skończonego i zarazem nie możemy go objąć”⁵. Źródłem paradoksu, którego doświadcza człowiek, jest to, że pragnie czegoś, czego nie może pojąć. Fenomenologowie prowadzący badania nad religią (Otto) podkreślają z kolei, że religia jest tajemnicą, której przedmiot (*sacrum*, *numinosum*) jest źródłem ambiwalentnych uczuć fascynacji i przerażenia⁶. Na różne paradoksy natrafia człowiek także w poznaniu istnienia czy natury Boga. Jednym z nieusuwalnych paradoksów jest problem obecności zła w świecie stworzonym przez

4 Zob. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, I, q. 12, a. 8, ad 4.

5 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Kraków 2006, s. 54.

6 Zob. Z.J. Zdybicka, *Człowiek i religia*, Lublin 1993, s. 175.

Boga, który próbował rozwikłać już św. Augustyn przez wskazanie na wolną wolę człowieka, a Leibniz dopełnił innym paradoksem, pytając o to, skąd dobro, jeśli Boga nie ma (*Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?*).

Paradoksy osoby jako problem filozoficzny

W myśli personalistycznej kwestia paradoksów pojawia się najczęściej jako jeden z aspektów rozważań dotyczących statusu osobowego człowieka⁷. Paradoksy najczęściej traktuje się jako przejawy duchowo-cielesnej struktury bytowej człowieka. Jean Mouroux, oddzielając wartości cielesne i duchowe, podkreśla, że „[...] istotowa antynomia [...] czyni osobę ludzką najbardziej paradoksalnym z istniejących bytów: istotą, która jednocześnie jest duchem i ciałem, zamknięta i otwarta, istnieje, a jednak nie została jeszcze osiągnięta; lub [...] paradoksem istnienia w stanie napięcia między dwiema zasadami jego ukonstytuowania, między sobą i bliźnimi, między sobą i swoim Bogiem”⁸.

Według Josepha F. Donceela paradoksy wynikają z tego, że człowiek jest bytem złożonym, duchowo-cielesnym⁹. Pierwszy paradoks polega na tym, że osoba ludzka jako „duch w materii” podlega wszystkim prawom materii związanym z uwarunkowaniami czasu i przestrzeni. Jako ciało stanowi jedność wielu elementów, które nie są ze sobą doskonale zintegrowane i dlatego jedne z nich walczą z innymi. Jako byt duchowy osoba istnieje poza czasem i przestrzenią. Jest zdolna do przyjęcia całej rzeczywistości i zjednoczenia się z nią. Drugi paradoks polega na tym, że osoba jest jednocześnie zamknięta i otwarta. Zamknięcie polega na tym, że osoba istnieje *w sobie* i *dla siebie*. Nie może stać się niczym innym niż jest i nie można w nią wniknąć. Jest autonomiczna w kierowaniu sobą. Jednocześnie człowiek jako osoba jest otwarty wertykalnie i horyzontalnie na osoby drugie. Wertykalnie na Boga, a horyzontalnie – na inne podmioty należące do tego samego gatunku. Otwarcie to nie daje się jednak pojąć jako relacja jednostki do gatunku jako całości, co ma miejsce w przypadku innych bytów żyjących. Jako byt duchowy osoba nie stanowi środka do celu, lecz sama jest celem. Nie jest ogniwem, lecz centrum, w którym wszystko się zbiega. Trzeci paradoks polega na tym, że człowiek osobą jest i jednocześnie się nią staje. Osoba istnieje w sobie, dla siebie i przez

7 Zob. V. Possenti, *Osoba nową zasadą*, tłum. J. Merecki, Lublin 2017, s. 97–103.

8 J. Mouroux, *The Meaning of Man*, trans. A. H. C. Downes, New York 1948, s. 115.

9 Zob. J. F. Donceel, *Philosophical Anthropology*, New York 1967, s. 460.

siebie jako stała zasada cielesności, aktów zmysłowych i umysłowych. Jednak o osobie nie można mówić, że istnieje w sposób kompletny od początku. Stawanie się osoby nie odnosi się do wzrostu w znaczeniu biologicznym czy psychicznym, bo to dotyczy także innych bytów żyjących. Ten rodzaj rozwoju jest zdeterminowany przez uwarunkowania wewnętrzne czy zewnętrzne jak środowisko czy okoliczności. Rozwój we właściwym tego słowa znaczeniu to rozwój moralny, wynikający z dobrowolnych decyzji i działań, do których nikt osoby nie może zmusić. Suwerenność osoby podkreśla to, że jej decyzje są respektowane przez Boga, który ukierunkowuje człowieka ku sobie, ale nie zmusza go do przyjęcia tego wezwania. Sposób, w jaki osoba odpowiada na to wezwanie, decyduje o specyfice jej istnienia, realnej wartości i ostatecznym przeznaczeniu. Dlatego osoba, posiadając siebie, jako dana samej sobie, jest także sobie zadana.

Współczesne podejście do paradoksów osoby zmierza bardziej w kierunku podkreślenia wyjątkowości istnienia osoby niż wnikania w jej strukturę bytową i miejsce w kosmosie. Według Vittorio Possentiego podmiot ludzki jest osobą, ale też powinien się nią stawać w aspekcie działania, aktualizując to, co w jego życiu osobowym jest spotencjalizowane, a więc sferę intelektualną, moralną i uczuciową. Possenti twierdzi, że paradoksem jest ontologiczna nieprzekazywalność i intencjonalna komunikowalność osoby ludzkiej, która poprzez akty poznania i miłości wchodzi w relacje z innymi bytami. W osobie ludzkiej zderza się nieprzekazywalność istnienia z intencjonalną przekazywalnością. Osoba w relacji do rzeczywistości nie jest jednak częścią, lecz całością – swoistym mikrokosmosem, w którym odzwierciedla się makrokosmos. Istnieje indywidualnie i doświadcza skończoności tego istnienia, a zarazem jest otwarta na całość rzeczywistości, na nieskończoność. Paradoksem w przekonaniu Possentiego jest również poznawcza otwartość i ukrycie osoby, która (jako istota duchowa) objawiając się poprzez swoją cielesność, jest zarówno dla innych, jak i dla samego siebie nieprzezroczysta i w ten sposób – niepoznawalna. Ostatni z paradoksów wskazywanych przez Possentiego uwidacznia się relacji człowieka do społeczeństwa. Człowiek jest częścią społeczeństwa, ale częścią rozumianą jako autonomiczna i niezależna całość, posiadająca godność celu i transcendentny względem społeczności cel istnienia.

Robert Spaemann nie wskazuje wprost na tradycyjne paradoksy osoby jako paradoksy. Poddaje je natomiast w różnym aspekcie analizie przy okazji prowadzenia szczegółowych rozważań nad osobą. Zdaniem niemieckiego filozofa paradoksem osoby jest jej szczególna indywidualność, która wynika

nie z posiadania określonych cech, lecz z przynależności do gatunku ludzkiego. Przynależność ta nie oznacza, że gatunek ustanawia osobę. Człowiek inaczej jest człowiekiem niż pies psem, gdyż nie jest uszczegółowieniem pojęcia gatunkowego¹⁰. Bycie osobą jest sposobem istnienia, przejawiającym się w zajmowaniu niepowtarzalnego miejsca w przestrzeni i pozostawianiem w relacji wspólnoty do każdej innej osoby¹¹. Paradoks widoczny jest także w opozycji pomiędzy istnieniem a stawaniem się, gdyż „człowiek może stać się tym, kim jest tylko dzięki osobom drugim”¹². Paradoksy osoby dostrzega Spaemann także w działaniu sumienia, stwierdzając wprost, że „sumienie jest paradoksem”¹³. Sumienie jako subiektywne i wewnętrzne kieruje bowiem czynami człowieka ku temu, co obiektywne i absolutne, a nie ku temu, co się wydaje dobre. Paradoks ujawnia się wreszcie w podejściu człowieka do śmierci. Śmierć bowiem przejawia się nie jako to, czemu człowiek podlega, ale jako ostatni czyn człowieka, który powinien spełnić człowieka¹⁴. Przynajmniej niektóre z tradycyjnych paradoksów osoby zauważa też John F. Crosby przy okazji swoich analiz specyfiki osoby, wskazując na takie cechy osoby, jak bycie częścią i całością, udzielalność i nieudzielalność, bycie jednym z wielu podmiotów osobowych i jednocześnie bycie jednym kimś wyłącznym, pod pewnym względem absolutnym i nieskończonym¹⁵. Opozycje istnienia – stawania się, niekomunikowalności – komunikowalności, otwartości – zakrycia (niepoznawalność), części – całości nie wyczerpują jednak wszystkich paradoksów, które można odnaleźć w istnieniu osoby ludzkiej.

Podczas gdy w toczącym się dyskursie paradoksy w ogólności, jak i pojedyncze paradoksy czy grupy paradoksów, cieszą się dużym zainteresowaniem, to problematyka paradoksów osoby właściwie jest nieobecna. Stanowią one słabo zauważalny i mało atrakcyjny poznawczo margines badań. Problem paradoksów osoby podejmowany jest głównie w obrębie myśli arystotelesowsko-tomistycznej, a i w niej samej w zasadzie pełni on rolę systemowego ozdobnika. Dlatego literatura przedmiotu na ten temat jest dość uboga, co nie oznacza, że paradoksy osoby pozbawione są znaczenia czy że nie zasługują na to, by poddać je bardziej gruntowanej analizie. Być może to ograniczone zainteresowanie paradoksami osoby wynika z tego, że nie są one typowymi paradoksami. W odróżnieniu od paradoksów myślenia czy języka są one bliż-

10 Zob. R. Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, Warszawa 2001, s. 12.

11 Zob. tamże, s. 40.

12 R. Spaemann, *Basic Moral Concepts*, trans. T. J. Armstrong, London 1989, s. 63.

13 R. Spaemann, *Osoby. O różnicy...*, dz. cyt., s. 217.

14 Zob. tamże, s. 149.

15 Zob. J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby. Bycie sobą*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 55–80.

sze paradoksom egzystencjalnym czy moralnym, towarzyszącym ludzkiemu istnieniu czy działaniu. Źródłem tych ostatnich nie jest życie umysłowe człowieka, lecz sposób jego bytowania. Uchwytując określone stany rzeczy czy sytuacje, w jakich się znalazł, odkrywa w nich paradoksalność lub wprost paradoksy. Chociaż bowiem paradoksy zawsze przyjmują postać układu sądów, to ich podstawa może być różna. W paradoksach ontycznych źródłem sądów stanowiących bieguny paradoksów nie są ludzkie przekonania, lecz opozycyjne stany rzeczy, które jednocześnie poznawczo się manifestują. Do takich paradoksów ontycznych należą również paradoksy osoby. Paradoksy te wpisane są w ludzki sposób bytowania, niezależnie od uwarunkowań poznawczych czy myślowych człowieka¹⁶.

Przyjęło się spoglądać na paradoks jako stwierdzenie niezgodne z powszechnie przyjętym przekonaniem lub jako rozumowanie wychodzące z pozornie oczywistych przesłanek, a jednak prowadzące ostatecznie do sprzeczności. Paradoks jawi się więc przede wszystkim jako pewna forma błędnego rozumowania i w większości przypadków taką przyjmuje formę. Człowiek potrafi nie tylko dostrzegać paradoksy i popadać w nie, ale również świadomie je wytwarzać i posługiwać się nimi. Doświadczenie paradoksu obejmuje jednak znacznie więcej, niż przeżywanie trudności, na jakie natrafia człowiek z powodu niedoskonałości żywionych przez siebie przekonań czy sposobu prowadzenia przez siebie dyskursu. Paradoksalność wpisana jest w jakiś sposób w samą rzeczywistość, która jakkolwiek manifestuje się jako racjonalny (niesprzeczny) układ bytów i relacji między nimi, to jednak złożony i naznaczony różnorodnymi opozycjami, których ludzkie poznanie nie wytwarza i które nawet w wielu wypadkach potrafi racjonalnie wyjaśnić, a jednak ich opozycyjności nie może zanegować ani usunąć. Paradoksalność jest czymś, co człowiek napotyka także we własnym bytowaniu i co powinien wyjaśnić.

16 Ściśle rzecz biorąc, paradoksy zachodzą w obrębie ludzkiego poznania, natomiast w zakresie sposobu istnienia stwierdza się obecność określonych cech czy stanów bytowych. Przez „paradoksy bytu”, a także „paradoksy osoby” zatem należy rozumieć te paradoksy, których źródłem nie jest poznanie czy myślenie, lecz określone stany rzeczywistości.

Wnioski

Fakt obecności paradoksów w ludzkim w istnieniu, a także w poznaniu i innych formach aktywności kulturowej człowieka nie ulega wątpliwości. Paradoksy osoby dotyczą człowieka i zachodzą w rzeczywistości ludzkiej, ale nie każdy paradoks, który napotyka człowiek, jest właśnie paradoksem osoby. Wymaga to wyodrębnienia z zakresu ludzkiego doświadczenia tych paradoksów, które:

- ◆ są następstwem własności lub stanów osoby danych w doświadczeniu zewnętrznym lub wewnętrznym;
- ◆ wynikają z uwarunkowań ontycznych człowieka, a przez to wskazują na sposób jego istnienia i naturę, a nie z uwarunkowań biologicznych, psychicznych czy społecznych¹⁷;
- ◆ są niejako naddane względem tych paradoksów, które można dostrzec także w istnieniu innych niż człowiek bytów;
- ◆ dotyczą człowieka jako osoby, a nie człowieka jako indywiduum, czy jako bytu.

Występowanie takich paradoksów naddanych względem innych bytów stanowi poważne wyzwanie antropologiczne. Wskazując na szczególną podatność człowieka na paradoksy czy wprost na jego paradoksalność, wymaga adekwatnego wyjaśnienia. Sposób tego wyjaśnienia zależy już jednak w znacznej mierze od zakładanej koncepcji filozofii.

¹⁷ Należy odróżnić źródło paradoksów od kontekstu ich ujawniania się. Paradoksy osoby mogą ujawniać się w różnych aspektach, w tym także w aspekcie jego życia biologicznego, psychicznego czy społecznego, co nie oznacza, że jakichś określony aspekt stanowi ich źródło. Niezależnie od tego poszczególne aspekty bytowania człowieka mogą być paradokso-genne lub paradokso-genne mogą być zachodzące między nimi relacje.

Abstrakt

Paradoksy osoby jako antropologiczne wyzwanie

Rozdział podnosi kwestię specyfiki człowieka jako bytu, w którego istnieniu i działaniu zachodzi wiele różnorodnych paradoksów. Podatność człowieka na paradoksy jest widoczna w sferze poznania, moralności, sztuki i wytwórczości oraz w religii. Wśród tych paradoksów, na które natrafia człowiek, są także paradoksy osoby: bycie i stawanie się osobą, bytowa nieprzekazywalność i intencjonalna komunikowalność, bycie częścią i całością, poznawcza otwartość i ukrycie osoby. Według autora paradoksy te nie dają się zredukować do błędów myślenia, języka czy poznania. Ponieważ nie można ich usunąć, korzystając z narzędzi logiczno-metodologicznych, stanowią one dla filozofii antropologiczne wyzwanie.

Słowa kluczowe: antropologia, antynomia, dychotomia, osoba, paradoks, paradoksy osoby

Abstract

Paradoxes of the Person as an Anthropological Challenge

The chapter examines the uniqueness of man as a being whose existence and actions are marked by numerous paradoxes. Human susceptibility to paradoxes manifests in various domains, including cognition, morality, art, and religion. Among these are the paradoxes of personhood: being and becoming a person, ontic incommunicability and intentional communicability, being both part and whole, and the cognitive openness and hiddenness of the person. The author argues that these paradoxes cannot be reduced to mere errors of thought, language, or cognition. Since they cannot be resolved through logical or methodological tools, they present an anthropological challenge to philosophy.

Keywords: antinomy, anthropology, dichotomy, person, paradox, paradoxes of the person

Czesława Piecuch



Wiara w człowieka, czyli humanizm dla wszystkich



Wiara w człowieka leży u podstaw nowożytnego humanizmu, w tym jego znaczeniu humanizmu, które uznaje w każdym człowieku jego godność. Wynika on z przekonania, które wyraził Pico della Mirandola w słynnej mowie o godności człowieka, *De hominis dignitate* (1486), o wyróżnionym miejscu człowieka we wszechświecie ze względu na cechy i wartości, które nadają mu najwyższą rangę pośród wszystkich żywych istot i przywilej „bycia istotą godną najwyższego podziwu”¹. Podobnie Maria Ossowska pisze, że dla różnych rodzajów humanizmu wspólna jest „wiara w priorytet człowieka w przyrodzie”². I dlatego „wszystkim ludziom przysługuje godność jako ta-

1 G. Pico della Mirandola, *Godność człowieka*, [w:] *Filozofia włoskiego Odrodzenia*, Warszawa, 1957, s. 137.

2 M. Ossowska, *Normy moralne*, Warszawa 1985, s. 190.

kim z tytułu uprzywilejowanego miejsca człowieka w przyrodzie”³. W grecko-chrześcijańskiej tradycji filozoficznej od czasu Sokratesa pojęcie godności wiąże się z duszą, a od czasu Kanta i następnie w filozofii personalistycznej odnosi się je bardziej do osoby ludzkiej – jest to godność osobowa, a jako taka przysługująca każdemu człowiekowi bez wyjątku, właśnie jako człowiekowi. Oznacza to, że godności osoby nie można ani utracić, ani też jej odebrać drugiemu. Obok tej osobowej, by tak rzec, źródłowej, odróżnia się pojęcie godności, która nie jest na trwałe przypisana człowiekowi jako takiemu, lecz zależy od jednostki, jej indywidualnego postępowania, w rezultacie którego tę godność ona uzyskuje, na nią zasługuje własną postawą moralną, ale też może ją utracić; w niej na pierwszy plan wychodzi wymiar etyczny⁴.

Najkrócej ujmując można stwierdzić, że wiara w człowieka jest wiarą w jego dobro. Jako taka wydaje się być czymś wrodzonym, z czym człowiek przychodzi na świat. Świadczą o tym przykłady małych dzieci, które z ufnością odnoszą się do świata, do otoczenia, do dorosłych i do zwierząt, dopóki nie spotka je krzywda. Dlatego czasem uważa się ją za naiwność wynikającą z braku doświadczenia, w procesie wychowywania uczy się je ostrożności wobec innych ludzi, podejrzliwości, rezerwy, przestrzega przed niebezpieczeństwem. Nabywane z czasem doświadczenie życiowe, w tym także doświadczenie zła koryguje tę pierwotną ufność. Jednak odradza się ona wciąż na nowo nie tylko w pojedynczych ludziach, ale występuje też u podstaw występujących co jakiś czas na przestrzeni dziejów wielkich programów etycznych, szczególnie w etykach eudajmonistycznych, w projektach naprawy świata – tak jakby jej źródło było niewygasłe.

Wiara w człowieka jako osobę ufundowaną na dobru odwołuje się do istotnych właściwości specyficznie ludzkich, z których na czoło wysuwa się rozum i wolna wola, w których, według Kanta, wyraża się najpełniej człowieczeństwo. Wokół nich jako centrum je ogniskującym układają się zalety, które Ossowska określa jako „cnoty miękkie”, a które stanowią istotny motyw wiary w człowieka. Wyróżnia je stosunek do drugiego człowieka oparty na zaufaniu do jego człowieczeństwa. Zilustrujemy ją trzema koncepcjami wybranymi przykładowo z różnych, współczesnych nurtów filozoficznych: Tadeusza Kotarbińskiego, reprezentującego materializm nazwany przez niego

3 Tamże, s. 52.

4 W związku z tym dokonuje się też rozróżnienia na godność daną i zadaną. O rodzajach godności por. m.in. M. Ossowska, *Normy moralne*, dz. cyt., s. 52 nn. K. Wojtyła ujmuje godność jako wartość, która przysługuje człowiekowi z tej racji, że jest on osobą. Por. m.in. K. Wojtyła, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, Rzym–Lublin 2001, s. 50; tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 109; i inne.

reizmem, Gabriela Marcela, personalistę katolickiego, Karla Jaspersa, twórcę i głównego reprezentanta filozofii egzystencji – i zapytamy pod koniec o jej współczesną zasadność.

Na fundamencie wiary w człowieka zbudowany jest ideał etyczny „opiekuna społecznego” według Tadeusza Kotarbińskiego. Nie jest to etyka, jak sam Kotarbiński podkreśla, maksymalistyczna, lecz na wskroś praktyczna, osiągalna dla każdego, jak to określa, „porządnego człowieka”, bo takim może każdy być. Do naczelných zasad jego myślenia, które określa jako realizm praktyczny, należy „liczenie się z możliwościami”⁵. Z tej perspektywy buduje on program życiowy – program życia godziwego. Wyróżnia w nim wartości, które stanowią treść etycznych relacji międzyludzkich, które mówią, jak postępować, by być porządnym człowiekiem, by żyć zacie, a nie w stanie hańby; czyny „zadne” są godne szacunku, zaś czyny „haniebne” godne potępienia. „Życie godziwe”, termin zawarty w tytule jego rozprawy, ma być życiem wyrażającym i chroniącym godność człowieka, czemu służą wymieniane przez niego wartości. Charakterystyczne dla takiego stanowiska Kotarbińskiego jest odwołanie się do doświadczenia, autor jest bowiem przekonany, że to empiria rozstrzyga o ocenie wartości czynu.

Spśród „zadnych” zachowań Kotarbiński na czoło wysuwa niezawodność. To ona wyróżnia „opiekuna społecznego” i czyni go godnym szacunku. Na ideał opiekuna społecznego składają się ponadto cechy specyficznie ludzkie, stanowiące zarazem wartości moralne, przykładowo: męstwo – przeciwieństwo tchórzostwa, bo na tchórze nie można polegać; dobre serce, czułość na cudze cierpienie, nie pozwalające skrzywdzić drugiego – przeciwieństwo bezlitosnego traktowania bliźnich. Do etosu opiekuna społecznego należy prawość, której przeciwieństwem jest nieuczciwość i nierzetelność; na prawym człowieku można polegać, bo przestrzega wyznawanych zasad, jest sumienny w ich wypełnianiu, solidny w wykonywaniu podjętych zadań. Wszak, aby zasłużyć na miano opiekuna społecznego, musi się posiąść zdolność panowania nad sobą, do czego niezbędna jest silna wola, która pomaga powstrzymać gniew, złość, zniecierpliwienie. Ważną wartością opiekuna społecznego jest wierność będąca zaprzeczeniem zdrady, gdyż na zdrajcy nie można polegać. Wartością kulminującą powyższe jest szlachetność, która góruje nad niskimi motywacjami, stanowi przeciwieństwo małostkowości i niskich uczuć. Wartości pozytywne w ludzkim doświadczeniu mają swe przeciwieństwo, wartości negatywne: tchórzostwo, złą wolę, niedbalstwo, zdradę. A zatem bycie opiekunem społecznym domaga się opowiedzenia się

5 T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1966, s. 38.

po tej jednej, dobrej stronie i tylko to daje gwarancję prawdziwego opiekuństwa. Właśnie ze względu na niego nieodłącznie przypisaną opiekuństwu jest wspomniana wyżej niezawodność, stanowiąca podstawę należytego sprawowania opiekuństwa i zabezpieczenia dobra podopiecznego.

Wymienione cechy ideału „opiekuna” zdają się na pierwszy rzut oka nie robić wrażenia czegoś wyjątkowego: dobre serce, życzliwość, panowanie nad sobą, rzetelność, solidność, sprawiedliwość wydają się być czymś naturalnym, zaspokajającym powszechnie oczekiwanie. Raczej ich zaprzeczenie traktowane jest jako odstępstwo od dobrego obyczaju. Jednak głębszy wgląd pokazuje, że zwłaszcza w epoce współczesnej, gdzie podważeniu ulegają także dobre obyczaje, cechy spolegliwego opiekuna wymagają szczególnych, duchowych zalet i hartu ducha. Niemniej jednak znajdujemy w poglądach Kotarbińskiego ważny dla naszego wyводу pogląd, by ten wzorzec traktować jako dostępny dla każdego. „Opiekunem będzie dla nas każdy, kto ma jako zadanie dbać o kogoś poszczególnego lub o taką czy inną gromadę istot, pilnując takiego lub innego ich dobra”⁶. Określenie „dla każdego” nie wydaje się naszym zdaniem kolidować z relacją opiekun – podopieczny, która sugeruje jednostronne opiekuństwo. W naszym przekonaniu ta relacja może być dwustronna, to znaczy każdy może być opiekunem spolegliwym, czyli dbać o dobro drugiego człowieka; czyjś podopieczny może być opiekunem kogoś innego, tak jak opiekun może być podopiecznym drugiego człowieka. Choć nacisk położony jest na rolę opiekuństwa, to role mogą się odwracać w zależności od okoliczności i można rzec, że każdy może otrzymać taką szansę od losu. Oczywiście niezbędna do tego celu jest wrażliwość na potrzeby bliźniego i życzliwość, czyli to, by drugiemu życzyć dobrze i okazać mu pomoc. Staje się tu też widoczne, że dbać o sprawy cudze nie będzie człowiek słabego charakteru, ulegający pokusom. „Niepodobna wszak polegać na opieszalcu ani na nałogowcu, ani na kimś, kto łatwo odbiega z gościńca na manowce przy lada pokusie”⁷. Choć jednak cechy spolegliwego opiekuna nie wszystkie są wrodzone, to wrażliwość i serdeczność można poprzez wychowanie rozbudzać, a tym samym upowszechniać. Zatem ideał ten wydaje się być dostępny dla każdego, kto chce prowadzić życie godziwe. Dodatkowy argument za jego uniwersalnością znajdujemy w jego postulacie niezależności etyki. Kotarbińskiemu chodzi, jak wiadomo, o jej niezależność zarówno od nauki, jak i od religii. Mimo tego postulatu niezależności znajdujemy w niej punkt oparcia, od którego ona jednak jest w pewnym szczególnym sensie

6 Tamże, s. 68.

7 Tamże, s. 69.

zależna – jest nim ludzkie sumienie. Opiekun spolegliwy w swym stosunku do drugiego człowieka opiera się na swoim sumieniu i ono stanowi narzędzie wspomagające jego postępowanie, a tym samym odwołanie się do własnego sumienia zabezpiecza go i wzmacnia. Sumienie nie jest czymś wyjątkowym, wręcz przeciwnie, każdy je posiada, choć nie każdy nasłuchuje jego głosu. W zespole wartości etycznych ideału opiekuna spolegliwego sumienie spełnia rolę centrum dowodzącego, wyznaczającego kierunek ku wartościom pozytywnym i odwodzącego od ich negatywnych odpowiedników. W takim rozumieniu sumienie może stanowić rodzaj fundamentu etyki niezależnej Kotarbińskiego.

Kotarbińskiego „opiekun spolegliwy” jest wzorcem porządnego człowieka opartym na obserwacji zachowań ludzkich przede wszystkim w życiu codziennym, ale też w sytuacjach ekstremalnych, działań wojennych i walki zbrojnej, kiedy, jak zauważa Kotarbiński, człowiek musiał bronić człowieka przeciw innemu człowiekowi. Taki wzorzec, jak twierdzi Kotarbiński, sprawdzony i potwierdzony w praktyce ludzkich zachowań w rozmaitych życiowych sytuacjach może być uznany jako wzorzec, by tak rzec, do użytku powszechnego.

Dlatego nie zaskakuje to, że niektóre wątki tego ideału etycznego można odnaleźć w innych koncepcjach, i to o zdecydowanie odmiennej, religijnej proveniencji, od której sam Kotarbiński się dystansował. Należy do nich między innymi koncepcja Gabriela Marcela, przedstawiciela personalizmu katolickiego. Nie odwołuje się ona wprost do praktyki życiowej, ale przede wszystkim do założeń natury religijnej i metafizycznej. Wiara w człowieka w filozofii Marcela zawiera się w szczególnej relacji do drugiego, na którą składają się fenomeny nadziei, zaufania, miłości. Spośród nich charakterystycznym dla niego pojęciem, przenikającym całą jego filozofię jest nadzieja zawierająca treści zarówno antropologiczne, jak i metafizyczne, i religijne. Dla Marcela żyć nadzieją oznacza mieć duszę, gdyż nadzieja jest stanem duszy. Przy czym pojęcie duszy odpowiada wyeksponowanemu w jego myśli filozoficznej pojęciu osoby. Ma ono związek ze znanym rozróżnieniem Marcela na „ja” i „osobę” i jego stosunkiem do indywidualizmu. Jak wiadomo, Marcel był krytycznie nastawiony do szerzącej się współcześnie apologetyki indywidualizmu i kultu „ja”, w którym dostrzegał niebezpieczne dla jednostki skupianie się na sobie, poszukiwanie oryginalności i różnych form współzawodnictwa i rywalizacji, prowadzących ostatecznie do osłabienia więzi wspólnoty. Zjawisko to nazywał „egocentryzmem moralnym”. Uznawał je za postawę antypersonalistyczną, uniemożliwiającą prawdziwe życie osobowe

i głęboką więź z drugim człowiekiem. Pokonanie tego stanu, wyjście poza siebie samego widział w szczególnej aktywności osobowej, którą określał jako zaangażowanie. „Zaangażowanie jest zwycięstwem w walce z pokusą zaparcia się, zamknięcia w samym sobie, wewnętrznego skostnienia”⁸. W tym widział specyficzność osoby, mianowicie że człowiek zaangażowany przekracza siebie, poświęcając się sprawie, dla której warto żyć, temu, co życiu nadaje sens. Marcel pokazuje, że zamknięcie się człowieka w sobie ogranicza ludzkie możliwości, sprowadza go wyłącznie do własnego „ja”, przez co nie uczestniczy on w pełni rzeczywistości i nie wspomaga swym życiem innych ludzi. Temu kultowi „ja” przeciwstawia to, co nazywa rozporządzalnością osoby, która umożliwia jej zaangażowanie się i która otwiera człowieka na innych ludzi. „Żyć w pełnym znaczeniu tego słowa, to nie znaczy istnieć lub trwać, ograniczać się do istnienia lub trwania, ale rozporządzać sobą, oddawać się”⁹. Warta podkreślenia jest więź, która łączy osobę z drugim, a którą Marcel określa mianem „komunii”¹⁰. Wstępując w komunię z drugim człowiekiem przekracza faktyczność i uzyskuje dostęp do innej rzeczywistości, czyli otwiera się w nadziei na wieczność; jest to przejście, jak to określa, z „czasu zamkniętego” do „czasu otwartego”, będące formą nawrócenia. A ono dokonuje się mocą nadziei.

W ujęciu Marcela indywidualizm pojmowany jako skoncentrowanie się człowieka na swoim „ja” stanowi poniekąd wypaczenie jego istoty i takiemu wypaczonemu indywidualizmowi przeciwstawia Marcel osobę ofiarowującą siebie drugiemu, z jej podstawowymi wyznacznikami, jakimi są obok nadziei rozporządzalność, zaufanie. Wszystkie te fenomeny łączą się u Marcela ze sobą: wbrew współczesnemu asekuranctwu wobec drugiego człowieka i zamykaniu się na niego Marcel wskazuje drogę przeobrażenia wewnętrznego, w wyniku którego miejsce nieufności zajmuje zaufanie, miejsce ostrożności – odwaga zaangażowania, zamiast zamknięcia we własnym ego – otwarcie na świat drugiego i w rezultacie na wymiar wieczności, na Boga. Tym samym dzięki zaangażowaniu następuje przenikanie się wymiaru osobowego i religijnego, co powoduje, że wieczność przenika życie duszy, osobę ludzką, stając się „żywą wiecznością”. Niezbędnym nośnikiem nadziei, czasem wbrew faktom, jest siła wspomnianej wyżej miłości. Należy podkreślić, że nie chodzi tu oczywiście o miłość własną, lecz o *caritas*, wyróżnioną przez

8 G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 140–141.

9 G. Marcel, *Homo viator*, tłum. A. Podsiad, Warszawa 1984, s. 183.

10 Por. C. Piecuch, *Człowiek metafizyczny*, Warszawa–Kraków 2001, s. 95nn.

Marcela miłość do innych ludzi, a ostatecznie miłość do bytu absolutnego, do Boga.

W swej recepcji myśli Marcela Jerzy Bukowski podkreśla ścisły związek pomiędzy tymi rozmaitymi fenomenami, a mianowicie to, że nie można mówić o zaufaniu, pomijając kwestię rozporządzalności, która stanowi podstawę zaufania i wynikającej z niego wspólnoty osób. Dzięki rozporządzalności możliwe jest pokonanie własnego skostnienia, wyrwanie się z zamknięcia w sobie, przejście od „ja” do „my” oraz oddanie siebie drugiemu. „Ci, co się najbardziej poświęcają, są jednocześnie najbardziej rozporządzalni”¹¹. Jak zauważa Bukowski, być rozporządzalnym oznacza odpowiedzieć na wezwanie drugiego, a to oznacza ostatecznie odpowiedzieć na wezwanie Absolutu. „Odpowiedzieć może tylko osoba osobie, więcej: osoby te muszą być połączone obecnością”¹². Dla Bukowskiego rozporządzalność jest również formą miłości, a więc pociąga za sobą, jak to nazywa, utworzenie drugiemu „kredytu” zaufania, co oznacza oddanie się w ręce drugiego człowieka. Widzimy więc, że, podobnie jak ma to miejsce w odniesieniu do „opiekuna spolegliwego”, niezbędną dla takiej postawy jest wiara w drugiego, w jego prawość, w to, że nie zawiedzie, że nie oszuka. A więc, należałoby dodać, domaga się pokonania lęku przed drugim, asekuracyjnego zachowania, ostrożności. Jak pisze Bukowski, „Jestem rozporządzalną osobą i jako odpowiedzialna i rozporządzalna osoba mam prawo wierzyć Drugiemu”¹³. Widać wyraźnie, jak i tu te poszczególne fenomeny są ze sobą powiązane, ponieważ wiara w drugiego łączy się z nadzieją, że nie opuści w potrzebie, że nie zawiedzie. Podobnie jak „opiekun spolegliwy”, człowiek Marcela jest „powiernikiem”, któremu powierza się nadzieję, „Ja powierzam nadzieję i mnie powierzają nadzieję... Powierzyć komuś nadzieję to wyrazić przekonanie, że ten ktoś nie zdradzi”¹⁴. Bukowski pisze o ryzyku z tym związanym, gdyż w jego przekonaniu, w nadziei zawarta jest potrzeba wzajemności, ryzyko zaś zawarte jest w możliwości nieodwzajemnienia, braku partnerstwa i wykorzystania zaufania; to w jego mniemaniu może grozić utratą wiary w człowieka. Jednak z tym nie można się w pełni zgodzić, ponieważ, jak można sądzić na podstawie Marcela poglądów na temat nadziei i przenikającej ją miłości, ta potrzeba wzajemności w wypadku jej nie odwzajemnienia, utraty, zawodu, a nawet zdrady może wprawdzie pociągać za sobą utratę wiary w pojedynczego człowieka,

11 J. Bukowski, *O zaufaniu*, „Studia Filozoficzne” 1984 nr 8, s. 122.

12 J. Bukowski, *Tajemnica istnienia i osoby*, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej” 12 (1987), s. 171.

13 Tamże, s. 123.

14 Tamże, s. 123–124.

ale nie w człowieka jako takiego. Ponieważ na gruncie poglądów Marcela nadzieja i towarzysząca jej miłość są irracjonalne i ostatecznie zakotwiczone w Bogu, są łaską, a jako takie nie podlegają ocenie i sprawdzianom ani racjonalnym, ani empirycznym. Marcela zdaniem, poszukując racjonalnych uzasadnień dla nadziei podważa się jej niezłomność¹⁵. Czyli zawód, choć racjonalnie uzasadniony jeszcze wcale nie musi podważać nadziei. Także sam Bukowski zresztą, wydaje się miejscami podzielać takie przekonanie, gdyż przekonuje, że jakby niezależnie od porażek i zawodów „ryzyko” należy podejmować. Za Marcellem uważa, że bycie osobą domaga się drugiego i tylko doświadczenie drugiego, „spotkanie” z nim, umożliwia dostęp do wspólnoty ludzkiej. Dodajmy, że podobnie inny myśliciel, przedstawiciel nurtu personalistycznego, Emmanuel Mounier opowiada się także przeciwko obwarowywaniu się w sobie i ryzyko otwarcia się na drugiego człowieka określa jako „ryzyko dla miłości”¹⁶.

W zaprezentowanych koncepcjach fenomeny ufności, zaufania, rozporządzalności, nadziei, miłości – rozumianej szeroko jako *caritas*, czyli miłości bliźniego – składają się na wiarę w człowieka, wiarę w niepodważalną wartość osoby ludzkiej, choć występują w różnym natężeniu u poszczególnych autorów w zależności od typu tych relacji międzyludzkich¹⁷. Koncepcje te cechuje optymizm, zarówno jeśli chodzi o obraz jednostki ludzkiej, jak i jej relacje z drugim człowiekiem. Wierze w człowieka u Kotarbińskiego towarzyszy wiara w jego niezawodność, zaufanie do jego szlachetności, odwagi, przyjaźni, miłości, do współpracy z drugim. Wierze w człowieka jako osobę w filozofii Marcela, ale też u nieomawianych tu szerzej innych współczesnych filozofów, jak na przykład fenomenologów Maxa Schelera czy Romana Ingardena, towarzyszy przekonanie o człowieku jako istocie w głębi swego istnienia duchowej, nakierowanej na wartości idealne, piękna, prawdy i dobra, dającej gwarancję jego człowieczeństwa¹⁸.

Wiarę w człowieka głosi także ostatni z omawianych tu myślicieli, Karl Jaspers, i stanowi ona motto całej jego twórczości filozoficznej, wszakże jego stanowisko cechuje ambiwalentny stosunek do kondycji człowieka współczesnego, wynikający z krytycznej oceny sytuacji duchowej, w której on dzisiaj się znajduje. Dlatego u niego z jednej strony, wiara w człowieka ukazuje

15 Por. C. Piecuch, *Gabriela Marcela „nieakceptacja pozytywna”*, „Zeszyty Naukowe Akademii Ekonomicznej” 2001 nr 576, s. 67.

16 E. Mounier, *Oeuvres*, t. 1, Paris 1961, s. 176.

17 J. Bukowski w swym eseju *O zaufaniu* przeprowadza analizę szczegółową fenomenu zaufania, jego różnych form i bogatych treści związanych z nimi – por. J. Bukowski, *O zaufaniu*, dz. cyt., s. 126nn.

18 Por. np. R. Ingarden, *Człowiek i czas*, [w:] *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 41nn.

się jako źródłowa, związana z samą istotą człowieka, z drugiej zaś Jaspers traktuje ją jako nieodzowną dzisiaj postawę, wręcz ratunek dla przyszłości człowieka i wspólnoty ludzkiej. A zatem widzi ją raz jako postawę humanistyczną, a raz zadanie mające na celu ochronę człowieczeństwa znajdującego się w zagrożeniu. „Kto nie wierzy w człowieka – czy to jako tego, który miałby być źródłem samego siebie, czy jako stworzenie Boskości – ten musi, co też chętnie czyni, współdziałać w tym, by człowieka zniszczyć”¹⁹. Założenia Jaspersa wiary w człowieka sięgają podstaw bytu ludzkiego, którymi u niego jest egzystencja z jej wolnością oraz nierozłączny z nią rozum. Jego filozofię przenika pogląd, że człowiek jako egzystencja jest istotą wolną, a możliwość wolności jest niezbywalna. Wolność i rozum, jak u Kanta, stanowią gwarancję człowieczeństwa i źródło wiary w niego. Jednakże we współczesnym świecie Jaspers dostrzega zewsząd zagrożenia dla wolności człowieka, które zarazem mogą przyczynić się do utraty wiary w niego samego. Płyną one przede wszystkim z otaczającego świata i sytuacji historycznej, w jakiej znalazł się świat, „świat powszechnej niewiary”²⁰. Jaspers wskazuje na szereg niekorzystnych zjawisk, które przyczyniają się do przeobrażenia tradycyjnego obrazu człowieka, z których najbardziej widoczne są powszechne zniewolenie rzeczami materialnymi, zagubienie w życiu masowym, manipulacja informacją, propaganda. W swej diagnozie współczesności dostrzega duchowy i psychiczny regres mający swe przyczyny w technicyzacji życia, będący zjawiskiem ogólnoswiatowym, który prowadzi do utraty tradycyjnych więzi i wartości. Dzisiejszy człowiek – jak pokazuje – poszukuje fundamentu i oparcia dla siebie, kierując się w stronę wiedzy naukowej, ale tu spotyka go rozczarowanie, ponieważ nauka nie daje mu odpowiedzi na jego podstawowe ludzkie pytania i nie usuwa zasadniczych wątpliwości. Nie znajdując oparcia w nauce, a zarazem odrzucając wiarę w Boga, człowiek szuka jej namiastki w rozmaitych złudnych pocieszeniach, iluzjach, zabobonach, „wydaje się zapadać w nicość”²¹; odsłonięta pustka rodzi nihilizm, który oznacza „otwartą bezbożność”. Jaspers przestrzega, że grozi to „zmięrczem człowieczeństwa”²². Konstatuje, że we współczesnej epoce, tak jak to już kiedyś profetycznie ogłaszał Nietzsche, dla człowieka „wszystko jest względne i relatywne: nie istnieją żadne fundamenty, nie ma nic bezwarunkowego, żadnego

19 K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, München 1958, s. 561.

20 K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, przeł. J. Marzęcki, Kęty 2006, s. 133.

21 K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, dz. cyt., s. 312–313.

22 K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, dz. cyt., 133.

Bytu w sobie. Wszystko jest wątpliwe. Nic nie jest prawdziwe, wszystko jest dozwolone”²³.

Należy jednak dodać, że stosunek Jaspersa do techniki nie jest jednoznacznie krytyczny, ponieważ uważa on, że w technice człowiek współczesny może także znaleźć środek na pokonanie tego impasu. Chodziłoby o ratowanie człowieka, tak by przestał być trybikiem w jej mechanizmie, a uczynił z niej środek wzmacniający więzi osobowe i w rezultacie podporządkował ją temu, co najbardziej ludzkie. Technika wraz z polityką, które w dzisiejszych czasach występują nierozłącznie, powinny jego zdaniem, być wykorzystane dla odnowienia i wzmocnienia substancji człowieka, a nie niszczenie tradycyjnej duchowości. A to niszczenie śledzi w różnych obszarach życia, dostrzega je przede wszystkim w tendencjach antyhistorycznych, porzucających historyczną tradycję, wychowanie, przywiązanie do pochodzenia, rodziny, ojczyzny. Sprzeciwia się takiej postawie, uważa bowiem, że człowiek rozpoznaje siebie, to, kim jest, poprzez badanie tego, czym był, „To, czym był historycznie pozostaje nieodzownym i zasadniczym elementem tego, czym będzie”²⁴.

Jaspers często podkreśla, że korzenie zachodniego humanizmu sięgają antyku i chrześcijaństwa, w których dochodzi do głosu siła ludzkiego ducha łącząca dwa powiązane ze sobą filary człowieczeństwa: ludzką wolność i boską transcendencję, „Wolność i transcendencja czynią człowieka istotą jedyną w swoim rodzaju”²⁵. Wolność człowieka pojmuje on przede wszystkim jako wolność do stanowienia o sobie i na tej drodze stwarzania siebie; jako taka wolność nadaje godność człowiekowi. Jednak niezmiennie podkreśla, że tworzenie siebie w wolności zawsze przebiega w obliczu transcendencji. Dlatego obie te kategorie splatają się ściśle ze sobą: wolność urzeczywistnia się dzięki transcendencji, zaś transcendencja uobecnia się w świecie tylko poprzez wolny czyn ludzki. To transcendentne odniesienie w wolnym działaniu wyróżnia człowieka spośród wszystkich istnień i dla Jaspersa właśnie w nim wyraża się jego wyjątkowość. Stąd wiara w człowieka wiąże się u niego nierozzerwalnie z wiarą w Boga. „Jest niemożliwe, by człowiek zatracił transcendencję, nie przestając zarazem być człowiekiem”²⁶.

Wiara jest dla Jaspersa fenomenem specyficznie ludzkim, „człowiek nie może żyć bez wiary”²⁷. W niej najpełniej wyraża się jego istota, jego rozum i wolność egzystencjalna, a wraz z nią jej dwa zasadnicze odniesienia: do

23 K. Jaspers, *Philosophie und Unphilosophie*; tenże, *Was ist Philosophie*, München 2013, s. 226.

24 K. Jaspers, *Reichenschaft und Ausblick*, dz. cyt., s. 327.

25 Tamże, s. 318.

26 K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, dz. cyt., s. 213.

27 Tamże, s. 207.

boskiej transcendencji i do drugiego człowieka. Człowiek Jaspersa w swej wolności staje się sobą w więzi z transcendentnym bytem Boga i w komunikacji z drugim człowiekiem. To oznacza, że rezygnując z wolności, traci więź z transcendencją i prawdziwą relację z drugim człowiekiem.

Głosząc wiarę w człowieka, Jaspers zarazem przestrzega przed jej absolutyzacją, stanowiącą jej zniekształcenie, czyli przed tym, co określa jako ubóstwienie człowieka. Takie ubóstwienie staje się namiastką wiary w Boga. Wyraża się w nim specyficzna skłonność człowieka, który w drugim człowieku chce widzieć doskonałość nieosiągalną dla siebie. Ubóstwienie pociąga za sobą kult jednostki połączony z chęcią podporządkowania się „ideałowi”, z naśladowaniem go za cenę utraty własnej niezależności i odrębności. W tej postawie dostrzega Jaspers ukryte oszustwo, ponieważ ona ukrywa prawdę o tym, że człowiek jako taki jest niedoskonały, posiada słabości i ułomności. „W świecie nie ma człowieka, który mógłby być dla nas Bogiem, ale istnieją ludzie, których wolność w nasłuchiowaniu Boga pokazuje nam, czym jest człowiek pod względem możliwości i co nam dodaje otuchy”²⁸. Nawet najwybitniejsi z ludzi, czy to przywódcy, czy poeci, czy mędrcy, pozostają zawsze tylko ludźmi. Ale właśnie ten niedoskonały, ale wolny człowiek pozostając w więzi z transcendencją dostarcza drugiemu otuchy i zaufania do Boga i do drugiego człowieka.

Jak widzimy, w ujęciu Jaspersa wolność jest źródłem stawania się sobą człowieka, jego życia osobowego i równocześnie życia wspólnotowego, ponieważ Jaspersa człowiek może być sobą tylko wraz z drugim człowiekiem. „Wolność pojedynczego człowieka jest – jeśli wszystkie jednostki mają być wolne – tylko o tyle możliwa, o ile daje się pogodzić z *równoczesną wolnością innych ludzi*”²⁹. Filozof w swych dziełach politycznych podkreśla, że „wolność zdobywa się tylko jako wolność wspólnotową”³⁰, która powinna być oparta na komunikacji z drugim, wypełnionej dążeniem do prawdy, która łączy ludzi, wbrew skłonności do posiadania jednej, własnej prawdy wykluczającej dyskusję z innymi, cudzymi stanowiskami. „Wolność domaga się wspólnoty w prawdzie”³¹.

Filozof przestrzega przed niebezpiecznymi dla człowieka skutkami szerzącej się współcześnie utraty wiary w Boga. „Wiara w człowieka zakłada wiarę w Boskość, przez którą on jest. Bez wiary w Boga, wiara w człowieka grzęźnie

28 K. Jaspers, *Was ist Philosophie?*, München–Zürich 2013, s. 226.

29 K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, dz. cyt., s. 158.

30 K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, dz. cyt., s. 350.

31 Tamże, s. 546.

w pogardzie dla człowieka, w utracie szacunku dla człowieka jako człowieka³². W przekonaniu Jaspersa osłabienie wiary płyne dziś przede wszystkim z postaw nie-wiary, postaw uwłaczających godności człowieka, jego wolności i Boskiej transcendencji. Ponieważ w ujęciu Jaspersa wiara w człowieka łączy się z wiarą w jego wolność, dlatego za niebezpieczne dla niej uważa współczesne zaprzeczanie wolności. Dokonuje się ono poprzez podważanie jej możliwości, czy wręcz rezygnację z wolności na rzecz ślepego posłuszeństwa, naśladownictwa, podporządkowania się różnym zniewalającym siłom. Sprzyjają temu wspomniane już rozmaite dehumanizacyjne zjawiska kultury masowej, technicyzacja życia, biurokratyzacja i parametryzacja pracy, które czynią życie pustym i jałowym. Jako remedium na to postuluje „etos codzienności” w przekonaniu, że taki etos ugruntuje i wzmocni zaufanie do drugiego człowieka. Nacisk kładzie w nim na dobrą wolę, dążenie do prawdy i życzliwość przenikające zachowania na co dzień, w rodzinie, w grupie zawodowej i społecznej oraz towarzyszące im zasady przestrzegania dyscypliny, wytrwałości i odpowiedzialności.

Wiara w człowieka, którą odzwierciedlają przytoczone wyżej koncepcje, odwołuje się do najwyższych miar człowieka: szlachetności niezawodnego opiekuństwa w ujęciu Kotarbińskiego, ofiarnej miłości w ujęciu Marcela, rozumnej egzystencji powiązanej w swej wolności z transcendentnym bytem i z drugim człowiekiem w ujęciu Jaspersa. W niniejszym omówieniu starano się pokazać, że choć zawarte w tych koncepcjach wysokie miary mogą здаwać się nieosiągalne dla przeciętnego człowieka, to jednak zawiera się w nich czasem ukryte, a czasem wyrażone *explicite* przekonanie, że współcześnie humanizm może i powinien być humanizmem dla wszystkich. Taka wydaje się być koncepcja wiary w człowieka jako „opiekuna społecznego”, którym może być każdy, bo każdy ma sumienie, a ono pokazuje drogę ku dobru, także koncepcja Marcela oddanej miłości w nadziei, której nie burzy żaden fakt ani wydarzenie, jak też koncepcja Jaspersa etosu codzienności, który pozwala w świecie demokracji poprzez wychowanie wznosić się ku najwyższym zasadom całym społeczeństwom. Jaspers uważa, że choć na dziś humanizm jest jeszcze sprawą elit duchowych, to jednak wierząc w człowieczeństwo i z obawy przed jego zaturacją, przekonuje, że: „przyszły humanizm wraz z osiągnięciem szczytu musi równocześnie znaleźć najprostsze formy, które będą dla każdego dostępne i przekonujące. Skutecznie oddziałujący humanizm oznacza humanizm dla wszystkich”³³.

32 K. Jaspers, *O źródle i celu historii*, dz. cyt., s. 214.

33 K. Jaspers, *Rechenschaft und Ausblick*, dz. cyt., s. 329.

Abstrakt

Wiara w człowieka, czyli humanizm dla wszystkich

Trzy wybrane współczesne koncepcje prezentujące różne tradycje filozoficzne: materialistyczną (Tadeusz Kotarbiński), religijną (Gabriel Marcel), egzystencjalistyczną (Karl Jaspers), łączy wiara w człowieka, w jego osobową godność. Wiara ta w każdej z wymienionych koncepcji jest podstawą postawy humanistycznej wyrażającej się w zaufaniu do drugiego, miłości, współdziałania i ofiarności. Postawa ta w każdej z tych koncepcji odwołuje się do określonego wzorca etycznego: u Kotarbińskiego jest nim ideał porządnego człowieka, czyli opiekuna społecznego, u Marcela — ideał rozporządzalności, czyli otwarcie na drugiego i służenie mu, u Jaspersa — etos codzienności. W rozdziale wskazuje się, że te ideały są na miarę współczesnego człowieka i postawa humanistyczna na nich ufundowana może być wskazaniem i zarazem zadaniem dla ich realizacji, być „humanizmem dla wszystkich”.

Słowa kluczowe: humanizm, ideał opiekuna społecznego, miłość, ofiarność, rozporządzalność, wiara w człowieka, zaufanie do człowieka

Abstract

Faith in Humanity: Humanism for Everyone

Three selected contemporary concepts representing different philosophical traditions—materialistic (Tadeusz Kotarbiński), religious (Gabriel Marcel), and existentialist (Karl Jaspers)—are united by a belief in humanity and personal dignity. In each of these concepts, this belief forms the foundation of a humanistic attitude expressed through trust in others, love, cooperation, and self-sacrifice. This attitude refers to specific ethical models in each concept: for Kotarbiński, it is the ideal of a decent person, meaning a trustworthy guardian; for Marcel, the ideal of availability, indicating openness to others and serving them; for Jaspers, the ethos of everyday life. The chapter indicates that these ideals are suited to contemporary individuals, and the humanistic attitude founded upon them can serve as both an indication and a task for their realization, becoming a “humanism for all”.

Keywords: availability, faith in humanity, humanism, ideal of the trustworthy guardian, love, self-sacrifice, trust in humanity

Grzegorz Hołub

 <https://orcid.org/0000-0002-0312-3693>

 grzegorz.holub@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>



Osoba a moralność



Krajobraz po bitwie

Czy jest jeszcze możliwe uprawianie etyki jako nauki normatywnej, gdzie wyraźnie stawia się sprawę norm uniwersalnych? Nie ma łatwej odpowiedzi na to pytanie i istnieje po temu parę powodów. Wskażmy na niektóre. Po pierwsze, wydaje się, że mamy do czynienia z dużym kryzysem etyki rozumianej jako systematyczna refleksja nad moralnością. Tradycyjne dylematy moralne są wielokrotnie rozwiązywane nie na gruncie etyki, ale pragmatyki. Potwierdza to obecne od dawna przekonanie, że etyka zajmuje się dobrem trudnym i stąd „lepiej” zobrazować sobie to dobro w kategoriach pragmatycznych. Te z kolei są łatwiejsze do zastosowania i zwykle przynoszą natychmiastowe skutki. Jednak opowiedzenie się za takim sposobem działania nie rozwiązuje oryginalnej sytuacji problemowej, która ma charakter ściśle etyczny. Jest to

raczej forma wyparcia tego, co etyczne, przez to, co skuteczne, użyteczne i pragmatyczne.

Po drugie, etyka jako nauka uniwersalna uległa daleko posuniętej subiektywizacji. W tym ujęciu liczą się nie ogólne kategorie etyczne, ale moje, osobiste kategorie. W końcu – jak powiedzą zwolennicy tego stanowiska – to ja ostatecznie dokonuję wyboru moralnego i tylko ja znam wszystkie jego uwarunkowania. Problemem, jaki się tu pojawia, jest jednak niebezpieczeństwo zatarcia tego, co moralne i utożsamienia go z innymi odczuciami, których doświadczam.

Po trzecie, etyka jako nauka normatywna wydaje się niepotrzebna jednostce: jest to aktywność trudna i wymagająca, a przecież co chwilę jednostce tej oferowane jest w postaci gotowych wzorców, co ma czynić i czego unikać. Pochodzi to od przemożnych społecznych „autorytetów”, które przez nowoczesne i stale udoskonalane media penetrują umysłowość większości ludzi. Stajemy tu więc wobec zjawiska politycznej poprawności, która tradycyjnie byłaby etycznie klasyfikowana jako stanowisko deontonomizmu heteronomicznego społecznego. Warto jeszcze dodać, że etyka subiektywistyczna może być łatwo podporządkowana temu ostatniemu stanowisku poprzez zaszczipianie poczucia o istnieniu „przestępstw myślowych”, czyli tego, o czym nie wolno myśleć, a tym bardziej podejmować próby jego realizacji. Konsekwentnie pojawia się zjawisko daleko posuniętej autocenzury: jednostka jest przekonana o swej wolności, ale w istocie podlega bardzo zaawansowanej i głębokiej, choć zarazem subtelnej kontroli i ta kontrola wchodzi bardzo mocno w sferę działań moralnych¹.

Biorąc pod uwagę tylko takich parę odsłon współczesnej batalii o moralność i etykę, możemy ponownie zapytać, czy etyka jako niezależna refleksja osoby ludzkiej jest jeszcze możliwa. Może ta bitwa jest już przegrana i to, z czym mamy do czynienia, to tylko krajobraz po bitwie? Taki scenariusz może jawić się niektórym jako nieunikniony. Z drugiej jednak strony, może nie jest jeszcze tak źle i coś da się zrobić. W rozdziale tym wskażemy na jeden trop, który daje nadzieję na udzielenie odpowiedzi pozytywnej na pytanie o etykę uniwersalną. Jednak konieczne wydaje się najpierw zejście do poziomu samych pojęć, znaczeń i ich odniesień i próba przyjrzenia się filozoficznym załączkom zasygnalizowanego powyżej problemu. Chodzi w szczegól-

1 Zob. G. Hołub, *Zniekształcenia języka a wojna kulturowa*, [w:] *Bezpieczeństwo personalne a bezpieczeństwo strukturalne*, t. 11: *Instrumentarium wojny kulturowej*, red. T. Grabińska, P. Szczepański, Wrocław 2021, s. 97–106.

ności o rozumienie osoby ludzkiej i moralności w wybranych stanowiskach i alternatywnych ujęciach.

Porządkując znaczenia

Kiedy rozpoczniemy nasze rozważania od osoby ludzkiej realnie istniejącej i od doświadczanej przez nią moralności, szybko uświadamiamy sobie, że i te rzeczywistości nie są jasne i rodzą kontrowersje. Po pierwsze, różne są rozumienia osoby ludzkiej, a co więcej – część filozofów neguje, że osoba w ogóle istnieje. Po drugie, moralność jest różnie ujmowana i interpretowana i wielokrotnie nie ma porozumienia między odmiennymi stanowiskami etycznymi. Przypatrzmy się pewnym wybranym koncepcjom, które obrazują te negatywne tendencje.

Choć pojęcie osoby zostało sformułowane we wczesnej filozofii średnio-wiecznej przez Boecjusza, to miało ono swoje dalsze rozwinięcia. Okazało się, że właściwie żadna definicja nie jest w stanie zakomunikować złożoności i tajemnicy osoby ludzkiej. Refleksja nad nią to w istocie niekończący się projekt badawczy, który jest podejmowany przez kolejne pokolenia filozofów. Zaowocowało to powstaniem wielu różnych podejść i stanowisk, które nie zawsze przybliżają nas do lepszego pojmowania osoby. Na przykład w myśli nowożytnej i współczesnej wcale nie jest jasne, jak ją rozumieć. Pojawiają się tu zasadniczo trzy tendencje, ukształtowane w filozofii europejskiej. Jedną będzie osobę ujmowała jako podmiot myślący i doświadczający; drugą będzie rozumiała ją jako wiązkę wyższych własności osobowościowych i psychicznych; trzecią będzie rozwiązaniem pośrednim w ramach dualizmu antropologicznego. Pierwsze stanowisko jest typowe dla filozofii podmiotu, filozofii idealistycznej; drugie – dla filozofii brytyjskiej, filozofii empirycznej; trzecie stoi na początku filozofii nowożytnej i może łączyć się z dwiema poprzednimi tendencjami (myślenie dualistycznie o osobie ludzkiej widoczne jest u takich filozofów, jak na przykład René Descartes, John Locke czy Immanuel Kant).

Trudności, jakie rodzą się dla pełnego zrozumienia osoby przy okazji tych projektów, są liczne. Otóż idealistyczne ujęcie osoby sprowadza ją do pewnej wewnętrznej i duchowej rzeczywistości. Empirystyczne stanowisko z kolei widzi ją jako pewną zaawansowaną i dobrze skonfigurowaną konstelację uchwytanych cech człowieka, co w ostateczności sprowadza się do dobrze funkcjonującej cielesności. W ostateczności i w nieco uproszczonym obrazie

mamy osobę jako ducha ukrytego w ciele i nim się posługującego albo ewolucyjnie zaawansowaną strukturę biologiczną, która wytwarza zbiór wyższych funkcji (np. drogą emergencji), które układają się nowy twór o charakterze funkcyjnym i interaktywnym. Osoba nie istnieje tu w sposób autonomiczny i stąd nietrudno postawić tezę, że nie jest ona rzeczywistością pierwotną i źródłową, tylko wtórną i pochodną. Nie są to oczywiście tendencje, które wykluczają inne spojrzenie na osobę ludzką, i w naszych dalszych rozważaniach pokażemy, że dwie powyższe tendencje mają swojego trzeciego, wiarygodnego rywala.

Co do rozumienia moralności spotykamy się z równie wielkimi nieporozumieniami i podziałami. Dla jednych to stan niezależności od okoliczności życiowych, dla innych filozofów to coś, co intensyfikuje dobrostan często utożsamiany z przyjemnością, dla innych jeszcze moralność to strategia prowadzenia roztropnego życia, zwiększająca szanse na przetrwanie. W wielu tych wariantach jest moralność bliska jakiemuś typowi doświadczenia, choć nietrudno dostrzec tu wpływ tendencji epikurejskich, hedonistycznych czy funkcjonalistycznych. W tym znaczeniu moralność uzależniona jest od jakiejś funkcji w życiu człowieka i zwykle do niej się ograniczająca. Umyka uwadze natomiast ważna intuicja, mianowicie że moralność ma służyć całemu człowiekowi i być czymś, co promuje całe jego człowieczeństwo i człowieczeństwo drugiego.

W naszych rozważaniach przyjmiemy jednak, że osoba ludzka istnieje w sposób sobie właściwy, czyli integralny. Nie jest ona rzeczywistością ograniczoną do pewnych tylko aspektów czy heteronomicznych sfer. Jest ona bowiem istnieniem złożonym metafizycznie, który łączy w sobie dwa światy: ten fizyczny z tym duchowym. Używając starej formuły, można określić ją jako wcielonego ducha i uduchowione ciało. Wpisuje się to w tendencję personalistyczną, która dąży do wyeliminowania dwóch skrajności w rozumieniu osoby: tendencji monistycznej (osoba to duch, osoba to złożona tylko materia) i dualistycznej (osoba to złożenie dwóch rzeczywistości, które jednak sobie tylko towarzyszą, ale między którymi nie ma żadnej głębszej zależności i syntezy). Osoba jest więc złożonym i niepowtarzalnym światem samy w sobie i nie można jej zrozumieć przez pryzmat myślenia redukcyjnego i funkcjonalnego; osoba nie jest też konglomeratem odmiennych substancji. Jej istnienie jest ściśle związane z porządkiem moralności i to na wiele sposobów. Poniżej prezentowana koncepcja ujawni tę wieloraką relację osoby do tego, co moralne.

Istnienie i stawanie się osoby a moralność

Karol Wojtyła w swoich książkach i artykułach z zakresu antropologii filozoficznej i etyki przedstawił ciekawy projekt osoby. Wpisuje się on w typ personalizmu o charakterze fenomenologiczno-ontologicznym, który cały czas posiada duży potencjał w zmaganiu się z problemami współczesności. W ramach tego projektu Wojtyła jest zainteresowany tak tym, jak osoba się jawi i jakie fenomeny towarzyszą jej istnieniu, jak i zwraca się ku pozafenomenologicznej stronie jej istnienie, czyli ku kwestiom metafizycznym. Jego metoda badania osoby jest dosyć jasno określona i wyraża się w formule: od fenomenu do fundamentu. Kierując się tą metodą dochodzi ten myśliciel do określenia struktury osoby, która łączy osiągnięcia fenomenologicznego jej oglądu z określeniem fundamentu jej istnienia. W swoim głównym dziele antropologicznym *Osoba i czyn* Wojtyła prezentuje osobę, jak bytowość posiadającą dwa podmioty: podmiot metafizyczny *suppositum* i podmiot osobowy². To rozróżnienie nie jest jednak żadną formą powrotu do dualizmu, ale określa przestrzeń, gdzie osoba może być integralnie ujęta w całym swym bogactwie i złożoności.

Podmiot metafizyczny określa istnienie osoby jako podmiotu określonego w swym źródłowym istnieniu i specyficznym działaniu. Na tym etapie jest ona określona jako jednostka ludzka, obdarzona potencjalnościami specyficznymi dla tego, kto przynależy do rodziny *Homo sapiens*. Bycie *suppositum* oznacza więc posiadanie natury ludzkiej, która u każdego człowieka jest zindywidualizowana, przybiera swoistą postać w ramach własności typowych dla gatunku *Homo sapiens*. Wojtyła jest przekonany, że każda żyjąca istota posiada taki typ podmiotowości, który jest właściwy dla danego gatunku. Jednak choć ludzkie *suppositum* jest jednym między wieloma *supposita*, to jednak jest ono szczególne. Posiada bowiem takie potencjalności, które są dane tylko rodzajowi ludzkiemu, i one zwykle ujawniają się w tym, co jest swoistym przedłużeniem i dopełnieniem podmiotu metafizycznego – w ramach podmiotu osobowego³.

2 Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, [w:] K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 93.

3 Badanie osoby dokonuje się jednak w porządku odwrotnym. Rozpoczyna się od ujęcia i opisanie tych fenomenów, które dane są na poziomie podmiotu osobowego, a drogą poszukiwania adekwatnych racji dochodzi się do określenia podmiotu metafizycznego, *suppositum*.

Podmiot osobowy więc jest formą aktualizacji i ujawnienia tego metafizycznego⁴. W jego ramach do głosu dochodzą te doskonałości, które wpisane są w dane istnienie osobowe na mocy jego zaistnienia. Podmiot osobowy jest zakorzeniony i ugruntowany w *suppositum*; nie jest on czymś sztucznie czy wtórnie danym osobie, ale poniekąd „wyrasta” z tego metafizycznego. Jednak przejście od jednego do drugiego nie oznacza żadnego automatyzmu ani tym bardziej – determinizmu. Karol Wojtyła był świadomy, że na poziomie podmiotu osobowego coś istotnego jeszcze, niż same mechanizmy bytowe, musi dojść do głosu i tym czymś jest doświadczenie. Osoba kształtuje się w sposób specyficzny, właśnie osobny, drogą szeroko rozumianego doświadczenia. Jest to swoisty katalizator stawania się osobowego.

Czym jest to doświadczenie i co ono faktycznie powoduje w osobie? – można zapytać. Otóż Wojtyła kreśli szeroki horyzont doświadczenia i jako fenomenolog jest uważny, aby nie nakładać żadnych dogmatycznych i wykluczających kajdan na to doświadczenie. Myślicielowi temu chodzi tak o samo poznanie, które jest już doświadczeniem, jaki i o inne ważne wydarzenia, jak na przykład przeżycie dobra i wartości. Te fundamentalne typy doświadczeń szczególnie bogato prezentują się wówczas, kiedy osoba staje nawet nie tyle przed światem rzeczy i przedmiotów, ale kiedy odkrywa świat osobowy jako taki. Zdolność do głębokiego doświadczenia wartości stwarza okazję do dojrzałego spotkania z własną osobą, albo jeszcze nawet bardziej – z osobą drugiego.

Poznanie osoby i jej doświadczenie tworzą dla Karola Wojtyły swoisty punkt wyjścia w ukazywaniu tego, jak ludzkie istnienie postępuje na drodze pełniejszego stawania się tym jednym i niepowtarzalnym „ja”, którym jest. Dostrzegamy to na kolejnych etapach jego działalności filozoficznej. Można tu więc wskazać na takie momenty, jak akcentowanie sprawczości osoby, która pojawia się w jego krytycznej polemice z Maxem Schelerem⁵. Następnie konieczne jest zwrócenie uwagi na personalistyczną interpretację Kantowskiego drugiego imperatywu, gdzie osoba ukazywana jest zawsze jako cel, nigdy tylko jako środek; zabieg ten pojawia się w jego dziele *Miłość*

4 Dzięki temu, że osoba jest zarazem podmiotem metafizycznym (*suppositum*) i osobowym, możemy powiedzieć, że ona już jest, a zarazem się staje. Na poziomie podmiotu metafizycznego określamy jej fundamentalne istnienie, natomiast na poziomie tego osobowego – jej stałe stawanie się – zob. G. Hołub, *The person in dialogue, the person through dialogue*, „Filosofija. Sociologija” 27 (2016) nr 1, s. 3–13.

5 Zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, [w:] K. Wojtyła, *Zagadnienie podmiotu moralności*, Lublin 1991, s. 11–128.

*i odpowiedzialność*⁶. Należy również wskazać na obecną tam formułę normy personalistycznej, według której adekwatnym i pełnoprawnym odniesieniem do osoby jest wyłącznie miłość⁷. W końcu istotnym momentem w Wojtyliańskiej refleksji na osobą ludzką jest pokazanie jej zakotwiczenia w relacjach z innymi osobami, gdzie do głosu dochodzi partycypacja jako udział w realizacji wspólnego dobra⁸, jak i spotkanie „ja” – „ty”, i dialog międzypersonalny⁹.

Szczególnie wart uwagi jest ten ostatni etap jego namysłu nad osobą, gdzie do głosu dochodzą relacje międzypersonalne. Punktem wyjścia do zrozumienia ich doniosłości tak dla refleksji antropologicznej, jak i etycznej, a zarazem łączności pomiędzy nimi, jest uświadomienie, że człowiek – osoba nigdy nie żyje sam – nie jest samotną i samowystarczającą wyspą. Jest on jednak istnieniem relacyjnym i to ujawnia się na różnych poziomach jego życia i stawiania się. Wiele uwagi temu zostało poświęconej przez filozofów dialogu, ale także przez tych myślicieli, których określamy mianem personalistów. Na przykład Rocco Buttiglione powie, że „drugi jest [...] w pewien sposób, lustrem poprzez które widzimy siebie, dokonujemy obiektywizacji naszego bytu przed sobą samym”¹⁰. Innymi słowy spotkanie z drugim jest mi potrzebne, abym wszedł we właściwy i pogłębiony kontakt ze sobą samym. To w pewien sposób potwierdzają nauki szczegółowe, jak na przykład psychologia rozwojowa: najpierw pojawia się u dziecka świadomość otaczających osób i rzeczy; dopiero później budzi się samoświadomość własnego „ja”.

Karol Wojtyła jako personalista potwierdza ten sposób myślenia, kiedy rozważa relację „ja” – „ty”. Stwierdza on wprost, że „«ty» dopomaga mi w normalnym rzeczy porządku do pełniejszego stwierdzenia własnego «ja», a nawet do jego potwierdzenia, do auto-afirmacji”¹¹. To dokonuje się we wstępnym spotkaniu, które ma charakter odkrycia mojej osoby poprzez spotkanie z osobą innego. W wersji „późniejszej”, dokonującej się już w działaniu z innymi, następuje również coś, co pomaga mi w dojrzewaniu mojego człowieczeństwa, mojej osoby. Personalista ten określa ten dalszy etap w następujący sposób: „poprzez [...] działanie skierowane przedmiotowo ku «ty» podmiot «ja» nie tylko przeżywa siebie w relacji do «ty», ale także przeży-

6 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 30.

7 Zob. tamże, s. 42.

8 Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 300–335.

9 Zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, Lublin 1994, s. 396nn.

10 R. Buttiglione, *Sulla verità soggettiva. Esiste un'alternativa al dogmatismo o allo scetticismo?*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2015, s. 64.

11 K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 398.

wa w nowy sposób siebie w swojej własnej podmiotowości”¹². Druga osoba, z którą się spotykam, staje się więc kimś istotnym dla mojego stawania się tym, kim mam być, do swoistej aktualizacji mojej osoby. Oczywiście są to tylko jedne z konsekwencji spotkania osób i choć same w sobie ważne, to jednak nie można ich uznać za zasadnicze aspekt relacji „ja” – „ty”. Chodzi o to, że druga osoba nie może być rozumiana jedynie jako jeden z momentów mojej auto-konstytucji; jest ona wyraźnie kimś więcej, kimś kogo nie mogę zamknąć w mojej immanencji czy do niej ograniczyć.

Wojtyła był świadomy, że spotkanie z drugim to spotkanie z całkiem nowym światem podmiotowym, które niesie ze sobą daleko idące konsekwencje i to nie tylko dla jednej strony. Myśliciel ten określa „ty” jako drugie „ja”, to znaczy jako w pełni ukształtowany i jedyny w sobie świat osoby. Stwierdza on, że „«ty» staje wobec «ja» jako prawdziwe i pełne «drugie ‘ja’», o którym – podobnie jak o moim «ja» – stanowi nie tylko samo-świadomość, ale nade wszystko samo-posiadanie i samo-panowanie”¹³. Tak moja osoba, jak i osoba drugiego jest pełnoprawnym podmiotem, który jest specyficznym i niepowtarzalnym światem myśli, aktów intencjonalnych i wolitywnych, i który dąży (bądź powinna dążyć) do transcendowania samej siebie i samospełnienia. W spotkaniu tych osób następuje ujawnienie tych kwalifikacji i zarazem pojawia się szansa na zbudowanie czegoś pomiędzy osobami. Chodzi o to, że relacja może przerodzić się w trwalsze odniesienie, które określamy mianem wspólnoty. Wojtyła wyrazi to w następujący sposób: „na tej drodze relacja: «ja» – «ty» jako odniesienie wzajemne dwu podmiotów (*supposita*) nie tylko nabiera znaczenia, ale rzeczywiście staje się autentyczną wspólnotą podmiotową”¹⁴.

Wspólnota podmiotowa nie jest oczywiście wydarzeniem, które zawiązuje się poprzez samo fizyczne spotkanie, procesy poznawcze i komunikację. Konieczne jest zaistnienie jeszcze innego ważnego wydarzenia, jakim jest rozpoznanie i uznanie swej szczególnej wartości. W myśli personalistycznej osoba zawsze jest złożonym podmiotem istnienia i działania, jak i wartością. Tak więc istnienie osobowe i fundamentalna wartość osobowa stale sobie towarzyszą. Podobnie sprawę widzi Karol Wojtyła: osoba w swej podstawowej strukturze aksjologicznej obdarzona jest godnością, która odgrywa istotną rolę w relacji „ja” – „ty”, a konsekwentnie w powstaniu wspólnoty podmiotowej. Wyraża on to w następujących słowach: „w relacji: «ja» – «ty» kształtu-

12 Tamże, s. 400.

13 Tamże, s. 401.

14 Tamże.

je się autentyczna między-osobowa wspólnota (w jakiegokolwiek postaci czy odmianie), jeżeli «ja» i «ty» trwają we wzajemnej afirmacji transcendentnej wartości osoby (można ją określić także jako godność), potwierdzając to swoimi czynami»¹⁵.

Rozpoznanie i afirmacja godności, jak również adekwatne do tego czyny względem osoby to już dziedzina, w której spotyka się antropologia filozoficzna z etyką. Warto wskazać, że w polu zainteresowania antropologii będzie stawanie się osoby, które w filozofii Wojtyły dokonuje się w znacznej mierze pod wpływem doświadczenia: podmiot osobowy tym pełniej staje się i konsekwentnie ujawnia się jako jedyny, niepowtarzalny, swoisty, im bardziej przeżywa doświadczenia, zwłaszcza te głębsze (mające w swoim tle wyższe wartości). Spotkanie z osobą drugiego jest tym momentem, kiedy takie wartości się najbardziej ujawniają. Stąd dobrze przeżyte spotkanie z drugim i jego utrwalenie w postaci wspólnoty między-podmiotowej powinno najbardziej rozwijać osobę w jej stawaniu się.

W polu zainteresowania etyki będzie natomiast odpowiedź na wartości moralne, które swoją kulminację mają w postawie miłości. Jeśli więc wspólnota międzypodmiotowa jest prawdziwa i autentyczna, afirmacja godności drugiego przyjmuje postać miłości. Dokonuje się to poza jakąkolwiek kalkulacją co do zysku własnego: jest to po prostu odpowiedź na apel wysokiej wartości. Można powiedzieć, że miłość jako bezinteresowna afirmacja godności osoby jest tą postawą, która ustanawia i strukturyzuje cały porządek moralności. W tym kontekście zrozumiałe jest powiedzenie św. Augustyna: „kochaj i rób co chcesz”; kto prawdziwie kocha (afirmuje) osobę, będzie podejmował właściwe działania moralne. Konsekwentnie w personalizmie za naczelną zasadę etyczną uznaje się regułę *persona est affirmanda propter se ipsam*¹⁶. Osobę należy afirmować ze względu na nią samą i to stanowi kryterium działania moralnego, czyli jest adekwatną miarą oceny każdego działania moralnego.

Działania dobre moralnie, które są praktyczną formą afirmacji osoby, w tym samym czasie wydatnie przyczyniają się do dojrzwania osoby jako osoby. W myśli Wojtyły jest to uzasadniane przekonaniem, że każdy czyn ma dwie strony: przechodnią i nieprzechodnią¹⁷. Jeśli więc afirmacja osoby pociąga za sobą całą serię działań powodujących efekty zewnętrzne, a więc

15 Tamże, s. 402.

16 Zob. T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1998, s. 254–259.

17 Zob. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt., s. 194.

przechodnie (np. niesiona pomoc i wsparcie osoby), to tym bardziej sprawiają one w jednostce działającej efekty nieprzechodnie, czyli te, które pozostawiają trwałe rys wewnątrz i przyczyniają się do tego, że osoba albo dojrzewa, albo też degraduje się w swoim człowieczeństwie. Bezwarunkowa afirmacja osoby zawsze wpisuje się w ten pierwszy scenariusz antropologiczny.

Czyn moralny jest czymś najgłębiej wpisanym w strukturę osoby: w jej stawanie się, dojrzewanie i ujawnianie się jej społecznej natury¹⁸. Sama więc moralność nie jest czymś nieuchwytnym, subiektywnym tylko, uzależnionym wyłącznie od kontekstu; nie jest ona również jakimś sztucznym konstruktem nakładanym na człowieka przez struktury władzy czy dominacji. Moralność istotnie decyduje o tym, co dokonuje się w osobie i między osobami, a więc musi posiadać strukturę uniwersalną i obiektywną, nawet jak mamy tu do czynienia z szerokim obiektywizmem, obejmującym sferę wewnętrzną. Mówienie więc o normach moralnych ogólnych i powszechnie ważnych ma swoje mocne uzasadnienie.

Zakończenie

Z pewnością nie ma takiego sposobu filozofowania, który akceptowaliby wszyscy myśliciele. Filozof potrafi sprobować każdy projekt, kierując się przyjętą przez siebie metodologią, a tych w filozofii jest wiele. Tym bardziej odnosi się to do koncepcji człowieka i moralności. Choć wydają się nam one tak bliskie i konieczne do zrozumienia, rodzą wiele kontrowersji i odmiennych spojrzeń. Czy jednak podejmowanie tych podstawowych tematów jest daremne i bezowocne, skoro nie można przedstawić takiej formy ich uniwersalnych ujęć, aby były do przyjęcia przez wszystkich? Wydaje się, że odpowiedź jest negatywna: warto jest wracać na nowo do tych zagadnień, ponieważ każdy powrót daje szansę na lepsze zrozumienie osoby i moralności.

Ważne jest również, aby doprecyzować to, co rozumiemy przez „uniwersalność ujęć”. W umiarkowanym (czyli nie maksymalistycznym) znaczeniu chodziłoby o koncepcje spójne w sobie, odwołujące się do doświadczenia, idące po linii naszych intuicji i zdrowego rozsądku, a zarazem zdolne do wywierania wpływu na działania praktyczne (i przez to weryfikowalne *a posteriori*). Czy personalizm Karola Wojtyły, określający relację osoby do moralności,

18 Wojtyła rozumiał moralność „jako najściślej egzystencjalną rzeczywistość związaną z osobą jako właściwym swoim podmiotem” (tamże, s. 147).

wpisuje się w to rozumienie uniwersalizmu? Wydaje się, że odpowiedź jest pozytywna, a potwierdzeniem tego jest zdolność jego myśli do inspirowania (co nie oznacza przekonywania) innych myślicieli i ludzi czynu do rozwiązań personalistycznych (nawet jak inni tego tak nie określają). Również aktywność Karola Wojtyły, a później Jana Pawła II, ukazuje możliwość szerokiego praktycznego zastosowania jego projektu osoby i moralności w zmaganiu się z problemami współczesnego świata.

Abstrakt

Osoba a moralność

Rozdział rozpoczyna się od obserwacji, że współcześnie istnieje poważny problem z uniwersalną moralnością, w tym z formułowaniem uniwersalnych norm moralnych. Wydaje się, że z różnych powodów moralność została zepchnięta do subiektywnej sfery personalnej lub wpisana w zakres polityki i pragmatyki społecznej. W rozdziale argumentuje się, że istnieją racjonalne źródła, aby twierdzić, że nie jesteśmy skazani na takie scenariusze. Jako przykład przedstawiono pokrótce personalizm w ujęciu Karola Wojtyły. Sposób pojmowania osoby wiąże się tu zasadniczo z moralnością: ta ostatnia jest istotną sferą stawania się osobą na poziomie podmiotu osobowego. Zatem moralność nie jest tu czymś nieuchwytnym, subiektywnym czy jedynie kontekstowym; jest to sfera obiektywna, niezbędna osobie jako takiej, a następnie weryfikowana przez to, w jaki sposób ona dąży i osiąga swoje spełnienie. W personalizmie Karola Wojtyły mamy poważne powody, by twierdzić, że moralność ma podstawy obiektywne, a normy moralne, podobnie jak norma osobista czy norma *persona est firmanda propter se ipsam*, są znakami, których nie da się łatwo zrelatywizować.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, moralność, osoba, personalizm

Abstrakt

Person and Morality

The chapter starts from an observation that nowadays there is a serious problem with universal morality, including the formulation of universal moral norms. It seems that, for various reasons, morality has been relegated either to a purely subjective personal realm or to the domain of politics and social pragmatics. In the chapter, it is argued that there are rational resources to claim that we are not doomed to such scenarios. As an example, the personalism developed by Karol Wojtyła is briefly presented. Here, the way of understanding the person is essentially associated with morality: the latter is a vital sphere of becoming a person on the level of the personal subject. Thus, morality is not something elusive, subjectivist, or merely contextual; it is an objective realm that is indispensable for the person as such and subsequently verified by how she tends to and attains her fulfillment. In the personalism of Karol Wojtyła, we have serious reasons to claim that morality has objective foundations, and moral norms — such as the personal norm or the *persona est affirmanda propter se ipsam* norm — are signs that cannot be easily relativized.

Keywords: person, morality, personalism, Karol Wojtyła

Tadeusz Gadacz

 <https://orcid.org/0000-0001-8746-4016>

 tgadacz@agh.edu.pl

Akademia Górniczo-Hutnicza im. Stanisława Staszica w Krakowie

 <https://ror.org/oobas1c41>



Obrazy cierpienia



Pocieszanie ma swe granice, gdzie nie wystarczą wszelkie słowa, tam zbędne jest każde słowo¹.

Cierpienie jest jednym z bardziej dojmujących doznań życiowych. Choć niepojęte i często trudne do udźwignięcia, splecione jest z życiem w sposób nierozdzielny. Nie jest jakimś szczególnym przypadkiem, który się przytrafia, ale czymś, bez czego życie nie byłoby możliwe. Każdy wcześniej czy później doznaje cierpienia, gdyż jest ono ceną, jaką płacimy za pragnienia, ceną życia. Od cierpienia nie można uciec. „Szczęście umyka przed swoim myśliwym coraz dalej. Cierpienie przybliża się do uciekiniera tym bardziej, im szybciej on ucieka”² – pisał Max Scheler. Zmierza ono jak cień za każdą

1 V. Frankl, *Homo patiens*, tłum. R. Czernecki, J. Morawski, Warszawa 1984, s. 127. W początkowym fragmencie tego artykułu odwołuję się do opublikowanego już rozdziału *Enigma cierpienia*, [w:] *O umiejętności życia*, Kraków 2002, s. 200–222.

2 M. Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, tłum. A. Węgrzecki, Warszawa 1994, s. 48.

słoneczną radością życia. Dlatego skarżył się na życie anonimowy starożytny autor: „Któż by sprostął tobie, o życie, gdyby nie śmierć? Niezliczone twoje niedole – ciężko je dźwigać i umknąć im trudno. Rzeczy, które z natury są piękne – te są dobre: ziemia, morze, gwiazdy, światło księżyca, blask słońca. A poza nimi – tylko trwoga i ból. Jeśli dasz nam chwilę radości, zaraz płacić za nią trzeba cierpieniem”³.

Chociaż przyczyną cierpienia jest ból, to cierpienie nie jest tożsame z bólem. Jest ono czymś więcej niż ból, jest przeżyciem. Bez tego przeżycia bólu, bez refleksji nad nim, bez doznania trudno byłoby mówić o cierpieniu. Choć więc ból dominuje w cierpieniu, to jednak cierpienie nie ogranicza się do samego bólu. Bardziej znaczącą rolę niż ból odgrywają w nim wrażliwość, pamięć, wyobraźnia. Czym więc jest cierpienie?

W cierpieniu doświadczamy przede wszystkim przeżycia bezradności. Cierpimy, gdyż jesteśmy bezradni, bezsilni, bezwolni wobec tego, co stanowi granicę naszej wolności. Cierpimy, ponieważ nie jesteśmy w stanie usunąć bólu fizycznego, gdyż nie możemy ulżyć cierpieniu bliskich nam osób, ponieważ nie możemy osiągnąć czegoś z powodu nieprzekraczalnych ograniczeń tkwiących w nas samych, ponieważ nie możemy zmusić do miłości kogoś, kogo kochamy, albo dlatego, że nie potrafimy zatrzymać przy życiu tych, których ukochaliśmy najbardziej. Wyrazem bezradności jest pełne zdumienia spojrzenie, bezradne rozłożenie rąk i płacz jako przejaw bezsilności. Bezradność cierpienia jest więc ośmieszeniem wolności. Cierpimy wtedy, gdy dzieje się coś, na co nie mamy wpływu, a myślimy tu o zdarzeniach losowych, o uczynkach innych ludzi, a także o tym, co leżało w granicach możliwości wyboru nas samych, a co jest już nieodwracalne. W tym ostatnim przypadku człowiek doświadcza swojej bezradności wobec czasu. Jest bezradny wobec przeszłości, nie może jej odwrócić. Dlatego źródłem cierpienia mogą być nie tylko aktualne bolesne przeżycia, ale także wspomnianie przeżyć już minionych. Człowiek bywa też bezradny wobec przyszłości. Cierpi, lękając się tego, co może się zdarzyć.

Cierpienie jest przeżyciem bezradności także w tym sensie, który odsłania nam sam źródłostów: w cierpieniu niemożliwa jest jakaś rozstrzygająca rada. Trudno jest radzić innym, jak mają postępować, jakie podjąć decyzje. Żadna bowiem rada nie przystaje w pełni do samego doświadczenia cierpienia. Nie ma odpowiedzi na bezradne pytania.

Cierpienie jest tym wyższe, im wyższy jest stopień bezradności człowieka. Inaczej cierpi się z powodu chwilowego bólu fizycznego, wobec którego

3 *Antologia palatyńska*, wybrał i przeł. Z. Kubiak, Warszawa 1978, s. 17.

człowiek jest bezradny tylko przez krótki czas. Inaczej z powodu krzywdy komuś wyrządzonej, gdy pozostaje już tylko okazać bezradność wobec nieodwracalnej przeszłości. Jeszcze inaczej w sytuacji, która wydaje się trudna do przezwyciężenia, jak w doświadczeniu rozdartego serca czy trwałego konfliktu sumienia. Stopień bezradności jest miarą cierpienia. Trudno nie przywołać tu postaci Syzyfa i Prometeusza. Jeden bezradnie wtaczał kamień pod górę, bez żadnej nadziei, że uda mu się dopełnić dzieła. Drugi tkwił przykuty do skały, nie mając nadziei, że jego cierpienie kiedykolwiek się skończy. Nie na darmo ludzka wyobraźnia wymyśliła te mity. Cierpienie duchowe nie jest związane z bólem fizycznym, choć w swej bolesności może być o wiele bardziej dojmujące. Najczęściej spowodowane jest śmiercią ukochanych osób, ich chorobą i cierpieniem. Jeśli bólowi fizycznemu można ulżyć przez środki przeciwbólowe, to w cierpieniu duchowym ukazuje się szczególna bezradność człowieka, bezradność wobec pokrzyżowania pragnień. Niczego bowiem innego nie pragniemy bardziej niż życia ukochanych i tego, by byli wolni od cierpienia. Ich śmierć staje w poprzek naszym pragnieniom, zwłaszcza kiedy poprzedzona jest długotrwałym cierpieniem. I właśnie wobec tego pokrzyżowania pragnień okazujemy się bezradni.

U podstaw cierpienia duchowego tkwi w gruncie rzeczy pokrzyżowanie jednego jedynego pragnienia. Jest nim pragnienie miłości. Nie cierpielibyśmy bowiem z powodu śmierci bliskich, gdybyśmy ich nie kochali. Nie cierpielibyśmy jedynie z powodu abstrakcyjnej zasady sprawiedliwości, gdyby nie chodziło nam przede wszystkim o oszukanego bliskiego nam człowieka. Nie byłoby też w nas cierpienia wywołanego wskutek nieporozumień, gdyby nie zależało nam na tych, którzy nas nie zrozumieli. Dlatego duchowe cierpienie można określić jako pokrzyżowaną miłość.

To zatem nie fizyczny ból, lecz cierpienie, zmuszając nas do refleksji, stawia nas przed pierwszą z alternatyw: Czy nasze życie jest źródłem podziwu czy rozpacz? Pisał Luigi Pareyson, jeden z najwybitniejszych filozofów włoskich XX wieku, nauczyciel Umberta Eco i Gianniego Vattimo: „Widziane w swej bezałożeniowości ukazuje się jako dodatek, prawdziwy dar zawdzięczany gestowi wspaniałomyślności, czysty nadmiar, który staje się obiektem podziwu. Ten kto ujrzy je w taki sposób staje się współczesny stworzeniu i uczestniczy w tej samej cudowności, którą odczuł sam Bóg wobec swojego dopiero co ukończonego dzieła, i której psalmista nie przestaje odczuwać: «Tu es Deus qui facis mirabilia». Widziane w swym nieufundowaniu, istnienie ujawnia swój skryty aspekt; życie przedstawia się jako skazanie, które wzbudza zarazem ubolewanie nad tym, że się istnieje, i opłakiwanie tego,

że się nie istnieje: lepiej nie być, niż być. Jest to [...] «lepiej się nie urodzić» Sofoklesa i Teognisa, lamentowania Hioba nad tym, że z matczynego łona nie dostało się *ad tumulum*, do grobu; są to wszystkie rzeczy, których echo sły-chać w poezji nowożytnej i współczesnej: «Pues el delito mayor | del hombre es Haber nacido»; «Quelb crime avons-nous fait pour mériter de naître?»; [...] «Not to be born is the Best for Man»; «El horror de ser y de seguir siendo»⁴. Już zatem w samym tym spojrzeniu na życie rysują się nam dwa obrazy: opty-mistyczny i pesymistyczny. Tak jak na życie, w podobny sposób możemy też spojrzeć na chorobę.

Druga alternatywa dotyczy tego, czy cierpienie da się zrozumieć, uspra-wiedliwić, a przez to pocieszyć, jak sądziła filozoficzna teodycea, czy też waż-niejszą rolę odgrywa tu sztuka? Wiele lat wierzyłem w filozofię. Zarówno jednak refleksja, jak i osobiste doświadczenia doprowadziły mnie do przeko-nania, że filozofia jest bezradna.

Cierpienia nie da się pocieszyć. Pisał rosyjski egzystencjalista Lew Szestow: „W ostatnich latach życia Kierkegaard wpadał we wściekłość, kiedy słyszał, że jakiś pastor pociesza matkę, która straciła dziecko, przypominając jej hi-storię kuszenia Abrahama albo Hioba. Chrześcijańskie pocieszenie, podob-nie jak pocieszenie Sokratesa, gorsze jest od najgorszego nieszczęścia, jakie tylko może się przydarzyć człowiekowi”⁵. Teodycee usprawiedliwiają racjo-nalne zasady, są jednak niewrażliwe na los jednostek czy narodów. „Człowiek popadł w niewolę, doznał krzywdy, stracił bliskich, nawet ojczyznę – taki jest porządek rzeczy. Przecież ucierpiało coś pojedynczego, przypadkowego, jakiś „kaprys”, nie ma o co pytać, pytanie jest po prostu niestosowne”⁶. Teodycee uspakajają, dlatego uniewrażliwiają na cierpienie. Teodycea jest snem, an-tyteodycea – przebudzeniem i czuwaniem. „A tymczasem – i na tym polega sens filozofii Pascala, tak niepodobnej do tego, co zazwyczaj nazywa się filo-zofią – „Ne cherchons pas assurances et fermeté” („Nie szukajmy tedy pew-ności i stałości”) w naszym nadprzyrodzonym, zaczarowanym świecie. Nie można być spokojnym, nie można spać”⁷. Tam, gdzie człowiek doświadcza powalającego bólu, który jest przejawem niszczącej choroby bez jakiegokol-wiek nadziei uzdrowienia, gdy patrzy na umierające w cierpieniu dziecko, na cierpienie matki i jej pokrzyżowane pragnienie przez zbliżającą się śmierć jeszcze nie narodzonego, tam musi zamilknąć wszelka próba zrozumienia

4 L. Pareyson, *Filosofia della libertà*, Genova 1989, s. 12–13.

5 L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, tłum. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 288.

6 Tenże, *Na szalach Hioba*, tłum. J. Chmielewski, Warszawa 2003, s. 68.

7 Tamże, s. 371.

i usprawiedliwienia. „Łatwo byłoby dorzucić kilka paragrafów do *Teodycei* Leibniza – pisał Henry Bergson – Lecz wcale nie mamy na to ochoty. Filozof może znajdować przyjemność w spekulacjach tego rodzaju w ciszy swego gabinetu: lecz czy będzie spekulował, stojąc przed matką, która była właśnie świadkiem śmierci swego syna? O nie, cierpienie jest rzeczywistością straszną i czymś nieznośnym jest taki optymizm, który zło definiuje *a priori* jako mniejsze dobro...”⁸

Wbrew tym głosom przedstawmy jako przykład, zresztą mój ulubiony, sens cierpienia w obrazie św. Augustyna. Święty Augustyn opowiadał się za poznaniem dialektycznym, zgodnie z którym wartość pozytywna może być poznana i uświadomiona jedynie w kontekście wartości negatywnej. Nie można zatem poznać dobra bez zła, a zbawienia bez potępienia. Pojęcie *limbus puerorum* nie było jeszcze znane w jego czasach, gdyż jego twórcą był o wiele później św. Tomasz z Akwinu. *Limbus*, czyli otchłań, była częścią piekła, w której nieochrzczone dzieci oczekiwały na zbawienie. Nie mogły być zbawione, gdyż nie zostały oczyszczone z grzechu pierworodnego. Nie mogły być potępione, ponieważ dobrowolnie nie zgrzeszyły. W czasach św. Augustyna dzieci nieochrzczone, ponieważ pojęcie *limbus puerorum* było nieznanne, były potępione. A zatem, nakładając na to ideę poznania negatywnego, można sobie wyobrazić, że radość zbawionych chrześcijańskich rodziców polegała na oglądaniu mąk ich nieochrzczonego dziecka.

Uważam, że o wiele większą rolę wobec cierpienia ma do odegrania sztuka, a nie spekulatywna teodycea. Pisał żydowski myśliciel Franz Rosenzweig, że cierpienie może być jedynie ukształtowane. Taką kształtującą rolę odgrywała zawsze sztuka. „Także sztuka przewycięża cierpienie. Nie wtedy, gdy je neguje, ale tylko wówczas, gdy je kształtuje. Artysta wie, że jest tym, komu zostało dane powiedzieć to, co cierpi. Także w nim samym obecna jest niemota pierwszego człowieka. Nie usiłuje on ani «przemilczeć» cierpienia, ani go «wykrzyzczyć»: Przedstawia je. W przedstawieniu dokonuje pojednania sprzeczności”⁹. Według Rosenzweiga, pod względem treści, każda sztuka jest tragiczna, jest przedstawieniem cierpienia. Sztuka uczy przewyciężać cierpienie nie zapominając¹⁰.

Przed Rosenzweigem Georg Wilhelm Friedrich Hegel stosunek człowieka wobec cierpienia zobrazował poprzez namysł nad koncepcjami estetycznymi różnych epok. Twórczość antyczna ukazuje cierpienie w smętnej zadumie,

8 H. Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, tłum. P. Kostyło, K. Skorulski, Kraków 1993, s. 254.

9 Tamże, s. 583–584.

10 Por. tamże, s. 584.

jak w postaci Niobe i grupy Laoookona. „Nie wybuchają one skargą i rozpaczą, lecz trwają w swym majestacie i wielkości; to ich trwanie jednak pozostaje puste, ból i cierpienie jest tu niejako ostatnim akordem, a miejsce pojednania i zaspokojenia musi zająć chłodna rezygnacja, w której jednostka, choć nie załamuje się w sobie, wyrzeka się jednak tego, przy czym tak mocno trwała. To, co niskie, nie zostało tu zduszone, nie ma tu żadnych przejawów gniewu, pogardy lub goryczy, ale dostojeństwo indywidualności jest tu tylko sztywnym bytem u siebie, beznadziejnym znoszeniem przeciwności losu, w którym szlachetność i cierpienie duszy nie otrzymują zadośćuczynienia”¹¹. Dopiero sztuka romantyczna, w przeciwieństwie do sztuki klasycznej, ukazuje właściwy sens cierpienia, które polega na śmierci własnej duszy ze względu na Boga, na wolności i błogości. „[D]uchowe pojednanie należy ujmować i przedstawiać tylko jako ruch i działanie ducha, jako proces, który rodzi walkę i zmaganie się, i którego istotnym momentem jest cierpienie, śmierć, bolesne uczucie nicości, męka ducha i ciała. Tak bowiem jak najpierw Bóg wyodrębnia ze siebie skończoną rzeczywistość, tak człowiek skończony, który zaczyna od siebie jako od istoty znajdującej się poza królestwem bożym, otrzymuje za zadanie wznieść się ku Bogu, wyzbyć się skończoności, odrzucić precz to, co jest niczym, i przez uśmiercenie swej bezpośredniej rzeczywistości, stać się tym, co Bóg – zjawiwszy się w człowieczej postaci – uczynił czymś przedmiotowym jako prawdziwa rzeczywistość”¹². Istotą romantycznego cierpienia jest pojednanie. „Pojednanie bowiem jednostkowej podmiotowości z Bogiem nie przejawia się bezpośrednio jako harmonia, lecz jako taka harmonia, która tworzy się dopiero z nieskończonego cierpienia, zaparcia się siebie, poświęcenia, i uśmiercenia tego, co skończone, zmysłowe i subiektywne”¹³. Wyrazem tego jest cierpienie Chrystusa: „Chrystus bicowany, w koronie cierniowej, dźwigający krzyż na miejsce kaźni, przybity do krzyża i konający powolną, męczeńską śmiercią – wszystko to nie daje się przedstawić w formach greckiego piękna; w tych sytuacjach bowiem momentem wyższym jest świętość w sobie, głębia duszy, nieskończoność cierpienia jako wiekuisty moment ducha oraz spokojne znoszenie cierpienia i boski spokój”¹⁴.

Hegel i Rosenzweig zwrócili moją uwagę na obrazowanie w sztuce. Podobne obrazowanie zachodzi w myśleniu. Myślenie nie tylko argumentuje, przeprowadza wywód, ale rozstrzuwa przed nami obrazy. Nie są to obrazy

11 G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, s. 44.

12 G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1966, s. 156.

13 Tamże, s. 179–180.

14 Tamże, s. 181.

malarskie ani rzeźbiarskie przedstawienia. Są jednak obrazami „malowanymi” słowem.

Pierwszymi obrazami cierpienia, które chciałbym tu przywołać, jest cierpienie Niobe i Marii Matki Chrystusa. Porównał je Hegel, ukazując różnicę między cierpieniem klasycznym i chrześcijańskim cierpieniem romantycznym: „Także Niobe utraciła swe dzieci i stoi przed nami w blasku czystej wzniosłości i niepokalanego piękna. Tym, co utrzymuje się tu nadal, jest pewna strona egzystencji tej nieszczęsnej kobiety, jest przeobrażone w naturę piękno, które stanowi całkowitą treść jej realnego istnienia; ta rzeczywista indywidualność pozostaje w swym pięknie tym, czym jest. Ale jej wnętrze, jej serce utraciło całą treść swej miłości, swej duszy – jej indywidualność i piękno może już tylko skamienieć. – Innej zgoła natury jest ból Marii. Cierpi ona nie mniej, czuje ostrze sztyletu, które przesywa wnętrze jej duszy, serce jej się kraje, ale sama nie kamienieje z bólu. Ona nie tylko miała swą miłość, ale cała jej dusza jest miłością, jest ową wewnętrzną wolną, konkretną głębią uczucia, które zachowuje w sobie treść absolutną tego, co utraciło, i nawet w utracie ukochanego trwa w spokoju swej miłości. Serce jej pęka, ale [...] treść jej uczucia, które z niezmaconą świeżością prześwieca z cierpienia duszy, to coś nieskończenie wyższego [niż piękno Niobe]”¹⁵.

Drugim obrazem jest cierpienie Hioba. Obraz zinterpretowany przez dziesiątki myślicieli i pisarzy poczynawszy od ojców Kościoła, skończywszy na XX wieku. Tu odwołam się głównie do interpretacji Sorena Kierkegaarda: „To jest patriarcha nieszczęść, sam Hiob – i jego przyjaciele. Stracił wszystko, ale stopniowo, gdyż Pan wziął, i Pan wziął, i Pan wziął. Przyjaciele nauczyli go smakować gorycz strat, gdyż Bóg dał, Bóg dał, i Bóg dał, i jeszcze nic nie rozumiejącą żonę dał na dodatek”¹⁶. Nie da się, według Kierkegaarda, wyjaśnić ludzkiego cierpienia. „Hiob ma rację. Pomimo wszystko. [...] protestuje on przeciw wszystkim ludzkim wyjaśnieniom, a ta wytrzymałość i siła przekonują do jego siły i wiedzy. Każde ludzkie wyjaśnienie jest dlań jedynie nieporozumieniem. Cierpienie, jakiego doznaje, jest w obliczu Boga tylko sofistematem, którego sam nie potrafi rozwiązać, pocieszając się, że uczyni to Bóg”¹⁷. Dlatego Kierkegaard pisze ironicznie o poetach: „Dzisiaj sądzi się, że poeci najlepiej znają prawdziwy wyraz cierpienia i zrozpaczony język namiętności. Jak adwokaci sądu okręgowego podnoszą sprawę cierpiących przed

15 G. W. F. Hegel, *Wykłady o estetyce*, t. 3, s. 57–58.

16 S. Kierkegaard, *Albo – albo*, t. 1, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1976, s. 259.

17 Tenże, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinusa*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 1992, s. 115.

sąd współczującej ludzkości”¹⁸. Hiob z krzykiem lwa staje przed Sądem Najwyższym. Odpowiedź Boga jest wspanialsza od „czczej miejskiej paplaniny o sprawiedliwej opatrności, wymyślonej przez ludzką mądrość i powtarzanej przez staruchy i półmężczyzn”¹⁹.

Cierpienie nierozzerwalnie związane jest kondycją człowieka. Pascal nazywał go „trzcina myślącą”, a Kierkegaard „wiatkiem i szybko więdnącym kwiatem, który staje się wspaniały, dążąc ku wolności. Zdobywa świadomość, której nawet Bóg nie może mu odebrać, chociaż Bóg mu ją dał”²⁰. Hiob nie jest bohaterem wiary, która uspakaja. Taką postacią był Abraham, lecz „bogata w znaczenia wypowiedzią człowieka w jego wielkim prawowaniu się z Bogiem, w tym długim i przerażającym procesie, który się zaczął, gdy Szatan położył zło między Bogiem a Hiobem, a który zakończył się zapewnieniem: to wszystko jest próbą”²¹. Hiob tę próbę przetrwał, dlatego zrealizowało się na nim powtórzenie: „Hiob został błogosławiony i wszystko otrzymał *podwójnie*. – To się nazywa *powtórzenie*”²². „Jedynie dzieci nie dostał Hiob w podwójnej ilości, gdyż istnień ludzkich nie można podwoić w ten sposób. Tylko powtórzenie ducha jest możliwe, choć i ono w doczesności nie będzie tak doskonałe jak w wieczności, która jest prawdziwym powtórzeniem”²³.

Hiob jest wzorem i nauczycielem dla ludzkości. Znaczenie Hioba nie polega na tym, że wypowiedział słynną sentencję „Pan dał, Pan zabrał...”, lecz, że wcielił ją w życie²⁴. Hiob pociesza jako ten, „który zaświadcza, że to, co przerażające, zostało przecierpiane, trwogi zostały przeżyte, wewnętrzna walka z rozpaczą przezwyciężona”²⁵.

Mikołaj Bierdiajew porównał tragedię Hioba z tragedią Edypa (Sofokles). Te dwie tragedie różni doświadczenie Bogobórstwa. Edyp poddany był losowi i pogodzony z nim poprzez doświadczenie piękna. „W tragedii *Edypa* zdumiewa pokora wobec przeznaczenia. Słowa i gest Edypa są przepiękne w swym umiarze i pokorze, zawarte jest w nich estetyczne przemienienie cierpienia. Edyp nie ma do kogo apelować w swych niewinnych cierpieniach, nie ma z kim walczyć. Edyp żyje w immanentnie zamkniętym świecie i nie ma żadnej potęgi, na którą może liczyć w walce ze światem. Świat pełen jest

18 Tamże, s. 103.

19 Tamże, s. 104.

20 S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, tłum. B. Świdorski, Warszawa 2000, s. 111.

21 Tamże, s. 117.

22 Tamże, s. 120.

23 Tamże, s. 129.

24 Tenże, *Pisma mniejsze*, tłum. K. Toeplitz, Toruń 2007, s. 144.

25 Tamże, s. 146.

bogów, ale bogowie są immanentni światu, nimi także rządzi przeznaczenie, które zesłało na Edypa tragiczne cierpienia, niewinne i nie do rozwiązania”²⁶. Hiob natomiast walczy z Bogiem (Bogobóstwo): „Zupełnie inaczej przeżywa swoją tragedię Hiob. Hiob nie jest pokorny i nie godzi się z losem. Hiob woła i jego krzyk napełnia historię świata, do dzisiaj dźwięczy w naszych uszach. W krzyku Hioba czujemy los człowieka. Dla Hioba nie istnieje los jak dla Edypa. On zna moc, która przewyższa świat, przewyższa los, do której można apelować w sprawie cierpień świata, więc krzyczy do Boga i ten krzyk przechodzi w Bogobóstwo”²⁷. Tylko Biblia zna Bogobóstwo. Nietzscheańskie *amor fati* (miłość fatum) nie zna Bogobóstwa, gdyż nawiązuje do ducha antycznej Grecji. Natomiast Biblia pełna jest przykładów Bogobóstwa, to walka Jakuba z Bogiem, walka Izraela. Także tragedia rosyjska, szczególnie tragedia Dostojewskiego, tkwi według Bierdiajewa bardziej w duchu Hioba niż antycznej tragedii: „W powieściach Dostojewskiego spotykamy ten sam motyw Bogobórczy, ten sam płacz, tę samą niepokorność i brak zgody, ale również brak przewyżnienia tragizmu przez estetyczną *katharsis*. Jest godne uwagi, że w utworach Dostojewskiego nie spotykamy smutku i melancholii, tak typowych dla romantycznego Zachodu. [...] Cała wielka literatura rosyjska XIX wieku była ze swego ducha bardziej biblijna niż grecka. W literaturze tej słyszymy ten sam płacz nad tragicznym losem człowieka na ziemi, wyzwanie rzucone Bogu i poszukiwanie Królestwa Bożego, w którym zostanie otarta łza dziecka”²⁸. „Cała rosyjska kultura XIX i XX wieku boleśnie przeżywała problem osoby, losu osobowego, podobnie jak Księga Hioba”²⁹.

Karol Wojtyła – Jan Paweł II – w liście do chorych z 5 września 1979 roku przedstawił jeszcze inny obraz cierpienia: „Wy zaś ze swej strony tak postępujcie, aby Wasze łoże boleści stało się ołtarzem, na którym ofiarujecie siebie w całkowitym oddaniu się Bogu na Jego większą chwałę i dla zbawienia świata”³⁰. Obraz ten opiera się na przekonaniu, że cierpienie jest dopełnieniem męki Chrystusa, udziałem w Jego dziele Odkupienia. Cierpienie duchowe przemienia się w dobro zbawcze, jest ono aktem zbawczej miłości, ból jest bezcenną siłą duchowej płodności. Choroba wywyższa i uszlachetnia, a cierpienie jest darem. Cierpienie przyjęte i znoszone z rezygnacją staje się źródłem łaski, wnosi wkład w zwycięstwo dobra nad złem, oczyszcza Kościół. Cierpienie jest uściskiem Boga. Warto zauważyć że nieoficjalny, prywatny

26 M. Bierdiajew, *Głoszę wolność*, tłum. H. Paprocki, Warszawa 1999, s. 119.

27 Tamże.

28 Tamże, s. 119–120.

29 Tamże, s. 121.

30 Jan Paweł II, *O cierpieniu*, Warszawa 1985, s. 48.

obraz cierpienia, który ukazał Jan Paweł II w liście do ks. Józefa Tischnera podczas jego choroby, był całkowicie odmienny, dramatyczny, oparty na kanwie cierpienia Hioba.

U ks. Józefa Tischnera mamy dwa obrazy cierpienia. Pierwszy, który zakwestionował, i drugi, który zaakceptował. Wbrew temu, co pisał Kierkegaard i Bierdiajew, chrześcijaństwo, szczególnie polskie, przenika głęboko uczucie melancholii. Już we wczesnym artykule z 1970 roku *Chochół sarmackiej melancholii*, nawiązując do symbolu chochoła z *Wesela* Stanisława Wyspiańskiego, mistrzowsko opisał polską melancholię rodzącą się z porażki. Choć zasadniczo rozpatruje tu melancholię w aspekcie historycznym i narodowym, to jednak odnosi ją także do doświadczenia egzystencjalnego i religijnego. Pisał: „Świat melancholii jest podzielony na dwie zasadniczo różne przestrzenie: górną, idealną i utopijną, oraz dolną, codzienną i prozaiczną. W idealną przestrzeń świata kierują się najgłębsze nadzieje, ambicje, marzenia człowieka [...] W przestrzeni prozaicznej dzieje się szara codzienność [...] Tutaj pędzi swój nudny i nostalgiczny żywot człowiek przywiązany do swego czasu i swej przestrzeni, odbywając pokutę za nieokreślone winy”³¹. Melancholia jest stanem apatii i porażki po niezrealizowanej szansie. Dla Tischnera szczególnie istotne jest odniesienie melancholii do czasu: „Melancholia jest rozpaczą, która nie zdążyła dojrzeć. Różnica wynika z czasowości. Czas rozpacz jest czasem bez jutra. Czas melancholii jest czasem degradującego się jutra”³². Dostrzega też silny związek melancholii z przypadkiem. Melancholia wierzy w przypadkowość świata i chce się na niej oprzeć³³. Tischner wskazuje na dwa istotne rysy religii melancholijnej. Bóg tej religii „nie jest racją istniejącego w świecie porządku, rozumności, celowości czy wprzód ustanowionej harmonii, lecz najwyższym władcą rządzącym wszelkim realnym i możliwym przypadkiem”³⁴. Natomiast istotą tej religii jest apoteoza cierpienia: „O ile w chrześcijaństwie cierpienie miało wartość, ponieważ przynosiło jedyny w swoim rodzaju owoc, o tyle tutaj sam ból jest wartością”³⁵. Melancholia, choć nie wprost, pojawia się także w wewnętrznym doświadczeniu Hioba.

W *Chochole sarmackiej melancholii* zwraca ks. Tischner uwagę na specyficznie polski wymiar melancholii. Jest to melancholia sarmacka: wyraża się ona w żalu chwytającym za serce, w specyficznie polskiej rzewności. „Rzew-

31 J. Tischner, *Chochół sarmackiej melancholii*, [w:] tenże, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1992, s. 16.

32 Tamże, s. 19.

33 Por. tamże, s. 23.

34 Tamże, s. 24.

35 Tamże, s. 27.

ność nie jest ani tak gwałtowna jak rozpacz, ani nie koncentruje się tak wyłączenie na jednym wydarzeniu jak żałobny płacz. [...] Rzewność jest swojska, polska. Jest dla melancholii tym, czym dźwięk dla tonu, kolor dla przestrzeni, fala dla płynącej wody. Ona konstytuuje nastrojowość melancholii w jej teraźniejszości³⁶. Czy można zatem mówić o specyficznym polskim kształcie cierpienia, melancholijnej rzewności? Tischner odrzuca ostatecznie melancholię, gdyż jest ona zdegradowanym sposobem istnienia³⁷.

Zupełnie inny, nie melancholijny, lecz dramatyczny obraz cierpienia, ukazał ks. Tischner, przedstawiając cierpienie betlejemskich matek. W słynnej homilii z 1967 roku *Noc zdziwienia*³⁸ zarysował dramatyczną wizję Wcielenia Boga. Od samego początku odsłania ono dramat ludzkiej egzystencji. Narodzinom Jezusa towarzyszyło mordowanie niewinnych dzieci. Tischner dostrzegł cały dramatyzm sytuacji: „Możemy sobie łatwo wyobrazić zrozpaczoną matkę, która po stracie dziecka oskarża nie tylko Heroda, lecz także... Jezusa: «Po co się urodziłeś? Dlaczego prowokowałeś zbrodniarza?»³⁹. Dla Tischnera nie było istotne, czy takie oskarżenia w ogóle padły. Wystarczyło, że były możliwe. Jaką świadomość miał Jezus, któremu powiedziano to wydarzenie? „Nie wiemy, jakie etapy przechodziło w duszy Jezusa Jego ludzkie poczucie winy. Wiemy jednak, że nie było Mu ono całkiem obce. Nad Jordanem powiedziano mu: jesteś Barankiem Bożym, jesteś żywym nosicielem ludzkich win. Będzie się o Nim powtarzać: „Winy całego świata nosił”. [...] Jezus ukazuje się nam jako święty i obwiniony zarazem. Z sytuacji granicznej, w której trzeba człowiekowi przyjąć winę lub winę odrzucić, Jezus wyjdzie z poczuciem najgłębszej świętości i najgłębszego obwinienia⁴⁰. Tischner w swej interpretacji posuwa się odważnie daleko. To nie matki, które potraciły swe dzieci są winne. To nie one są winne tego, że żyjemy w świecie, w którym możliwa jest rozpacz matek. To nie Bóg umiera najpierw dla i za człowieka, lecz człowiek dla i za Boga. Bóg rodzi się w świecie śmierci. „Jego życie (...) stanowi własność niewinnie pomordowanych i wszystkich im podobnych⁴¹. I w innym miejscu pisał: „Wcielenie Słowa dokonane na takim świecie, na jakim wszyscy żyjemy, musiało z wielu względów zakończyć się tragedią. Znowu logika będzie nieubłagana. Skoro Bóg jest miłością,

36 J. Tischner, *Chochół sarmackiej melancholii*, dz. cyt., s. 20.

37 Por. tamże, s. 27.

38 Po raz pierwszy opublikowana w tomie *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975. Tutaj cytowana jest za wydaniem *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000.

39 J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, s. 31.

40 Tamże, s. 32.

41 Tamże, s. 33.

skoro Syn jest w Ojcu, a Ojciec w Synu, skoro rozpacz człowieka stawia Boga w stan oskarżenia, trzeba Synowi podzielić los zrozpaczonych aż do końca. Oskarżenia zrozpaczonych wtedy tylko mogą stracić swą pierwotną siłę, gdy rozpaczający posłyszają głos z krzyża: „Boże mój, Boże mój, czemuś mnie opuścił?”⁴².

Ks. Tischner, od początkowej próby usprawiedliwienia cierpienia, poszukiwania jego pozytywnych aspektów, doszedł u końca swego życia do przekonania, że to nie cierpienie nas dźwiga i uszlachetnia, lecz miłość. Pod koniec życia napisał na kartce znamienne słowa o cierpieniu: „Nie uszlachetnia”⁴³. To miłość uszlachetnia, nie cierpienie. Zanim wypowiedział te słowa przeszedł długą drogę od apoteozy cierpienia po apoteozę miłości. W artykule z 1998 roku *Ewangelia wedle Syna*⁴⁴ łączył jeszcze wiarę z cierpieniem. „Wszystko, co jest wielkie, jest wielkie przez cierpienie. Także wiara jest wielka dzięki cierpieniu...”⁴⁵. Nie jest to już jednak wiara niewzruszona, dająca pewność, lecz wewnętrznie przeniknięta zwątpieniem i rozpaczą. Światła szukał jednak nie w cierpieniu lecz w miłości. Tylko poprzez doświadczenie miłości możemy wyjść z zaklętego kręgu cierpienia.

Jeszcze silniejszy akcent na miłość położył ks. Tischner w późnych tekstach poświęconych miłości miłosiernej. Pytał: „Kiedy miłość polepsza samą siebie? Czy wtedy, gdy potrafi ponieść coraz więcej ofiar dla siebie? Wytrzymać większy krzyż? Stać się miłością Hioba? Modlitwą na gnoju istnienia? To wielkie nieporozumienie. Już Norwid przed nim przestrzegał, gdy mówił o prawdziwym postępie miłości. Postęp prawdziwy miłości nie polega na tym, żeby było więcej krzyża, ale na tym, żeby było więcej mądrości. „Cała tajemnica postępu ludzkości zależy na tym, aby coraz więcej stanowczo, przez wcielenie dobra i rozjaśnianie prawd, broń największa, jedyna, ostateczna, to jest męczeństwo, uniepotrzebniało się na ziemi”. Do prawdy dochodzi się różnymi drogami. Przyznajmy, że są takie prawdy, do których dochodzi się również poprzez męczeństwo. [...] Niemniej nie cierpienie jest tutaj ważne. Nie ono dźwiga. Wręcz przeciwnie, cierpienie zawsze niszczy. Tym, co dźwiga, podnosi i wznosi ku górze, jest miłość”⁴⁶.

42 Tamże, s. 35.

43 Słowa te nie zostały opublikowane. Świadkiem ich wypowiedzenia przez ks. Tischnera był Jarosław Gowin.

44 J. Tischner, *Ewangelia wedle Syna*, [w:] tenże, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004. Jest to komentarz do książki N. Mailera: *Ewangelia według Syna*, tłum. E. Zychowicz, Warszawa 1998.

45 Tamże, s. 122.

46 J. Tischner, *Miłość nas rozumie*, Kraków 2000, s. 25–26.

Zapytany o ludzkie doświadczenie pustki, samotności i opuszczenia powiedział ks. Tischner: „Można w tym kontekście zastanawiać się nad dwiema księgami biblijnymi: *Księgą Hioba* i *Pieśnią nad Pieśniami*, bo jedna i druga opisuje przypadki opuszczenia. Czytając je, człowiek wątpiący odnajdzie podobieństwo albo do Hioba, albo do bohaterów *Pieśni nad Pieśniami*”⁴⁷. Opuszczenie, którego doznaje cierpiący, może być odczytane jako opuszczenie przez Tego, który skazuje nas na cierpienie, dopuszcza je lub w szczególny sposób, co jeszcze bardziej niezrozumiałe, wybiera nas do cierpienia. Może być jednak także odczytane jako chwilowe opuszczenie przez Miłość, która jest nieobecna, gdyż pragnie kochać jeszcze bardziej. Te dwie możliwe interpretacje egzystencjalnego doświadczenia opuszczenia w cierpieniu sytuują nas na granicy rozpaczy i pocieszenia. Ostatnie zdanie Tischnera brzmi następująco: Człowiek nie powinien ulegać rozpaczy, ale też nie szukać łatwego pocieszenia⁴⁸.

I na koniec jeszcze jeden obraz, Paula Ricoeura. Przeżycie cierpienia jako skarga. Ricoeur, jeden z najwybitniejszych filozofów XX wieku, przeżył pod koniec swego życia tragedię. Podczas jesienno-zimowego semestru na uniwersytecie w Chicago doszła do niego hiobowa wieść: jego syn wyskoczył z okna i popełnił samobójstwo. Niedługo potem przyjechał do Krakowa na moje zaproszenie z kilkoma wykładami. Spacerowaliśmy po krakowskich plan-tach, milcząc. Czasami spojrzał na mnie i z wyrzutem rzekł: „Wiesz, ja tego nigdy nie zrozumieję, dlaczego ja, filozof nadziei, nie mogłem dać jej mojemu synowi?”. Jeden z wykładów poświęcił cierpieniu. Jest to chyba jeden z najwspanialszych tekstów na temat cierpienia w XX wieku. Kolejne fragmenty wykładu przerywał dramatycznym pytaniem: „Dlaczego ja, dlaczego moje dziecko”?, przypominającym lamentację Jeremiasza. Gdy postawił je po raz trzeci zrozumiałem, że on nie pyta i nie liczy na odpowiedź, lecz się skarży. Są pytania-skargi wypowiedziane gdzieś przed siebie, nie wiadomo do kogo skierowane.

Jaką funkcję odgrywają w naszym życiu te obrazy cierpienia? Otto Friedrich Bollnow w artykule *O dziele nie ukończonym, o dziele nie do ukończenia* zajął się problemem nie ukończonych dzieł rzeźbiarskich, prozatorskich, filozoficznych. Jako przykład rozważył dwie nieukończone piety Michała Anioła, których celem było przedstawienie idei cierpienia. Odwołał się do neoplatonickiej koncepcji, zgodnie z którą podstawą nośną twórczości jest idea, którą artysta usiłuje wyrazić w materii dzieła. Dzieło uznaje się za za-

47 J. Tischner, *Przekonać Pana Boga*, s. 29.

48 Por. tamże.

kończone wewnętrznie, co nie oznacza zakończenia zewnętrznego, gdy idea prześwituje w materii twórczej najpełniej. Gdy artysta przeoczy ten moment porzuca dzieło jako niedokończone. Bollnow zakwestionował tę neoplatońską koncepcję twórczości, przenosząc podstawę nośną z idei na życie: „Takie rozumienie twórczo kształtującego procesu pozbawia podstaw ujęty po platońsku stosunek idealności i realności. Ideał, czysta, pełna forma, nie stoi u początku kształtowania, lecz dopiero się tworzy w jego procesie. Droga kształtowania prowadzi od życia do ponadczasowego znaczenia, do idealności, którą dopiero trzeba wznieść. Idea nie stoi zatem u początku, lecz u końca drogi”⁴⁹. Bollnow nie wyjaśnił jednak powodu zmiany tego paradygmatu twórczości. W przypadku cierpienia jest to jasne. W koncepcji neoplatońskiej owe idee, które artysta usiłuje odzwierciedlić, pochodzą ze świata idealnego, który dusza niegdyś miała oglądać. Tam jednak nie ma cierpienia. Dlatego jego doświadczenie może płynąć jedynie z życia.

Życie i obraz pozostają we wzajemnej korelacji. Życie uzyskuje kształt w formie obrazu, a obraz z kolei wpływa na nasze doświadczenie życiowe i je kształtuje. Do których zatem obrazów cierpienia sięgamy? Które wydają się nam najbliższe i są, jakby powiedział William James, opcją żywą? Czy te, które nas życiowo ukształtowały? Ma na to wpływ epoka, w której żyjemy, kultura, religia, tradycja rodzinna, zdarzenia losowe.

Pozostaje jednak otwartym jeszcze jedno pytanie: Czy te obrazy są formą wyrażającą nasze indywidualne cierpienie, czy nadają sens naszemu życiu, a przez to sprawiają w nas życie, czy też, jak twierdzili Grecy, są woalem zarzuconym na przykre i trudne doświadczenie życiowe, który pozwala nam uzyskać dystans, a nawet się wzruszyć? A może pełnią jedną i drugą funkcję.

49 O.F. Bollnow, *O dziele nie ukończonym, o dziele nie do ukończenia*, tłum. G. Sowinski, „Logos i Ethos” 1992 nr 2, s. 100.

Abstrakt

Obrazy cierpienia

Celem rozdziału jest analiza fenomenu cierpienia. Autor wyraźnie odróżnia cierpienie od bólu i wskazuje na przeżycie bezradności jako konstytutywny element cierpienia. W rozdziale autor podkreśla, że cierpienie zmusza nas do refleksji na temat życia, ale też na temat samego cierpienia. Autor podejmuje refleksję na temat tego, czy jest możliwe zrozumienie cierpienia i znalezienie pocieszenia dzięki filozofii. Przedstawia również filozoficzny namysł nad biblijnymi obrazami cierpienia matek, które utraciły dzieci, w obrazach Niobe i Marii Matki Chrystusa oraz obraz cierpienia Hioba. W ostatniej części autor przedstawia również poglądy filozofów, którzy zmierzali się z cierpieniem w życiu osobistym.

Słowa kluczowe: cierpienie, ból, obrazy cierpienia, usprawiedliwienie cierpienia

Abstract

Images of Suffering

The aim of this chapter is to analyze the phenomenon of suffering. The author distinctly separates suffering from pain and highlights the experience of helplessness as a defining element of suffering. The chapter underscores that suffering compels us to reflect not only on life but also on suffering itself. The author considers whether it is possible to understand suffering and find solace through philosophy. Additionally, the author provides a philosophical reflection on biblical representations of suffering, such as the mothers who lost their children in the figures of Niobe and Mary, the Mother of Christ, as well as the image of Job's suffering. In the final section, the author presents the perspectives of philosophers who have personally confronted suffering in their own lives.

Keywords: images of suffering, justification of suffering, pain, suffering

Grzegorz Krupa

 <https://orcid.org/0000-0001-5331-6103>

 grzegorz.krupa@g.pl



Postulat dialogicznej koncepcji człowieka. Polemika Leszka Kuca z Karolem Wojtyłą



Celem rozdziału jest próba rekonstrukcji polemiki, która na początku lat 70. XX wieku toczyła się między Leszkiem Kucem¹ a Karolem Wojtyłą,

¹ Leszek Kuc (1927–1986) – kapłan diecezji kieleckiej, studiował filologię polską, teologię i filozofię (w Lublinie u Stefana Świeżawskiego – doktorat w 1957 roku z filozofii Kajetana oraz u Étienne’a Gilsona w Toronto). Wykładał filozofię oraz homiletykę w Warszawie, Paryżu, Kolonii i Bari. Tłumaczył na język polski teksty filozoficzne św. Augustyna. Autor licznych prac z zakresu filozofii, teologii i teorii komunikacji, m.in.: *Zagadnienie antropologii chrześcijańskiej*, „Studia Theologica Varsoviensia” 9 (1971) nr 2, s. 95–109; *Jedność osoby i wspólnoty*, „Studia Theologica Varsoviensia” 10 (1972) nr 2, s. 307–313; *Wspólnota i osoba*, „Studia Theologica Varsoviensia” 12 (1974) nr 1, s. 228–230; *Przyczynek do konstrukcji tematyki antropologii teologicznej*, „Studia Theologica Varsoviensia” 12 (1974) nr 1, s. 289–304; *Teologia jako spotkanie*, „Znak” 1969 nr 177, s. 297–305 oraz 1969 nr 180, s. 729–738; *Krótki traktat o teologii komunikacji*, Leszno k. Błonia 1997. Pełna bibliografia: J. Jędrys, *Bibliografia prac ks. Leszka Kuca*, „Studia Theologica Varsoviensia” 27 (1989) nr 2, s. 233–246. Na temat paryskiej działalności Kuca i współtworzenia Centrum Studiów Filo-

a także późniejszych implikacji ich dyskusji w kształtowaniu się filozoficznego myślenia Wojtyły o człowieku, zwłaszcza dotyczącego zagadnienia intersubiektywności.

Recepcja koncepcji filozoficznej Karola Wojtyły

Wydana w 1969 nakładem Polskiego Towarzystwa Teologicznego książka Karola Wojtyły pt. *Osoba i czyn* doczekała się recenzji tak ze strony przedstawicieli filozofii chrześcijańskiej, jak i marksistowskiej².

Pierwszym recenzentem studium krakowskiego kardynała-filozofa był Leszek Kuc. Wskazuje on na swoisty „klimat spotkania”, jaki do polskiej filozofii wnosi myśl Wojtyły. Nie chodzi mu jednak o fenomenologiczne rozumienie samego pojęcia „spotkania”, jakie w Polsce (zwłaszcza w środowisku późniejszego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie) implementował Józef Tischner³, ale raczej o swego rodzaju zbliżenie się tytułowych pojęć „osoby” i „czynu” oraz ontologii i fenomenologii. Kuc podkreśla biegłość autora recenzowanej pracy w stosowaniu filozoficznej metody opisu fenomenologicznego: „Kard. Wojtyła zagłębia się w te wszystkie sprawy odważnie i spokojnie. Mając za sobą, w pracach nad Maxem Schelerem, trening w metodzie fenomenologicznej w metodzie *par excellence* filozofii świadomości, tropi na przestrzeni całej książki zasadniczą ciągłość między filozofią świadomości a filozofią bytu. Okazuje się przy tym, że subiektywność i jej badanie, to niekoniecznie subiektywizm”⁴.

zoficznych św. Tomasza z Akwinu oraz pisma „Journal Philosophie”: M. Gogacz, *Sesja naukowa w Paris XII na temat relacji*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984) nr 1, s. 221–222; *Sesja naukowa w Paris XII na temat osoby*, „Studia Philosophiae Christianae” 20 (1984) nr 2, s. 215–220; *Sesja naukowa w Paris XII na temat poznania*, „Studia Philosophiae Christianae” 21 (1985) nr 2, s. 227–236. Szersze omówienie poglądów teologicznych i filozoficznych: T. Nowak, *Teoria komunikacji Leszka Kuca*, Kraków 2004. Ostatnie lata życia Leszek Kuc spędził we Włoszech. Zmarł i został pochowany w Bari.

2 Zob. L. Kuc, *Tajemniczy świat osoby*, „Tygodnik Powszechny” 1970 nr 21, s. 1–2; S. Grygiel, *Czyn objawieniem osoby?*, „Znak” 1971 nr 200–201, s. 200–208; H. Piluś, *Próba współczesnej tomistycznej teorii osoby*, „Człowiek i Światopogląd” 1971 nr 64, s. 91–98; Z. Lekiewicz, *Czyn osoby i rzeczywistość*, „Studia Filozoficzne” 1973 nr 5, s. 263–268.

3 Zob. m.in. J. Tischner, *Fenomenologia spotkania*, „Analecta Cracoviensia” 10 (1978), s. 73–97. <https://doi.org/10.15633/acr.2947>; *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.

4 L. Kuc, *Tajemniczy świat osoby*, dz. cyt., s. 1.

W cytowanym artykule zatytułowanym *Tajemniczy świat osoby* i opublikowanym na łamach „Tygodnika Powszechnego” (co siłą rzeczy sprawia, że recenzja ta ma charakter bardziej ogólny i popularny, dostępny dla czytelnika średnio zaawansowanego w tematyce *sensu stricto* filozoficznej) Kuc zarzuca Wojtyłę swoisty eklektyzm metodologiczny oraz niejednorodność antropologicznej i personalistycznej wizji osoby. Wyraża równocześnie nadzieję na otwarcie w stronę „nowej filozofii człowieka”. Zapowiada przy tym rozwijanie później wątpliwości dotyczące uczestnictwa osoby w międzyludzkiej wspólnocie: „Właśnie co do tego chciałbym zgłosić zasadniczą wątpliwość: czy można analizować prawidłowo działanie ludzkie bez wyraźnego uwzględniania jego skierowań ku drugiej osobie...”⁵. Te właśnie wątpliwości staną się głównym tematem wystąpienia na sympozjum naukowym i podstawowym wątkiem toczonej z Wojtyłą polemiki.

Książka Wojtyły stała się bowiem przedmiotem sesji naukowej, która miała miejsce 16 grudnia 1970 i została zorganizowana przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego podczas dorocznego zjazdu sekcji filozoficznej profesorów wyższych uczelni katolickich w Polsce. Wygłoszone wówczas referaty i głosy w dyskusji zostały opublikowane na łamach czasopisma „Analecta Cracoviensia”⁶. W ocenie samego autora, obecnego podczas

5 Tamże, s. 2.

6 Dyskusja nad dziełem kardynała Karola Wojtyły *Osoba i czyn*: „Analecta Cracoviensia” 5–6 (1973–1974), s. 49–272: K. Wojtyła, *Wypowiedź wstępna w czasie dyskusji nad „Osobą i czynem” w Katolickim Uniwersytecie Lubelskim dnia 16 grudnia 1970 r.*, s. 53–55, <https://doi.org/10.15633/acr.2662>; M. A. Krąpiec, *Książka kardynała Karola Wojtyły monografią osoby jako podmiotu moralności*, s. 57–61, <https://doi.org/10.15633/acr.2663>; J. Kalinowski, *Metafizyka i fenomenologia osoby ludzkiej. Pytania wywołane przez „Osobę i czyn”*, s. 63–71, <https://doi.org/10.15633/acr.2664>; S. Kamiński, *Jak filozofować o człowieku?*, s. 73–79, <https://doi.org/10.15633/acr.2665>; K. Kłósak, *Teoria doświadczenia człowieka w ujęciu kardynała Karola Wojtyły*, s. 81–84, <https://doi.org/10.15633/acr.2666>; J. Tischer, *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*, s. 85–89, <https://doi.org/10.15633/acr.2667>; M. Jaworski, *Koncepcja antropologii filozoficznej w ujęciu kardynała Karola Wojtyły (próba odczytania w oparciu o studium „Osoba i czyn”)*, s. 91–106, <https://doi.org/10.15633/acr.2668>; T. Styczeń, *Metoda antropologii filozoficznej w „Osobie i czynie” kardynała Karola Wojtyły*, s. 107–115, <https://doi.org/10.15633/acr.2669>; R. Forycki, *Antropologia w ujęciu kardynała Karola Wojtyły (na podstawie książki „Osoba i czyn”, Kraków 1969)*, s. 117–124, <https://doi.org/10.15633/acr.2670>; M. Gogacz, *Hermeneutyka osoby i czynu (recenzja książki Księdza Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”, Kraków 1969)*, s. 125–138, <https://doi.org/10.15633/acr.2671>; S. Grygiel, *Hermeneutyka czynu oraz nowy model świadomości*, s. 139–151, <https://doi.org/10.15633/acr.2672>; A. B. Stępień, *Fenomenologia tomizująca w książce „Osoba i czyn”*, s. 153–157, <https://doi.org/10.15633/acr.2673>; A. Półtawski, *Człowiek a świadomość (w związku z książką Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, s. 159–175, <https://doi.org/10.15633/acr.2674>; J. M. Gałkowski, *Natura, osoba, wolność*, s. 176–182, <https://doi.org/10.15633/acr.2675>; L. Kuc, *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”?*, s. 183–190, <https://doi.org/10.15633/acr.2676>; T. Wojciechowski, *Jedność duchowo-cieleśna człowieka w książce „Osoba i czyn”*, s. 191–199, <https://doi.org/10.15633/acr.2677>; Z. J. Zdybicka, *Praktyczne aspekty dociekań przedstawionych w dziele „Osoba i czyn”*, s. 201–205, <https://doi.org/10.15633/acr.2678>; J. Stroba, *Re-*

sesji, wypowiedzi uczestników dyskusji koncentrowały się wokół następujących pytań: „Czy studium *Osoba i czyn* ma charakter filozoficzny i w jakim znaczeniu?”, „Czy przedstawiona w tym studium koncepcja osoby odpowiada rzeczywistości osoby?” oraz „O ile koncepcja ta może stanowić oparcie dla wielorakiej praktyki?”⁷.

Zdaniem komentatorów dyskusja wokół książki Wojtyły była wielowątkowa, miała charakter merytoryczny i zarazem niezwykle krytyczny⁸. Główne zarzuty dotyczyły zagadnień metodologicznych i metafizycznych skupionych wokół możliwości scalenia dwóch odmiennych, a w środowisku lubelskim radykalnie przeciwstawnych, nurtów: filozofii bytu i filozofii świadomości. Najbardziej krytyczne głosy wyrazili w tej kwestii główni przedstawiciele Lubelskiej Szkoły Filozofii Klasycznej: Stanisław Kamiński, Mieczysław Albert Krąpiec i Jerzy Kalinowski. Ostatni z nich wręcz odmawiał *Osobie i czynowi* charakteru filozoficznego (metafizycznego). Krytycznie, choć z odmiennej perspektywy, do metodologii Wojtyły odnosił się także Józef Tischner, zauważając z kolei ograniczający metodę fenomenologiczną wpływ założeń tomistycznej metafizyki. *Osobę i czyn* uznaje za niezwykle cenną inspirację na drodze ku otwarciu polskiej filozofii chrześcijańskiej na współczesne nurty i trendy filozofii człowieka.

Polemika Leszka Kuca

Jednym z najważniejszych głosów w dyskusji z 1970 była polemika Leszka Kuca. Był to głos, jak okazało się później, ważny także i dla samego autora *Osoby i czynu*. Kuc, jak sam sygnalizuje na wstępie wypowiedzi, wybrał z czwartej części książki Wojtyły jeden wątek, wręcz jedno pytanie, nieznające się zresztą w centrum rozważań autora. Chodzi mianowicie o współbytovanie człowieka wraz z innymi. Swoją wybiórczość uzasadnia następująco: „Autor zajmuje się raczej współdziałaniem osoby z innymi. O współbyto-

fleksje duszpasterskie, s. 207–209, <https://doi.org/10.15633/acr.2679>; T. Kukułowicz, „*Osoba i czyn*” a wychowanie w rodzinie, s. 211–221, <https://doi.org/10.15633/acr.2680>; W. Półtawska, *Koncepcja samoposiadania – podstawą psychoterapii obiektywizującej (w świetle książki Kardynała Karola Wojtyły „Osoba i czyn”)*, s. 223–241; K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, s. 243–263, <https://doi.org/10.15633/acr.2682>.

7 Por. K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, dz. cyt., s. 245.

8 Por. K. Krajewski, *Dyskusja wokół książki „Osoba i czyn”. Podstawowe wątki*, [w:] *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 143.

waniu wypowiada się marginesowo, jakkolwiek stanowczo, iż jest ono jako podstawa nieodłączne od współdziałania. Ponieważ jednak współdziałanie, a wraz z nim współbytovanie otrzymuje interpretację uczestnictwa w człowieczeństwie innych, jasne się staje, że problem bytowania osoby wspólnie z innymi okazuje się dla zrozumienia tej interpretacji – główny⁹. Problemem tym Kuc zajął się przede wszystkim z punktu widzenia antropologii filozoficznej.

Wojtyła używa terminu „uczestnictwo” w znaczeniu filozoficznym i chce poprzez to sięgnąć do podstaw współdziałania, które znajdują się w osobie. Takie ujęcie uczestnictwa będzie różnić się, jego zdaniem, od tradycyjnego znaczenia w filozofii, które nawiązywało do samej natury. „Uczestnictwo oznacza więc właściwość samej osoby, właściwość wewnętrzną i homogenną, która stanowi o tym, że bytując i działając «wspólnie z innymi», osoba bytuje i działa jako osoba”¹⁰. A zatem uczestnictwo, jako właściwość osoby, stanowi zarazem swoiste – mówiąc językiem Wojtyły – „*constitutivum* wspólnoty”. Dzięki tej właściwości osoba i wspólnota niejako przylegają do siebie, a nie są sobie obce czy przeciwstawne, jak to przejawia się na gruncie indywidualistycznego oraz antyindywidualistycznego sposobu myślenia o człowieku. Dzięki uczestnictwu wspólnota uzyskuje przypadłościową quasi-podmiotowość względem działań wspólnie z innymi dokonywanych przez osoby.

Człowiek jako osoba jest zdolny nie tylko do uczestnictwa we wspólnocie, w bytowaniu oraz działaniu wspólnie z innymi, ale zdolny jest do „uczestnictwa w samym człowieczeństwie «innych»”¹¹. Wszelkie uczestnictwo we wspólnocie na tym się opiera, a zarazem też znajduje swój osobowy sens poprzez zdolność do uczestnictwa w człowieczeństwie każdego człowieka, na co wskazuje pojęcie „bliźniego”. Chodzi zatem o wzajemne przenikanie się w podmiotowym wymiarze uczestnictwa.

Z koncepcją tą polemizuje Kuc, wykazując tautologiczny charakter definicji Wojtyły. Według niego tak przedstawione uczestnictwo okazuje się nazwą zdolności osoby do bytowania i działania wspólnie z innymi osobami, czyli zdolności do uczestnictwa. A zatem przedstawiona koncepcja pod znakiem zapytania stawia personalistyczne *novum* rozważań o transcendencji oraz integracji osoby w czynie. Nie przynosi bowiem rozwiązań wykraczających poza tradycyjne ujęcia struktury opartej na relacjach przypadłościowych między osobami, mające swe oparcie w przypadłościowej właściwości osoby

9 L. Kuc, *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”?*, dz. cyt., s. 183.

10 K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 295.

11 Tamże, s. 321.

zwanej przez Wojtyłę uczestnictwem, tradycyjnie zaś nazywaną społecznym charakterem natury ludzkiej. Jeśli bowiem autor *Osoby i czynu* wypowiada się o uczestnictwie jako „*constitutivum* wspólnoty” i jeśli rozumieć tak ten zwrot – ku czemu prowadzi Kuca szerszy kontekst – że osoba posiada swą właściwość uczestnictwa w wyniku posiadania wspólnej wszystkim ludziom natury, to wówczas, zdaniem Kuca, mamy do czynienia po prostu tylko z innym sformułowaniem tradycyjnej doktryny o uczestnictwie jednostek gatunku, w tym przypadku – osób we wspólnej naturze gatunkowej.

A zatem wyrażenie Wojtyły o uczestnictwie osoby w człowieczeństwie innych okazuje się jedynie innym sformułowaniem tezy o uczestnictwie poszczególnych osób w naturze wspólnej, zgodnie zresztą z brzmieniem definicji Boecjusza: „*rationalis naturae individua substantia*”. Kuc podkreśla, że tradycja interpretacji osoby przez nadrzędne logicznie pojęcie natury wspólnej w antropologii filozoficznej i teologicznej prowadziła nieraz do ryzykownych następstw w postaci rozmaitych odmian naturalizmu. Odwołuję się przy tym do św. Tomasza z Akwinu i jego odkryć dotyczących analogiczności, a nie jednoznaczności jednostek (osób) w obrębie gatunku. Te względy nie pozwalają mi na uznanie przedstawionej koncepcji uczestnictwa za wystarczające tłumaczenie bytowej wspólnoty osób.

Kuc poszukuje jednak w myśli Wojtyły, nie odżegnując się od zreferowanego powyżej stanowiska, innej próby wytłumaczenia wspólnoty w jej bytowaniu. Odnosi się przy tym do rozważań autora *Osoby i czynu* na temat dobra wspólnego, które stanowi o wspólnocie w porządku aksjologicznym. Wojtyła pisze: „[...] dobro wspólne sięga nade wszystko do dziedziny bytowania «wspólnie z innymi». Samo działanie «wspólnie z innymi» nie ujawnia jeszcze w takiej pełni rzeczywistości dobra wspólnego”¹². I dalej: „Wyższość dobra wspólnego w stosunku do dóbr cząstkowych czy też jednostkowych, nie wynika tylko z aspektu ilościowego społeczności [...]. Nie liczba ani nawet nie ogólność w sensie ilościowym stanowi o właściwym charakterze dobra wspólnego, ale gruntowność”¹³. Stwierdzenia te, z punktu widzenia zajętego przez autora recenzji, znaczą, iż dobrem wspólnym jest każda konkretna osoba ludzka, której rozwój powoduje wspólnota, sama się przy tym rozwijając przez aktualizowanie się międzyludzkich relacji. Byt wspólnoty podstawowo tożsamy z bytem osoby to dobro na zasadzie zamienności transcendentaliów. Tak więc, wychodząc z ujęcia przyczyny celowej jako czynnika wewnętrznie kształtującego i rozwijającego byt osoby, dochodzi się również do pojmo-

12 Tamże, s. 308–309.

13 Tamże, s. 309–310.

nia wspólnoty podstawowo tożsamej z osobą jako transcendentalnego dobra słusznie nazywanego dobrem wspólnym.

Wspólnota bytu i dobra ma dla Kuca swą podstawę nie w rozumianej po neoplatońsku ludzkiej natury – *natura communis*, lecz w analogicznym pokrewieństwie odrębnych, niesprowadzalnych do siebie i nieprzekazywalnych sobie wzajemnie w pełni osób ludzkich. Dopiero takie ujęcie pozwala stwierdzić, iż to człowiek (inni ludzie) stanowi wewnętrzną przyczynę rozwoju innych. Według niego właśnie ze względu na charakter działania przyczyny celowej można mówić o obecności w osobie ludzkiej innego człowieka (innych ludzi), pełniącego względem tej osoby rolę właśnie przyczyny celowej. Tu właśnie, w tej obecności innych ludzi w konkretnej osobie, można upatrywać ontyczną podstawę wspólnoty. Można zatem, i jego zdaniem należy, każdą osobę ludzką traktować równocześnie jako odrębną i samodzielną osobę oraz jako realnie istniejącą i działającą wspólnotę osób.

Z punktu widzenia współczesnego sporu o intersubiektywność szczególnie istotne wydają się uwagi metodologiczne, które pod adresem *Osoby i czynu* kieruje Leszek Kuc. Kwestionuje on bowiem stanowisko Wojtyły przyjmujące jako właściwy kierunek rozważań nad bytowaniem i działaniem wspólnie z innymi konieczność wyjścia od struktury i dynamiki osoby oraz od korelacji osoby i czynu. Choć pierwszeństwo osoby w bytowaniu i w porządku dobra i wartości nie wzbudza u Kuca wątpliwości, to jednak uznaje on za oczywiste, iż porządek bytowy i aksjologiczny nie pokrywa się z porządkiem poznania. A zatem, co dobitnie podkreśla, najpierw poznajemy wspólnotę, a dopiero przez nią – osobę. Dzieje się tak zarówno gdy chodzi o rozwój intelektualny człowieka od dziecka, jak też gdy chodzi o każde poznawcze doświadczenie człowieka już dorosłego. A zatem: „Człowiek dla nas, to najpierw ktoś inny, a następnie dopiero, w drodze refleksji – ja sam”¹⁴. Taki też, jego zdaniem, porządek poznania powinien stanowić metodologiczną normę w dociekaniach antropologicznych.

Przyjęty jednak przez Wojtyłę porządek spowodował sytuację, w której po omówieniu transcendencji i integracji osoby w czynie nie znalazł on, zdaniem Kuca, wystarczających podstaw do rozważenia *explicite* współdziałania osoby z innymi osobami i dlatego zmuszony był uciekać się do koncepcji uczestnictwa. Koncepcji, według jego opinii, „sztucznej i obciążonej filozoficznymi powiązaniem, które zdają się być sprzeczne z personalistycznym założeniem całej rozprawy”¹⁵. Definicja Boecjusza bowiem wydaje się dla

14 L. Kuc, *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”?*, dz. cyt., s. 188.

15 Tamże, s. 188–189.

niego zbyt uwikłana w kontekst neoplatoński, aby można było bezpiecznie interpretować ją w duchu pluralizmu i personalizmu. Co zaś się tyczy natury ludzkiej i jej sprzecznego charakteru, to wątpliwość odnosi się nie do istoty sprawy, ale do porządku poznania i kategorii poznawczych. Natura ludzka bowiem nie może być poznawczym punktem wyjścia dla dedukcji antropologicznych, ale co najwyżej ostrożnym wnioskiem wyprowadzanym ze skrupulatnego studium osób i wspólnot w ich konkretności i odrębności, a zarazem w analogicznym pokrewieństwie.

A zatem Kuc stwierdza, iż już sam tytuł książki: *Osoba i czyn*, nie ujawnia, a może i fałszuje perspektywę filozoficznego myślenia. Spełnienie się człowieka nie dokonuje się bowiem w abstrakcyjnym czynie, ale zawsze w relacji do drugiej osoby¹⁶. Przedstawiona tam wizja spełniania się osoby w czynie dokonywanym wspólnie z innymi na podstawie właściwości osoby – uczestnictwa, sprecyzowana jest, wbrew intencjom Wojtyły, mimo wszystko w języku statycznym i reistycznym, a nie personalistycznym. Takie ujęcie niesie ze sobą niebezpieczne konsekwencje między innymi dla teologii. Bowiem nadprzyrodzona aksjologia miłości Boga i bliźniego, jeśli się ma odwoływać do statycznie i reistycznie pojmowanej łaski oraz do abstrakcyjnych czynów nadprzyrodzonych i zasługujących, może zostać wypracowana jedynie we współpracy z filozofią człowieka biorącą za punkt wyjścia relację osób, decydującą o ludzkim rozwoju, nie zaś korelację osoby i czynu.

Kuc podkreśla, iż kwestionowane przez niego ujęcia i twierdzenia zawarte w książce *Osoba i czyn* wynikają z metodologicznie niewłaściwego porządku rozważań. Wyraża jednak obawę, iż owe decyzje metodologiczne Wojtyły mają swoje głębsze źródło w samej fundamentalnej wizji antropologicznej: w nie dość konsekwentnym przewyżczeniu emanacyjnego i gradualistycznego neoplatonizmu. A konsekwencje tego faktu, o czym już wspominał, nie ograniczają się tylko do antropologii filozoficznej. W chrześcijańskiej teologii człowieka prowadzą bowiem do zatarcia granic między metafizyczną analizą ludzkiego bytowania i współbytowania a nadprzyrodzoną aksjologią uczestnictwa człowieka. Dlatego autor polemiki wyraża swój konstruktywny sprzeciw wobec niektórych twierdzeń, założeń i metodologii *Osoby i czynu*.

¹⁶ Por. tamże, s. 188.

Odpowiedź Wojtyły

Zarysowanych przez Leszka Kuca wątpliwości dotyczących tych aspektów metodologii dzieła krakowskiego personalisty nie podzielali inni uczestnicy dyskusji. Do postulatu relacyjnej koncepcji osoby ustosunkował się natomiast Karol Wojtyła. W jego ocenie wypowiedź Kuca wśród wszystkich głosów w dyskusji zawiera najdalej posuniętą krytykę i gruntowne zakwestionowanie studium *Osoba i czyn*.

Autor książki podkreślał konstruktywność wypowiedzi swego adwersarza, zwłaszcza w punkcie dotyczącym sugestii na temat filozofii człowieka biorącej za punkt wyjścia relację osób decydującą o ludzkim rozwoju, nie zaś korelację osoby i czynu. Przyznał, iż do propozycji opracowania relacyjnej koncepcji osoby ustosunkowuje się jako do zadania, które sam sobie stawia. Uważa natomiast, iż gruntowne podjęcie tej koncepcji jest niemożliwe bez – przynajmniej równoczesnego – studium osoby na gruncie korelacji: osoba i czyn.

Swojemu polemiście zarzuca, iż rozminął się z autentycznym przesłaniem *Osoby i czynu* w trzech punktach: w punkcie takiego rozumienia pojęcia uczestnictwa, jakie się w nim rzeczywiście zawiera, w pewnym uproszczeniu problemu relacji międzysobowych oraz w koncepcji ludzkiego dynamizmu¹⁷. Jeśli chodzi o uczestnictwo, to ze zdaniem Kuca, iż jest ono niewystarczające jako tłumaczenie bytowania wspólnego osób, zgadza się o tyle, że nie postawił sobie w rozdziale IV za zadanie tłumaczenia wyczerpującego. Chodziło o uwydatnienie przede wszystkim jednego aspektu, a mianowicie zdolności działania osoby ludzkiej z innymi osobami, przez co człowiek realizuje autentyczną wartość personalistyczną: spełnia czyn i spełnia w nim siebie.

Uwydatnienie powyższego aspektu było ważne dla autora, jak sam podkreśla, z uwagi na różne współczesne antypersonalistyczne tendencje oraz ze względu na te koncepcje dobra wspólnego, które pozostają w sprzeczności z prawdziwym dobrem osoby. Jego zdaniem ten aspekt jest ważny, jeśli się nie chce dopuścić do uproszczenia problemu relacji międzysobowych. Relacje do innych osób przedstawione w studium mają bowiem nie tylko charakter bezpośredni, ale także zachodzą poprzez różne kręgi życia społecznego. Chodzi w nich o zapewnienie człowiekowi realizacji autentycznej wartości personalistycznej.

¹⁷ Por. K. Wojtyła, *Słowo końcowe*, dz. cyt., s. 258.

Omawiając problem dynamizmu właściwego osobie ludzkiej, Wojtyła podkreśla, iż stoi na stanowisku, że trzeba bardzo gruntownie zrozumieć dynamizm korelacji osoba – czyn, ażeby prawidłowo zrozumieć i wyrazić dynamizm relacji osoba – osoba (i to zarówno w odniesieniu do osoby drugiego człowieka, jak i osoby Boga). Bez dogłębnego wnikięcia w to wszystko, przez co odsłania się w osobie ludzkiej struktura samopanowania i samoposiadania, nie sposób prawidłowo i z całym personalistycznym realizmem zarysować relacji człowieka do innych osób ludzkich i do Boga. Swój komentarz do wypowiedzi swojego polemisty Wojtyła kończy stwierdzeniem, iż w analizie dynamizmu osoby na gruncie korelacji osoba – czyn zawiera się nieodzowna implikacja relacyjnej koncepcji osoby, choć – co podkreśla – nie może być ona prawidłowo skonstruowana bez gruntownego zrozumienia osoby w jej wewnętrznym dynamizmie.

Polemiczny głos Leszka Kuca i jego postulat relacyjnej koncepcji osoby znalazł swoje miejsce także w kolejnych wydaniach *Osoby i czyn*¹⁸ oraz w późniejszych wypowiedziach autora na temat teorii uczestnictwa. Wojtyła podkreśla tam specyfikę znaczeniową uczestnictwa zawartą w swoim studium w odniesieniu do znaczenia tego terminu w tradycji filozoficznej. W swoich rozważaniach na temat uczestnictwa już w punkcie wyjścia podkreśla analizę faktu „człowiek działa wspólnie z innymi” jako podstawowe doświadczenie, poprzez które stara się zrozumieć człowieka jako osobę. Osoba jako „człowiek, który działa wspólnie z innymi” konstituuje się w pewien sposób poprzez uczestnictwo w samym swoim *esse*. Uczestnictwo jest więc swoistą właściwością osoby.

Wojtyła w przypisie dołączonym do drugiego wydania książki przypomina, iż owa specyfika znaczeniowa uczestnictwa spotkała się zarówno ze zrozumieniem, jak i z polemiką Leszka Kuca¹⁹. W polemice tej została wysu-

18 Warto przy tej okazji wspomnieć, iż kolejne wydania studium *Osoba i czyn* posiadały różnych redaktorów naukowych, których wpływ w ostateczny kształt książki był niezwykle znaczący. Redaktorem wydania I z roku 1969 był Marian Jaworski, wydania II z roku 1985 – Andrzej Póltawski (obydwa wydane przez Polskie Towarzystwo Teologiczne), a wydania III z roku 2000 – Wojciech Chudy (wydane przez Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego wraz z późniejszymi studiami antropologicznymi). Najdalej posunięte ingerencje zawiera anglojęzyczne wydanie pt. *The Acting Person* w tłumaczeniu Andrzeja Potockiego i pod redakcją Anny-Teresy Tymienieckiej. W anglojęzycznym wydaniu w serii *Analecta Husserliana* z 1979 roku dokonała się najdalej posunięta „fenomenologizacja” dzieła Wojtyły. Swoistą synopsę porównującą ingerencję redaktorskie i translatorskie dotyczące tych czterech wydań *Osoby i czynu* zestawiała Małgorzata Jałoch-Palicka: *Osoba i czyn, The Acting Person – ingerencje redakcyjne i problem przekładu. Przyczynek do analizy*, [w:] *Wokół antropologii Karola Wojtyły*, red. A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma, Lublin 2016, s. 155–188.

19 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1985, s. 334, przypis 74.

nięta kontrpropozycja zarówno merytoryczna, jak i metodologiczna *Osoby i czynu*. Ze stanowiska tej kontrpropozycji podstawowym poznaniem człowieka jako osoby jest to, które wyłącza się w jej relacji do innych osób. Wojtyła podkreśla, iż docenia znaczenie takiego poznania podmiotu, jednakże po przemyśleniu kontrargumentów nadal stoi na stanowisku, że gruntowne poznanie podmiotu w nim samym (osoby poprzez czyn) otwiera drogę do gruntowniejszego zrozumienia ludzkiej intersubiektywności. Bowiem bez takich kategorii jak samoposiadanie i samopanowanie nie potrafimy we właściwej proporcji zrozumieć osoby w relacji do innych osób.

Polemiczny głos Kuca okazał się ważny nawet po kilkunastu latach po wydaniu studium *Osoba i czyn*. W artykule opublikowanym w 1976 na łamach „Roczników Filozoficznych” pt. *Osoba: podmiot i wspólnota*²⁰, stanowiącym powrót do teorii uczestnictwa i – według zapewnień autora – przebadania na nowo związku, jaki zachodzi pomiędzy podmiotowością człowieka-osoby a strukturą wspólnoty ludzkiej, Wojtyła odwołuje się do dawnej dyskusji, jak i do późniejszych publikacji Kuca²¹. Podkreśla na nowo prymat podmiotu osobowego przed wspólnotą²². Jego zdaniem jest to prymat zarówno metafizyczny (a więc faktyczny), jak i metodologiczny. Znaczy to, że nie tylko *de facto* ludzie bytują i działają wspólnie jako wielość podmiotów osobowych, ale znaczy to również, że niczego istotnego o współbytowaniu i współdziałaniu w sensie personalistycznym – czyli właśnie jako o wspólnocie – nie potrafimy powiedzieć, jeżeli nie wyjdziemy od człowieka właśnie jako od podmiotu osobowego.

Wojtyła przywołuje dawną polemiczną wypowiedź Kuca: „w obecności innych ludzi w konkretnej osobie upatrujemy rzeczywistość, ontyczną podstawę wspólnoty. Można i należy naszym zdaniem każdą osobę ludzką traktować równocześnie jako odrębną i samodzielną osobę oraz jako realnie istniejącą i działającą wspólnotę osób”²³. Od siebie dodaje, iż takie stanowisko nie może zwalniać od badania czym jest owa wspólnota jako obiektywna, czyli przedmiotowa jedność realnej wielości osób-podmiotów. Tak jak bowiem osobowa podmiotowość człowieka jest rzeczywistością przedmiotową, tak też rzeczywistością przedmiotową jest – w danym wypadku – wielość

20 Zob. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, „Roczniki Filozoficzne” 2 (1976), s. 5–39.

21 Zob. L. Kuc, *Zagadnienia antropologii chrześcijańskiej*, „Studia Theologica Varsoviensia” 9 (1971) nr 2, s. 95–109; oraz *Przyczynek do konstrukcji tematyki antropologii teologicznej*, „Studia Theologica Varsoviensia” 12 (1974) nr 1, s. 289–304.

22 Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, [w:] *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, red. T. Styczeń, W. Chudy, J. W. Gałkowski, A. Rodziński, A. Szostek, Lublin 2000, s. 392–393.

23 L. Kuc, *Uczestnictwo w człowieczeństwie „innych”?*, dz. cyt., s. 187.

tych podmiotów oraz ich wspólnota, czyli jedność poprzez dobro wspólne, przede wszystkim w relacjach typu „my”²⁴.

Konkluzje

(1) Polemiczny głos Leszka Kuca w dyskusji nad projektem filozoficznym Karola Wojtyły zawartym na kartach *Osoby i czynu* stawia pytanie o miejsce jego antropologii we współczesnym sporze o intersubiektywność. (2) Nurt filozofii spotkania i dialogu podkreślał pierwszeństwo intersubiektywności nad podmiotowością – prymat „Ty” przed „Ja”. (3) Kuc w dyskusji z Wojtyłą postuluje dialogiczną (relacyjną) koncepcję człowieka-osoby: „Człowiek [...] to najpierw ktoś inny, a następnie dopiero [...] ja sam”. (4) Wojtyła, mimo iż uznał postulat Kuca za jeden z najważniejszych głosów w dyskusji, to jednak po przemyśleniu argumentów swojego adwersarza pozostał przy wcześniejszym stanowisku, podkreślając prymat podmiotowości przed intersubiektywnością. (5) Polemiczne stanowisko Kuca zostało jednak włączone do kolejnych wydań *Osoby i czynu*, a odpowiedź Wojtyły została doprecyzowana w opublikowanych później pracach antropologicznych. (6) Późniejsi komentatorzy filozofii Wojtyły, zwłaszcza Józef Tischner²⁵, Anna Karoń-Ostrowska²⁶ i Jan Galarowicz²⁷, dostrzegali w niej – pomimo deklarowanego prymatu podmiotowości – otwarcie na spotkanie z drugim, co zbliżało pewne aspekty twórczości Wojtyły (zwłaszcza literackiej) do myślenia dialogicznego.

24 Por. K. Wojtyła, *Osoba: podmiot i wspólnota*, dz. cyt., s. 393, przypis 13.

25 Zob. J. Tischner, *Promieniowanie twórczej wzajemności*, [w:] tenże, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 64–73.

26 Zob. A. Karoń, *Dramat spotkania z Bogiem i z człowiekiem w myśli Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 1994.

27 Zob. J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kraków 1994.

Abstrakt

Postulat dialogicznej koncepcji człowieka. Polemika Leszka Kuca z Karolem Wojtyłą

Celem rozdziału jest próba rekonstrukcji polemiki, która na początku lat 70. XX wieku toczyła się między Leszkiem Kucem a Karolem Wojtyłą, oraz zbadanie późniejszych implikacji tej dyskusji dla kształtowania się filozoficznego myślenia Wojtyły o człowieku, zwłaszcza w odniesieniu do zagadnienia intersubiektywności. Kuc w swojej dyskusji z Wojtyłą postuluje dialogiczną koncepcję człowieka-osoby: „Człowiek to najpierw ktoś inny, a dopiero potem ja sam”. Wojtyła, mimo że uznał postulat Kuca za jeden z najważniejszych głosów w dyskusji, ostatecznie po przemyśleniu argumentów swego adwersarza pozostał przy wcześniejszym stanowisku, podkreślając prymat podmiotowości nad intersubiektywnością. Polemiczne stanowisko Kuca zostało jednak włączone do kolejnych wydań *Osoby i czynu*, a odpowiedź Wojtyły została doprecyzowana w jego późniejszych pracach antropologicznych.

Słowa kluczowe: Karol Wojtyła, Leszek Kuc, polemika, intersubiektywność

Abstract

The Postulate of a Dialogical Concept of the Human Person. Leszek Kuc's Polemic with Karol Wojtyła

The aim of the chapter is to attempt a reconstruction of the polemic that took place in the early 1970s between Leszek Kuc and Karol Wojtyła, as well as the subsequent implications of their discussion in shaping Wojtyła's philosophical thinking about human beings, especially concerning the issue of intersubjectivity. In the debate with Wojtyła, Kuc advocates for a dialogical concept of the human person: "A person is first someone else, and only then oneself." Despite recognizing Kuc's postulate as one of the most important voices in the discussion, Wojtyła ultimately adheres to his earlier position, emphasizing the primacy of subjectivity over intersubjectivity. Kuc's polemical stance, however, was incorporated into subsequent editions of *Person and Act*, and Wojtyła's response was further clarified in later anthropological works.

Keywords: Karol Wojtyła, Leszek Kuc, polemic, intersubjectivity



III
Etyka
i religia



Rocco Buttiglione

Papieska Akademia Nauk Społecznych



Innocens sed nocens. The Multiple Layers of Ethical Experience



*In memory of Tadeusz Styczeń,
who explained to me the meaning of
"Innocens sed nocens".*

Religious Ethics

One way of approaching the domain of ethics goes through Religion. It contends that Ethics as a science receives its first principles from Religion. In Religion we learn that there is one God who created earth and sky. He created all things according to an intrinsic Law that orders the inanimate world of stars and planets and also the animate world of plants and animals and men.

We can see and calculate the way in which the orbits of the planets obey to this law and can also observe how they govern the world of man.

The Psalmist says:

Blessed is the one
Who does not walk in step with the wicked
Or stand in the way that sinners take
Or sit in the company of mockers,
But whose delight is in the Law of the Lord
And who meditates on his Law day and night...¹.

To the Law of the Lord all created things obey through the laws of nature. Ethics here coincides with the obedience to the Law that God has revealed.

Rudolf Otto has elaborated the original human experience of the Sacred, that we find in all religions. ²There are places and situations in which the reality of everyday life seems to open itself to give way to another reality. It is not always clear whether this reality originally dwells in the kern of the world or in the utmost depth of our own being or if these two distinct realities enter in touch with one another producing the specific experience of the Sacred. In any case in this experience we go beyond the limits of our individuality. Sometimes this experience is formalized in a ritual and its manifestation can be helped through the repetition of formulas or dances or even hallucinogen substances. Ernesto De Martino sees one of the forms of experience of the Sacred in the absolute perception of one's own contingency, in exposure to total risk and in overcoming this risk, in being spared.³

I don't know if anyone has ever tried to compare De Martino's analyses with what the Old Testament tells us about the God of hosts. The battle is the quintessential experience of being at risk, in which all my effort is not enough to guarantee the result and I am handed over to a power that exceeds all my categories and either kills me or spares me.

A more structured form of the experience of the Sacred is linked instead with the perception of cosmic harmony and beauty. In the experience of beauty we perceive reality as a sign of a reality that transcends it. We perceive this reality as the absolute equivalent of our heart's desire.

1 Ps 1, 1–2.

2 R. Otto, *Das Heilige*, München 2004 (1917).

3 E. De Martino, *Il Mondo magico*, Einaudi 2022 (1948).

That of the Sacred is a vast, intricate, contradictory and dangerous continent. It mixes the divine with the demonic. There is the experience of the cosmic harmony of perfection and beauty. There is, inextricably linked with it, the experience of anger, of the risk of annihilation, of absolute contingency in the face of a power that could destroy you but also spare you, reveal itself as a friend or an enemy.

Perhaps the philosopher who has had the most penetrating insight into the nature of the Sacred was Friedrich Nietzsche, not so much in the *Genealogy of Morals*⁴ as in *The Birth of Tragedy from the Spirit of Music*.⁵ He sees the way in which the greek spirit lives the strict interconnection of these two sides of the Sacred and how they are dependent on one another. It is the perception of the harmony of the Universe and the desire to adjust to this harmony the interior harmony of the soul. It is however at the same time the perception of the hidden wrath of the forces of nature lingering in the shadows that surround the life of man and waiting for him. It is the experience of being spared and it is unclear whether one is spared once and forever or he gains only for a short interval before the impending doom. Both the experience of the eternal harmony and the experience of being spared require the recognition of a Law that governs the Universe. One feels identified with the supreme harmony and at the same time is afraid in front of the Wrath of the gods.

The alliance of God with Noah after the Downpour and the refusal of the sacrifice of Isaac mark a turning point in the religious consciousness of Mankind. Here the Divine and the Demonic are sharply separated from one another: the God of Abraham is good, intrinsically good.⁶ He finds his glory not in the sacrifice but in the flourishing of human life. This is reflected also in the attitude of man in front of the Law of God. The Law is a gift of God in order for man to be happy.

4 F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, [in:] *Kritische Gesamtausgabe*, ed. G. Colli & M. Montinari, Abteilung 6, Band 2, Berlin 1996.

5 Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik*, [in:] *Kritische Gesamtausgabe*, op. cit., Abteilung 3, Band 1, Berlin 1972.

6 R. Buttiglione, *Platon, Nietzsche y la Virgen de Guadalupe*, [in:] R. Buttiglione, *Caminos para una teología del pueblo y de la cultura*, Valparaiso 2022, p. 155f.

Metaphysical Ethics

The course of the greek spirit runs, in one sense, parallel to that of the Law of Israel. It offers us a metaphysical equivalent of the religious ethics.⁷

In the beginning there is Pythagoras and his discovery of the magic of numbers. We discover mathematical laws that are universal and necessary. The truth of these laws is independent of the empirical observation. As a matter of fact no empirical object respects exactly the proportions determined by the laws of geometry. We discover mathematical objects and mathematical laws in ourselves. Mathematical objects are ideal objects and introduce us into the world of ideas. The harmony the religious spirit perceives in the starred sky is formulated by the mathematician in a priori laws of the movements of objects in space. Man, who understands the spiritual truths of mathematics, must be made of the same substance of those truths. That is: man must also possess a spiritual nature.

Socrates complements and enlarges the intuition of Pythagoras. He contends that there are not only mathematical but also a priori ethical truths. The universe of the human spirit can be constructed according to a priori ethical laws that are analogous to the mathematical laws that organize and make intelligible the material reality. In the centre of this ethical universe stands the idea of the Good. Also the gods of the greek pantheon are now measured with this ethical measure: they must be good and if they are not good they cannot be gods. The Divine is secured from the demonic in a way that is absolutely similar to that manifested by the God of Israel in the episode of the sacrifice of Isaac. There is however an important difference: the movement of the people of Israel goes from the religious to the ethical sphere: God manifests himself as good. The movement of the hellenic spirit moves from the ethical towards the religious sphere: the Good is in itself divine and therefore God cannot be bad.

In Plato's philosophy the idea of the Good is however not only an ethical idea. It is at the same time a metaphysical idea. Aristotle develops further the metaphysical side of this idea, According to him God stands in the center of the universe and all things are governed by a natural law that can be reflected in the human intellect.⁸

7 Ibidem, s. 164f.

8 Aristotle, *Metaphysics*, 1072.

Religious ethics and metaphysical ethics converge in the idea of the law. Through the internalization of the law of God we become one with God and this is the perfect realization of human happiness. This presupposes however a radical askesis. In order to belong entirely to God one has to dispossess himself of love of all created beings. This does not mean that one should not love the things of this world. Correctly understood this means that one should learn to love the things of this world only in God and through God, with the same love with which God loves them and only this is perfect love. In this perspective ethics must be a heteronomous science: it receives its first principles either from Religion or from Metaphysics or from both of them.

St. Thomas Aquinas represents the perfect convergence of religious and metaphysical ethics.

The crisis of ethics in the modern age

A powerful objection has been leveled against both religious and metaphysical ethics. They are heteronomous. They tell me what I should do to comply with the law of nature. They take for granted that this law of nature exists and that it can be known by man. They presuppose, moreover, my identification with the universal law of nature or with the law of reason.

Galileo and Descartes have deconstructed the Aristotle's Physics that puts God in the center of the Universe and that imagines that all things are endowed with a soul, an interior principle of movement that inclines them to take their place in the order of the Universe. The world of modern science is made up of pure objects in movement in time and space. These objects have a geometrical form but no interior principle of movement. This questions the unity between physical and ethical laws.

Schopenhauer and Kierkegaard, criticizing Hegel, have deconstructed the claim that the subject finds his happiness in coinciding with the totality. This means that we cannot identify the fullness of human life and its perfect achievement with the performance of the duties pertaining to us in the order of nature, that make of us useful members of society. Through the performance of these tasks we produce and reproduce society but we do not find in them our fulfillment. It is perhaps just a "cunning of reason" through which the humankind reproduces itself while the individuals are just exploited and annihilated.

It seems that we cannot deduce the laws of ethics from metaphysics or from religion. How can we think ethics if it cannot receive from metaphysics its first principles? Must we come to the conclusion that ethics is based on the precepts of society and on the constraints that social powers bring to bear on the individuals? Or, on the other hand, shall we ground ethics on the emotions of the subject, that are of course variable in each human subject? Or is the basis of ethics the calculation of subjective utilities? None of these proposals seems to be satisfying or able to justify the discovery of the good that stands with Socrates at the beginning of western philosophy.

The ethics of values and the rediscovery of the socratic starting point

To answer this radical challenge we are forced, in one sense, to go back to Socrates beyond Aristotle's systematization. In Socrates the discovery of the moral good precedes that of the metaphysical good. Max Scheler, and after him many others offer us a phenomenological presentation of the experience of value.⁹ The perception of specific state of affairs is accompanied by an experience of value or disvalue that we spontaneously recognize as essentially linked to that state of affairs. This experience is surely emotional but possesses also an intrinsic rationality. The emotion contains in itself a judgment or, rather, is accompanied by a judgment of value. We see that a certain value judgment is due to that state of affairs. This experience of value opens up the field of moral experience. Ethics is then grounded on the moral experience and is the science that critically organizes the field of moral experience. In moral experience we go beyond the limits of self interest and/or of our emotional state of mind. We transcend those limits towards truth. It is a kind of going beyond oneself that allows us to discover another more profound layer of our own identity: one's self in relation to truth. The culminating point of moral experience is the discovery of the person of the other. The value of the person exceeds all other values, also because all other values discover themselves in relation to the value of the person. The person is the background on which all values manifest themselves and the value of the person is given

9 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Hamburg 2014 (1913).

together with the perception of all other values. With the utmost purity the value of the person becomes apparent in the human experience of love.¹⁰

This approach is not entirely new. If we go back to Plato we find something similar in his conception of love as a divine folly in which man displaces his emotional centre in the person of the beloved. This love, Socrates teaches in the *Symposium*, is not directed towards the body but towards the soul of the other.¹¹ It is the love of Good in the other. In their theology of the Divine Virtues Christians will consider this love as a participation in the love of God for the other. In it we love God in the other and the other in God.

This is not, of course, something immediately given in the phenomenological analysis of love. It is a metaphysical (and/or religious) affirmation that goes beyond the limits of phenomenological analysis but is entirely coherent with it.

In the perspective we have been illustrating ethics is not dependent upon metaphysics, does not receive from metaphysics its first principles. On the contrary: ethics offers to metaphysics an experiential starting point.¹² Metaphysics is the science of being qua being. In general ontology we consider the fact of being in its most general form, as it is given in all things that possess being. If we begin with the consideration of ethics and of the person a completely new dimension of metaphysics becomes accessible to us and this is the metaphysics of the person. The person offers to our consideration not just *τὸ ὄντως ὄν* (being as being) but *τὸ ὄν κατ' ἄριστον* (being in its most excellent form). In the person dimensions and qualities of being are manifested that cannot be detected in other, lower forms of being.

This access to metaphysics through the personal being is not open to the objections that some modern philosophers have leveled against a classical metaphysics supposedly based upon Aristotle's *Physics*. Here form and finality are not attributed to pure physical objects but are detected in the person, to whom they unquestionably belong. At the same time the unity is recovered on an experiential basis between the good of the individual and the good of the totality. This unity is found beyond the limits of any utilitarian or eudemonic ethics. I fulfill my nature in love and love is a free gift of oneself for those we love. This ethics is not at all vitiated by subjectivism but its objectivity is based on an objective analysis of the essence of the moral action

10 Karol Wojtyła, *Zagadnienie normy i szczęścia*, [in:] *Wykłady lubelskie*, Lublin 1986, p. 170–292.

11 Plato, *Symposium*, 212c.

12 T. Styczeń, *Etyka niezależna*, [in:] *Dzieła zebrane*, vol. 2, Lublin 2012. For a broader reconstruction of the positions of Wojtyła and Styczeń see A. Wierzbicki, *Osoba i moralność. Personalizm w etyce Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*, Lublin 2021.

and of the human being. Human subjectivity has an objective structure and this structure is accessible to a phenomenological analysis of the human action or, rather, of man in action.

Objective Ethics

The phenomenological approach has allowed us to ground an objective ethics, recovering the classical approach. There is however an important difference. This objective ethics is grounded on the objective structure of the human person. It takes as its starting point the subject and in this it is thoroughly modern. It rediscovers the object in the subject, in so far as the subject is at the same time an object. The subjects here considered not as an abstract subjectivity but as a concrete living subject. This subject has an objective structure that manifests itself in the human action. Aristotle's metaphysics of potency and act helps us to understand the concrete dynamism of human action but at the same time the phenomenological analysis of the human action leads us to a new validation of this metaphysics. It is a successful hermeneutic hypothesis that leads us to a better and more profound understanding of the human action. We see now that in the action man transcends himself towards truth: He reaches out towards the truth of the action and the truth of the object of the action. The modern subjectivism and moral relativism seem to be overcome. But... can we remain satisfied with an objectivist ethics? Shall we consider the modern turn towards the subject as an unqualified error that has to be repealed and chased out of the field of philosophy? Can the error of philosophical subjectivism and relativism be really overcome if we do not recognize and incorporate in our vision of ethics "the relative truth of relativism"?¹³

Subjective ethics

We have seen the concrete form in which the person reaches out towards truth and overcomes the limits of the closure of the self upon itself. This form

13 This expression comes from a conversation with my friend the late Alice von Hildebrand, the wife of Dietrich von Hildebrand and a remarkable philosopher in her own right.

implies the experience of the encounter with the other person, of being one for the other and one in the other and, more broadly, of intersubjectivity and relatedness. Let me insist upon the fact that these are not just ideal forms of the life of the Spirit. These are real events that take place in the life of human persons. The path of the person towards truth takes place in an intricate web of human relations, first of all within the family and later within the different human communities in which the human person participates. The path towards truth has a purely theoretical dimension but also a practical one. It takes place in history. Truth has an historical dimension. Through the exchange of experiences within the human community and through the process of education archetypal experiences of truth are socialized, become tradition and culture.

Here we encounter the dichotomy of ethics and morals.¹⁴ With the word ethics we designate the pure research of the rule determining what is good and what is bad in itself, in the sphere of pure practical reason (pure reason applied to the sphere of human praxis). With the word morals we designate the rules that are observed in a given human community, within a specific human culture. The rules of pure practical reason have been discovered through different human experiences that have been handed down from one generation to the following, and then to the following again, each time enriched through the experiences of the new generation. The original form in which they were expressed was not that of philosophy but rather of art and poetry. In this way a cultural tradition is formed. As a rule we do not learn the rules of ethics through the study of an handbook of ethics. Those of us who are not professional philosophers are not likely to read an handbook of ethics throughout their whole life. We learn ethics through the precepts given to us by our parents, by observing the way in which they live and behave, by participating in the life of our society, by considering the examples of virtue and of vice provided by the songs and the poetry and the literature and the history of the community we live in. We learn ethics as a part of our culture. We examine, of course, this tradition and compare it with the evidences and existential needs that constitute our heart. In this sense the science of ethics, that critically examines the moral experience, is also a part of culture. This critical examination may transcend the limits of a given culture and also push these limits forward towards a better understanding of the truth on man. It takes place however always within the framework of a given culture. In relation to pure ethics morals have a disadvantage but also an advantage.

14 K. Wojtyła, *Elementarz etyczny*, Lublin 1999 (1957/1958).

The disadvantage is that they present to us ethical truths always from a specific (and therefore limited) historical standpoint. This historical standpoint may make it difficult to see and to fully appreciate certain ethical values and certain ethical norms. If we consider the morals of homeric Greece we are struck by the way in which the values of honor and friendship and many others are perceived and respected. We are however equally struck by the way in which some other precepts and values are under/evaluated or limited in their efficacy, like for instance the commandment “Thou shalt not kill”.¹⁵ In morals pure ethics is always to a certain point disfigured. On the other hand in morals values present themselves to us with a much greater force and have a much greater emotional impact. The passions that constitute our emotional world do not live isolated each one by itself, like anchoritic monks. They resemble rather cenobitic monks linked among themselves in groups or communities. In our emotional world live higher passions, that reflect one way or another the constitutive longing for truth of the soul (the “delectatio veritatis”) and lower passions that reflect the instinctual urges of the body. They are linked to one another in many different ways in emotional complexes.¹⁶

Schiller has given us a masterful representation of this state of affairs:

Laura nenne mir den Wirbel
 Der Körper an Körper mächtig reisst,
 Nenne meine Laura mir den Zauber
 Der den Geist monarchisch zwingt dem Geiste¹⁷

The sexual attraction and the encounter of the persons are here connected with one another in such a way that the leading role falls to the value of the person. This is not necessarily and always the case. Under circumstances lower values can become central and exploit higher values attributing them a subsidiary role. Think for example of the way in which the feeling of revenge and hatred is connected with that of friendship and honor in the character of Achilles in Homer’s Iliad. Or of the way in which the sexual urge and the value of the person are connected in the cultural trends dominating in our society.

15 K. Yamamoto, *The ethical structure of homeric society*, “Coll. Antropol.” 26 (2002), p. 695f.

16 R. Buttiglione, *Mysł Karola Wojtyły*, Lublin 1996 (1982), p. 227f.

17 “Laura tell me what is that storm | That forcefully draws two bodies together | O my Laura tell me what is the enchantment | That with sovereign force draws two souls together” (F. Schiller, *Phantasie an Laura*, [in:] *Sämtliche Gedichte und Balladen*, Frankfurt am M. und Leipzig 2004, p. 176, tr. R. Buttiglione).

Men are formed through the society and the culture they live in. They can transcend it towards truth but this is a long and complicated process. Take the case of slavery. In a society in which slavery was a generally accepted social institution it was very difficult to come to the recognition that it was in its essence egregiously wrong. Nevertheless some men arrived to recognize the evidence of this truth.¹⁸ Even after this recognition it was not easy to arrive to the abolition of slavery. Slavery was so deeply entangled in the web of social institution that its suppression implied a profound disorganization of the economic and social system that might cause its collapse. To disentangle slavery from the institutional network and to reorganize it without slavery was a complex cultural and economic operation that took, in the case of the Roman Empire, a few centuries.

Slavery is a good example of what St. John Paul II calls “social sin”.¹⁹ The social sin is the outcome of a social and cultural structure that powerfully inclines all its members to acts of injustice.²⁰ This structure is the result of individual sins and is the matrix of multiple individual sins or at least acts of injustice. The action of the moral subject must always be considered in relation to the transcendental horizon in which the subject is situated. The cultural context constitutes this transcendental horizon of the human action.

Here we must consider more in depth the difference between the concept of sin and that of act of injustice or morally unjust act. Objectivist ethics deals mainly with the justice or injustice of the action. Subjectivist ethics deals mainly with the responsibility of the subject of the action. It is possible that the action is unjust but the subject is not responsible or not completely responsible for the injustice of the action. In order to be held responsible the subject must possess a full awareness of the injustice of the action and must be free to commit or not to commit the action, that is must give to the action his full consent. In the case of the social sin it is quite possible that both these conditions are lacking.²¹ The subject judges the action, in these cases, with criteria that are defective and do not reveal the full disvalue of the action. The subject, however, receives these criteria from authorities he justly relies upon. He receives these criteria from his family or from the broader social context he is inserted in. They are a constituent part of his culture. He considers something to be good that is in itself evil. The proximate norm of the

18 Seneca, *Epistulae ad Lucilium*, 47.

19 John Paul II, *Reconciliatio et Paenitentia*, 16.

20 *Catechism of the Catholic Church*, 1869.

21 *Catechism of the Catholic Church*, 1747.

action is given by his conscience and he has the duty to act according to the judgment of his conscience.

This problem is not unknown to St. Thomas Aquinas. He tells us that “conscientia erronea obligat”.²² He explains also that some peoples do not see the objectively wrong quality of certain actions. We are here building upon the foundations laid by St. Thomas and complementing and enlarging them with the results of phenomenological analysis.

We have exposed the way in which culture and tradition enter in the formulation of the moral judgment. This action of culture and tradition is grounded on the very nature of human consciousness and of human conscience in general. The judgment of practical reason needs to be interiorized in consciousness. Only through this internalization we succeed in seeing the objectively good as our own good, the good in itself as good for us and we join the intellectual recognition of the good with the appropriate value and emotional responses. More broadly speaking we can say that through the internalization in consciousness of what we know we constitute the object of knowledge in consciousness and we shape our interior moral world according to truth.

Realist Ethics

For a long time a debate has been raging among ethicists. Some defended the rights to truth and some defended the rights of conscience. Some proposed an objectivist and some a subjectivist ethics. An objectivist ethics is not the same as an objective ethics. An objective ethics is an ethics that concentrates on the objective value of the action but does not exclude in principle the perspective of the subject. An objectivist ethics is an ethics that absolutizes the perspective of the object and refused to be complemented by an ethics of the subject. In the same way a subjective ethics considers the perspective of the subject, a subjectivist ethics absolutizes this perspective and refuses its integration with the perspective of the object. A realist ethics wants to consider and integrate both these perspectives.

A possible key to this integration is given by Karol Wojtyła with his distinction between knowledge and consciousness.²³ This is, in a certain sense, the basis for the distinction between Ethics and Morals. We can know a cer-

22 Erroneous conscience obliges. St. Thomas Aquinas, *In Sec. Sententiarum*, d. 39, q. 3, a. 3).

23 K. Wojtyła, *Osoba i Czyn i inne studia antropologiczne*, Kraków 1994 (1969) s. 73nn.

tain truth without being conscious of it. To constitute a certain truth in consciousness means to insert it in the structure and the living process of our personality, to bind it with the way in which we constitute the synthesis of our personality. The constitution in consciousness must not be confused with a constitution through consciousness. The object exists in itself quite independently of my constitution in consciousness. What is constituted in this process is not reality in itself but reality for me. Man is the microcosm that reflects and interiorizes the macrocosm. My reflection of the macrocosm will never be perfect, but it will be mine. Through this process truth becomes a living force and the form of my personality.

If we properly understand the distinction introduced by Wojtyła we become able to see the relation between the subject and truth as a process through which the subject constitutes itself in truth.²⁴ This process takes place in time, that is in history. This implies the possibility of imperfection and error. The imperfection and the error has an individual dimension: it is my imperfection and error and finds its explanation in my personal and family history. They have however also a social dimension. They reflect the limits of the culture of my society and the social structures of sin that are present in it.

A realist ethics recognizes both the value of the objectivist and of the subjectivist ethics, both the role of Ethics in the proper sense of the word and that of Morals, of the social structures and processes through which the social conscience of a society is formed.

The objective Ethics is concerned with the human action and characterizes it as right or wrong. The Science of Morals is concerned with the way in which the action is appreciated within a given social context and therefore with the pressure it brings to bear on the conscience of the individual.

The subjective Ethics is concerned with the relation of a given human subject to truth, with the process of the constitution of his moral personality and with the responsibility for his action.

The realist Ethics connects all these dimensions with one another and considers both the objective and the subjective, the individual and the social

24 A possible antecedent of the distinction of knowledge and consciousness in Wojtyła can be found in the doctrine of attention in Descartes and Pascal, Although the intellect sees a certain truth I am not obliged to give to this truth my assent, I can divert my attention from this truth and so indefinitely procrastinate my assent. In Pascal this procrastination takes the form of the "divertissement". The divertissement is something produced by me but also the effect of the social environment surrounding me in which I can go lost. (Pascal, *Pensées*, 139).

dimensions of the act.²⁵ A human subject can perform an objectively evil act with good conscience. He will not become evil through this act if his intention is good. The intention however does not redeem the act: the act remains evil. The true friends of this subject have the duty of waking up his slumbering conscience. It is the so called fraternal correction. Although misguided by the dominating moral convictions and by her own disordered passions the person has always the capacity of transcending her state of consciousness towards truth.

The defect of subjectivistic ethics consists in not considering the objective character of the action and the constitutive capacity of the human intellect to transcend the given situation towards truth. They only see the problem of responsibility, they correctly state that the subject does not become evil because of any action performed in good conscience. They do not see the intrinsic nature of the action and the fact that the subject can in good conscience commit injustice against other human beings and also against himself. This is the defect of the so called Ethics of Conscience or Ethics of the Intention.

The defect of objectivistic ethics consists in the fact that it does not consider the complexity of the human act, the social conditioning of this act, the fact that the transcending of the intellect towards truth often demands time and is also a social process. The path leading to truth begins for the vast majority of human beings from within a given social context and has to overcome the obstacles that the structures of sin present in this context oppose to the research of truth.

The Convergence of Styles

Hans Urs von Balthasar has spoken of different styles in the human approach to truth. He divides those styles in two families: ecclesiastical and lay styles.²⁶ The distinction that I propose here does not coincide with that of von Balthasar but is broadly inspired by him. There is a style of searching the

25 R. Buttiglione, *Così Amoris Laetitia si fonda su S. Tommaso*, <https://www.lastampa.it/vatican-insider.it/2018/03/09/n>.

26 Von Balthasar has in his mind mainly the human approaches to revealed truth but the model can be extended to the human approach to truth in general. Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. 2: *Fächer der Stile*, 1: *Klerikale Stile*, Einsiedeln 2020; 2: *Laikale Stile*, Einsiedeln 1984. Both books are parts of *Herrlichkeit. Eine theologischen Ästhetik* originally published 1961/1969.

truth that is concentrated on truth in itself. It is a monastic style. One leaves all concerns of this world in order to be entirely absorbed in the contemplation of truth. Another style is fully involved in the life of this world, all its deceptions included. It does not abandon the search for truth but searches for it in the intricacies of the life of the world and adopts as its starting point the position that is given to it in this world. These two styles need each other. Without the ecclesiastical styles the laical styles might remain prisoners of their historical horizons. Without the laical styles the ecclesiastical styles would become abstract and far from the life of the people. It is typical of the christian vision of the world to think that the wise man does not search truth for himself alone. Truth wants to become the form of the life of all the people. The wise man has the task of putting his wisdom in the service of the people, so that the people may learn to live in the truth.

In his drama *The Jeweler's Shop*²⁷ Karol Wojtyła gives us an extraordinary poetical representation of the correlation of the two styles. The protagonists are three couple who live the most human experience of falling in love and then of living in marriage with all the hardships and the temptations of the worldly life. There is however also another character: Adam. Adam has not a destiny of his own, a wife or children or a family. He belongs entirely to truth. We can characterize him as an ecclesiastical style with a particular Carmelite flavor. He does not live however retired in himself. He is the presence of truth in the life of others helping them to see their destinies in the light of truth and to take their decisions according to truth. I think young Wojtyła identified very much himself and the idea of his priestly vocation with Adam. He was fascinated by Carmelite spirituality and accepted without difficulty the metaphysical and deontological approach of the Catholic University of Lublin. He studied however phenomenology in order to help the University students entrusted to his pastoral care to find the path towards truth starting from within their existential condition. Ecclesiastical styles and laical styles stand in need of the reciprocal support. A realist ethics requires the interconnection of both.

A realist ethics sees both the objective order of creation and the subjective order of the human heart. They are made for one another but their encounter and final coincidence is not given since the beginning. It is the result of a history and this history is the human adventure in the world, both in its individual as in its social dimension.

27 K. Wojtyła, *Przed Sklepem Jubilera*, Wrocław 2011 (1960).

Abstract

Innocens sed nocens. The Multiple Layers of Ethical Experience

Religious Ethics and Metaphysical Ethics begin with God as the creator of the Universe and of Man. From man's status as a created being, they derive the duty to obey God's Law. In contrast, the modern approach to Ethics is different: it starts not with God but with Man, who constitutes his own interior ethical world. Ethics, in this view, does not depend on Metaphysics nor derive its first principles from it. Karol Wojtyła bridges these two approaches. Through a profound phenomenological analysis of human ethical experience, he highlights the objectively given, non-arbitrary structures of individual subjectivity and the transcendent movement through which the person transcends individual subjectivity to form a collective experience: love and community. The person creates an interior order of values and moral world but does so based on an objective structure of human experience that is pre-given. Where does this objective structure come from? Ethics cannot avoid this question, but at the same time, it cannot answer it. The answer requires meta-phenomenological or metaphysical inquiry. Rather than deriving its first principles from metaphysics, Ethics, in the view we have outlined, provides the presuppositions for metaphysical inquiry. One consequence of this model is the distinction between Ethics and Morals. Ethics, as a science, investigates the a priori structures of ethical experience, while Morals concerns itself with how a human community establishes its moral order. This moral order is always partial and limited; it often happens that some values within a historically given moral order are neither recognized nor integrated. An individual who acts according to an erroneous conscience, especially when that error is socially ingrained, bears no personal responsibility for it. He is innocent (*innocens*) because he acts in accord with his own conscience, yet he is mistaken. The task of Ethics is to transcend the historical limitations of a given self-consciousness in pursuit of truth. The traditional approach that begins with God and the phenomenological approach complement each other, offering two distinct perspectives: the ecclesiastical and the secular approaches to truth about man.

Keywords: conscience, ethics, metaphysics, morals, person, phenomenology, Wojtyła

Abstrakt

Innocens sed nocens. Wielowarstwowe doświadczenie etyczne

Etyka religijna i etyka metafizyczna rozpoczynają się od Boga jako Stwórcy wszechświata i człowieka. Z aktu stworzenia człowieka wynika obowiązek posłuszeństwa Prawu Bożemu. Współczesne podejście do etyki jest inne: punktem wyjścia nie jest Bóg, ale człowiek, który tworzy swój własny wewnętrzny świat etyczny. W tej perspektywie, nauka etyki nie zależy od metafizyki, ani nie wyprowadza z metafizyki swoich pierwszych zasad. Karol Wojtyła łączy te dwa podejścia. Poprzez głęboką fenomenologiczną analizę ludzkiego doświadczenia etycznego, ukazuje obiektywnie dane, niearbitralne struktury indywidualnej podmiotowości oraz transcendentny ruch, przez który osoba przekracza granice indywidualnej podmiotowości i tworzy to, czego doświadczamy: miłość i wspólnotę. Osoba konstytuuje (tworzy) swój wewnętrzny porządek wartości i świat moralny, ale czyni to na bazie z góry danej obiektywnej struktury ludzkiego doświadczenia. Skąd pochodzi ta obiektywna struktura? Etyka jako taka nie może uniknąć tego pytania, ale jednocześnie nie może na nie odpowiedzieć. Odpowiedzi można udzielić jedynie w ramach badań metafenomenologicznych lub metafizycznych. Zamiast czerpać od metafizyki swoje pierwsze zasady, etyka, w nakreślonej przez nas perspektywie, dostarcza przesłanek dla dociekań metafizycznych. Konsekwencją nakreślonego przez nas modelu jest rozróżnienie między etyką i moralnością. Etyka jako nauka bada aprioryczne struktury doświadczenia etycznego. Moralność zajmuje się tym, w jaki społeczność ludzka ustanowiła swój porządek moralny. Ten porządek moralny jest zawsze częściowy i ograniczony. Może się zdarzyć, i zdarza się, że pewne wartości w historycznie danym porządku moralnym nie są dostrzegane ani integrowane. Człowiek, który postępuje zgodnie ze swoim błędnym sumieniem, zwłaszcza gdy błąd ten jest konsekwencją utrwalonego społecznie przekonania, nie ponosi odpowiedzialności osobistej. Jest niewinny (*innocens*), ponieważ postępuje zgodnie ze własnym sumieniem, mimo że jest w błędzie. Zadaniem etyki jest przekroczenie historycznych ograniczeń danej samoświadomości historycznej w dążeniu do prawdy. Tradycyjne podejście rozpoczynające się od Boga i podejście fenomenologiczne uzupełniają się, oferując dwa odmienne style: kościelne i świeckie podejście do prawdy o człowieku.

Słowa kluczowe: sumienie, etyka, metafizyka, moralność, osoba, fenomenologia, Wojtyła

Philippe Capelle-Dumont

Institut catholique de Paris

 <https://ror.org/043a7rc44>

Université de Strasbourg

 <https://ror.org/00pg6eq24>



La Relation Philosophie-Théologie Entre Héritages et Novations



Mes rapports de collaboration et d'amitié avec Wladyslaw Zuziak remontent à l'année 1999, lorsque, dans le sillage de l'encyclique philosophique de Jean-Paul II, *Fides et ratio* (1998) la *Fédération Internationale des Universités Catholiques* (FIUC) me demanda de fonder ce qui sera vite dénommé : *Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie* (COMIUCAP) La mise en place des structures exigées par telle fondation nous avait alors portés à définir les responsabilités relatives à chacun des cinq continents. Et c'est tout naturellement que le philosophe et polyglotte, le professeur Zuziak, fut sollicité pour assurer la vice-présidence de la COMIUCAP au titre de l'Europe. Plusieurs colloques y furent assurés sous sa direction, notamment à Nimègue (Hollande), Braga (Portugal) et Cracovie (Pologne). Sa clairvoyance philosophique, son sens de l'organisation et la cor-

dialité que sa personne suscitait d'emblée, lui ont assuré le soutien et la sympathie de tous les collègues européens et au-delà. En effet, de nombreux souvenirs se rattachent aussi bien à nos congrès mondiaux où il prit une part de plus en plus active : à Paris (UNESCO), à Mexico-C, à Manille etc... De surcroît, ses invitations personnelles, bientôt prolongées par celles du Prof. Karol Tarnowski, qu'il m'adressa à partir de 2007, à prononcer plusieurs séries de conférences à Cracovie où il était devenu entre-temps recteur de l'Université Jean-Paul II, — ont renforcé nos liens d'amitié philosophique.

C'est dans le souvenir inaltérable de tous ces événements institutionnels et disciplinaires, ainsi qu'en hommage à sa personne que je lui dédie cette étude consacrée à une problématique qui nous est chère.

La relation entre la philosophie et la théologie fait l'objet d'un intérêt aujourd'hui ravivé tant pour son histoire que pour sa problématisation¹. Les données qui l'attestent étant trop nombreuses pour être ici mentionnées — qu'elles soient le fait de collections éditoriales, de laboratoires, d'instances universitaires ou de « tireurs isolés » —, je me focaliserai sur les conditions possibles d'une alliance renouvelée entre les deux polarités de la pensée qu'elles constituent. Si l'une et l'autre, chacune pour leur part mais aussi dans la puissance de leur relation, ont structuré l'histoire de la pensée occidentale, elles déterminent aussi le destin du christianisme lui-même. Déclinant cette intention, mon propos se développera en cinq séquences allant du diagnostic de situation à l'articulation de quelques règles prospectives.

Confusions

Les productions anciennes ou récentes consacrées à cette problématique complexe ne sont pas sans transporter plusieurs types de confusions qu'il convient dès l'abord de relever. La première, réitérée à l'envi, concerne l'absence de partition entre l'approche *théologique* de la relation philosophie-théologie et le traitement *philosophique* de celle-ci. Certains estiment être quittes avec la première, pourtant investie de considérations préjudicielles souvent occultées, qu'il s'agisse de tenir la théologie pour une assomp-

1 Nous avons consacré à cet égard une grande part de nos travaux dont la collection « Philosophie & Théologie » (Paris, cerf) est l'expression privilégiée, tout spécialement avec notre trilogie : *Finitude et mystère* (2005, 2013, 2016), et dans notre anthologie en 5 volumes : *Philosophie et théologie. Anthologie* 2009, 2010, 2011).

tion de tous les savoirs ou de demander à son discours d'achever toute intelligence du monde. D'autres, à l'inverse, se satisfont de la seconde approche qui concentre dans l'exercice philosophique l'exclusivité du champ herméneutique de cette relation ; ils estiment, dans la lignée des « Bréhier » et ses épigones rationalistes, ne rien devoir pour la compréhension rationnelle du monde qu'à la raison philosophique. Là-contre, on demandera si le débat avec (ce qui depuis le 12^e siècle est désigné par) la « théologie chrétienne » est bien engagé tant qu'est négligée la spécification de *l'acte de pensée théologique*. Il ne suffit point que le philosophe ait dit « théologie » pour que celle-ci soit aussitôt considérée avec sa charge de créativité propre ; ou, inversement, qu'il ait fait silence à son endroit pour qu'elle soit sans effet opératoire. La relation philosophie–théologie exige en effet de ceux qui la pensent, la traversée des champs d'interrogation propres à chacune des polarités qui les forment.

Le deuxième type de confusion, non moins fréquent, consiste dans la superposition de la relation « philosophie/théologie » à la relation « foi/raison », ignorant que la théologie est faite de « foi » et de « raison », et la philosophie de « raison » mais aussi de « croyance ». J'emploie ici le terme de « croyance » au sens de Bertrand Russell qui avait décrypté dans toute recherche scientifique, l'incontournable coefficient de la croyance. Il n'est guère possible en l'espèce de s'employer à la philosophie sans « croire » minimalement à l'intelligibilité du monde et au « sens » que comporte la quête de sagesse. Croyance » et « raison » constituent en cela une tension permanente qui habite *différemment* la philosophie et la théologie.

Un troisième type de confusion concerne l'expression « philosophie chrétienne » indûment identifiée à « doctrine du christianisme » ou à « philosophie du christianisme », ou encore à « philosophie religieuse », voire « théologie ». Or, si la « doctrine du christianisme » renvoie expressément à l'ensemble dogmatique qui ordonne et accompagne le déploiement du christianisme historique, la « philosophie du christianisme » renvoie à deux postures spéculatives différentes : par un côté, elle désigne toute entreprise d'« objectivation » du christianisme (génitif objectif) ; par un autre, elle définit le geste porté par ce que donne le christianisme et s'efforce d'en recueillir la puissance philosophique (génitif subjectif). Bien que voisine, c'est à une autre disposition que renvoie la « philosophie religieuse » puisqu' elle fait d'emblée crédit à la positivité d'une foi religieuse pour déterminer la réflexion philosophique systématique.

Dans cette série de confusions fatales pour la réception du problème, et dont les vecteurs (institutions, idéologies) ne sont pas moins nombreux que

dans la précédente, le nom de M. Heidegger occupe un rang de choix passé trop souvent inaperçu. Sa position à l'égard de la philosophie chrétienne fut restrictivement commentée sur la base de deux formules, l'une authentique : *Hölzernes Eisen* (« fer en bois »), l'autre construite comme telle par ses traducteurs : « cercle carré² ». Sur ce fond métaphorique, l'affaire a longtemps paru spéculativement réglée ; mais elle s'insérait dans un tissu trop étroit de compréhension de la relation historique philosophie/christianisme, laissant intactes nombre de ressources théoriques dont le christianisme est dépositaire et sur lesquelles il nous faudra revenir.

C'est un tout autre monde de confusions qui a encombré la réception de la notion antique de « philosophia christiana³ ». Il faudrait ici relater la longue l'histoire de ses métamorphoses successives, depuis son premier usage par saint Jean Chrysostome au 4^e siècle jusqu'à l'ère moderne. Nous en retiendrons quatre acceptions principales. (1) Si, au cours de l'ère patristique, son usage recouvre principalement celle de « religion chrétienne », — témoignant en cela de la subversion chrétienne quasiment contemporaine des deux notions, l'une *grecque* de « philosophia » et l'autre *romaine* de « religio » —. (2) Elle définira en bonne part dès avant le moyen-âge la théologie monastique et l'enracinement christique de sa vocation spirituelle. (3) A partir du moment luthérien, l'expression, reprise sous la forme : « christiani philosophi », permettra de singulariser ceux qui philosophent dans le Christ en opposition à ceux qui s'exercent de façon idolâtrique : les scolastiques !

A y regarder de près, on conviendra que cette troisième acception ne se sépare guère de la notion de théologie chrétienne. (4) C'est une autre détermination qui caractérisait et caractérisera le « catholicisme » dont la première expression magistérielle conséquente coïncidera avec la publication par Léon XIII en 1879 de l'encyclique : *Aeterni Patris* (laquelle portait originellement en sous-titre : « De philosophia christiana »). En catholicisme en effet, théologie et philosophie font irréductiblement deux ; l'originalité portant sur la *nature* de cette relation.

Dans un cinquième type de confusions, on projette l'histoire occidentale de la relation philosophie-théologie sur l'ensemble des autres systèmes religieux dits monothéistes, sans prendre garde au fait que cette dualité ou

2 Voir respectivement *Introduction à la métaphysique*, Tel/Gallimard, p. 20 et *Débat sur le kantisme*, Beauchesne 1972, p. 120. Nous nous permettons de renvoyer à « Heidegger et l'idée de la philosophie chrétienne. Critique de la critique » dans nos *Etudes heideggériennes*, Hermann 2016, p. 153–171.

3 Pour une présentation critique de l'histoire de cette notion, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage collectif : *Philosophie et inspiration chrétienne*, Paris, Parole et silence, 2015.

bien n'y fait pas sens ou bien renvoie à d'autres terrains de significations. L'islam, par exemple, ne connaît pas de « théologie » au sens que lui a imprimé le christianisme médiéval depuis Abélard, *i.e.* une discipline critique, rationnelle et systématique. La notion de *Kalâm* qui signifie « discours », lui est d'autant moins assimilable qu'aucune explication de son évolution sémantique ne fait l'unanimité... Il s'y agit plutôt d'une apologétique à fonction purement défensive : elle est destinée à démontrer que les articles de foi musulmans sont plausibles pour la raison, là où les adversaires intellectuels à l'islam, les négateurs de la prophétie, les « polythéistes » (Juifs, Chrétiens) ou les représentants de ses tendances indues, ne soutiennent, est-il dit, que des absurdités.

De ce point de vue, le *Kalâm* n'est pas sans évoquer le mouvement apologétique initié par les Pères de l'Église, grecs en particulier. L'un deux, Jean Philopon († ~ 570) entendait démontrer philosophiquement la doctrine de la Création du monde ; le fait que Maïmonide ait vu en ce dernier le père du *Kalâm*, nous instruit grandement. En contraposition, la « falsafa », est un exercice de pensée autonome représenté par Al-Fârâbi, Avicenne et Averroès, pour lequel le sujet humain peut intelliger le monde sans la révélation religieuse ; mais reçu comme un pôle alternatif au *Kalâm*, il ne connaîtra guère de destin en islam.

Réductions

Notre question fait non moins l'objet de plusieurs types de réductions qu'on rassemblera en quatre séries.

La première concerne l'identification de la problématique des années 1930 dite « querelle de la philosophie chrétienne » à celle du 19^e siècle⁴, alors même que l'une et l'autre relevaient de préoccupations épistémologiques symétriquement inverses. La philosophie catholique au 19^e siècle, illustrée par l'abbé Bautain, Louis de Bonald et Chateaubriand, était liée à la question de savoir comment le christianisme pouvait refonder une philosophie. Or, le débat des années 1930 était porté par un contenu propositionnel contraire : peut-on conséquemment philosopher lorsqu'on est chrétien ? On voit aussitôt la tension léguée par ces deux foyers de questions : l'un tenté de promouvoir un seul type de philosophie à partir de la dogmatique, l'autre tenté de réduire

4 Voir à ce sujet Louis Foucher, *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle*, Paris, Vrin, 1955.

le christianisme à une référence facultative, voire inappropriée à l'exercice philosophique.

Dans un autre champ d'élaboration aujourd'hui largement développé, on tend à réduire la relation philosophie/théologie à la relation phénoménologie/théologie. L'un des « moments » ayant porté à cette réduction fut le débat initié au début des années 1990 par Dominique Janicaud et son ouvrage : *Le tournant théologique de la phénoménologie française*⁵. L'équation phénoménologie-théologie s'est alors nourrie d'un diagnostic conférant ici à la phénoménologie le statut de successeur de la métaphysique traditionnelle, et en lui accordant là des traits de canonicité inspirés de la célèbre conférence de Heidegger « Phénoménologie et théologie » (1927). Toutefois, après la mise au jour des présupposés à la fois philosophiques et théologiques,⁶ de celle-ci, le rapport phénoménologie-théologie trouve aujourd'hui de nouvelles voies auxquelles il importera de rester attentif. Par ailleurs, le rapport de la philosophie à la théologie et au christianisme doit être relevé au sein d'autres familles d'esprit, telle la philosophie analytique, ou dans le cadre de questions spécifiques aujourd'hui réactivées tel le « théologico-politique ».

Mais une troisième réduction de notre problématique s'observe dans la reprise idéologico-politique de la « philosophie des lumières » et, subséquemment, dans une certaine conception de la laïcité. Comprise comme la survivance de positionnements anciens où la théologie régnait sur les autres savoirs, la relation philosophie-théologie est ici menée en philosophie à la manière d'un attelage traînant un tombereau de souvenirs susceptibles d'un usage civique momentané. De même que pour Napoléon, il fallait « une religion pour le peuple », la théologie fait en ces lieux l'objet d'une relation résiduelle placée au service d'un renforcement stratégique du lien social. Après la période d'un laïcisme fondé sur l'idée d'un effacement historial du théologique – dont Auguste Comte reste l'emblématique théoricien en France –, un autre seuil a produit l'idée d'une laïcité cantonnant la religion et la théologie au domaine privé et lui refusant le droit à exprimer les enjeux du domaine public.

Dans une dernière forme de réduction, on s'en tient à l'histoire européenne de la relation philosophie-théologie, estimant y trouver la totalité des éléments qui en fondent le destin et la problématisation. Se trouvent ici négligés

5 Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Editions de l'Eclat, 1990.

6 Voir notre ouvrage *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Cerf, 1998, 2001 (traduction en italien, espagnol, lituanien, partiellement en arabe).

ou relégués tous les développements auxquels elle donne pourtant lieu dans les continents africain, asiatique ou sud-américain : les uns organisés selon un faisceau de préoccupations socio-économiques, les autres faisant droit au milieu mystique qui l'entoure, ou d'autres encore attachés à l'articulation biblico-politique. A cet égard, et plus gravement, on ne prend que trop rarement en compte le fait que la plupart des instances universitaires en Inde récuse l'idée même de la dualité « philosophie-théologie ».

Errances et erreurs

Il serait aisé de relever quelques noms d'auteurs contemporains tellement soucieux d'éviter le reproche d'une contamination religieuse de leurs savoirs, qu'ils s'empressent d'affirmer d'un côté, parfois avec fracas, ne rien entendre à la théologie, mais de l'autre, dans une insupportable contradiction, s'autorisent, en vertu de l'indulgence plénière ainsi recueillie, à statuer doctement sur la relation entre philosophie et religion, voire même entre philosophie et théologie !

Mentionnons en second lieu l'instrumentalisation de l'*Épître aux Colossiens*, 2,8 qui s'est perpétrée sur la base d'une mauvaise traduction française du grec⁷, faisant indûment de saint Paul un pourfendeur de la philosophie. Ou encore l'instrumentalisation du célèbre mot de Pascal, retrouvé après sa mort dans la doublure de sa manche : « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, non pas le Dieu des philosophes et des savants », faisant comme si, en limitant les droits de la philosophie, Pascal en avait désavoué la pratique.

Citons enfin les opérations tendant à fixer la « philosophie chrétienne » dans une topique idéologique fixe, obéissant à un périmètre doctrinal anhistorique, que ce soit pour la récuser ou pour la justifier. Nous pouvons pu ici parler d'une « dialectique de l'oubli », celle qui revient à fixer ou bien l'altérité « philosophique » ou bien l'altérité « théologique » dans un ensemble de systématiques immobiles, manquant du même coup la constitution historique de l'une et de l'autre.

7 La traduction commet un contresens réitéré dans la TOB (« Veillez à ce que nul ne vous prenne au piège de la philosophie, cette creuse duperie à l'enseigne de la tradition des hommes ») est heureusement corrigée dans la Bible Osty : « Prenez garde que personne ne fasse de vous sa proie au moyen de la philosophie et d'une duperie creuse de la tradition des hommes selon la tradition des hommes ».

De l'historicité des modèles à la catégorie de l'alliance

C'est à cette aune qu'il faut non seulement homologuer le caractère d'historicité des *modèles* de la relation philosophie-théologie eux-mêmes, mais aussi devenir conséquent avec son idée. Nous les avons relevés ailleurs, de manière assez sophistiquée, au nombre de huit que nous ne ferons qu'énumérer⁸ : la «récapitulation christo-théologique», l'«assimilation théologique» ; les «logiques disjonctives», l'«accomplissement philosophique», l'«inclusion réciproque», l'«intégration théologique», la «neutralité ontologique» et l'«impossible». Un tel enchaînement ne représente certes pas une progression historique à la manière dont le philosophe des sciences Thomas Kuhn a relevé au sein de l'histoire des sciences des changements de paradigmes⁹ successifs et progressifs. En effet, si l'ordre d'émergence historique des modèles théoriques de la relation philosophie/théologie nous instruit en tant que tel, plusieurs d'entre eux, loin de se trouver invalidés, connaissent une valeur pérenne. Ainsi, le modèle de la «récapitulation christo-théologique» n'est pas révoqué ni même infirmé par celui de l'«assimilation théologique» qui lui succède. Il faut en effet comprendre que la relation entre philosophie et théologie, à rebours de tout scénario fataliste, qu'il soit divin ou rationaliste, tragique ou progressif, délivre une intelligence spécifique de l'histoire des idées : elle promeut l'idée d'une alliance fondatrice et principielle, autant inscrite dans le temps qu'elle le *fait*. Cette alliance «philosophie-théologie n'est pas exclusive dans le champ du pensable ; elle s'inscrit dans la «conversation quadrangulaire» où ont part les deux autres pôles de rationalités eux aussi en charge de l'intelligibilité du monde : la rationalité scientifique et la rationalité esthétique.

Fort des précédents acquis, nous formerons pour conclure une proposition en trois temps sous les auspices de la catégorie d'alliance et de la nouveauté épistémologique qu'elle exprime. *L'alliance* ici spécialement invoquée au cœur de notre question n'est pas une structure imposée par aplomb, moins encore un concept exogène à ce qu'il désigne ; elle est «le donné premier

8 Pour la justification et l'explicitation de ces modèles, voir l'«Introduction générale» au premier tome de notre *Philosophie et théologie dans la période antique et patristique* (avec Jérôme Alexandre), Paris, Cerf, 2009.

9 Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (Chicago, University Press, 1962, 1970), Paris, Flammarion, 1972.

du monde¹⁰ » qui confère au sujet humain qui s'en reçoit, un déploiement propre. Penser tout particulièrement la relation entre la philosophie et christianisme selon la catégorie l'alliance, exige la référence à ce que le christianisme donne de lui-même. Et ce qu'il donne se dit triplement, justifiant ainsi les trois assertions suivantes.

L'autonomie contre l'autosuffisance.

Qu'une philosophie veuille se qualifier de « chrétienne », cela lui enjoint de clarifier la sens qu'elle accorde à sa détermination « philosophique » mais surtout d'en vérifier la cohérence épistémologique. Cette signification et cette cohérence ne sauraient être étrangères au fait qu'elle revendique d'être proprement « chrétienne ». Ainsi, la philosophie chrétienne, n'a guère à mendier auprès de quelque illusoire philosophie anhistorique les normes premières de son exercice ; son inspiration « chrétienne » ne la porte guère en effet à se faire simple coloration d'un état philosophique antérieurement résolu, elle lui ordonne précisément de faire jaillir le philosophique des eaux d'un nouveau baptême. Ce baptême n'est plus celui qui vint du haut de l'oracle de Delphes et dont elle se sait redevable, il est aussi celui par quoi elle plonge dans les eaux profondes que la référence chrétienne est censée lui indiquer. C'est dire que, loin de réinventer le « philosophique », l'exigence « chrétienne » s'y *allie* pour accomplir ce qu'il cherche lui-même à promouvoir : l'amour de la sagesse et le goût de la vérité. Cette alliance laisse le philosophique et le théologique à leurs sites et à leurs tâches respectives, irréductibles l'une à l'autre, mais elle les affecte toutes deux d'un destin singulier et commun, sans cesse renouvelé.

L'encyclique *Fides et ratio* illustre magnifiquement ce point par son invitation à relever de façon « critique » les thèmes et les schèmes que la modernité philosophique a elle-même légués : sur la perception et l'expérience, l'imaginaire et l'inconscient, la personnalité et l'intersubjectivité, la liberté et la valeur, le temps, l'histoire et la mort. C'est en effet une manière profonde de philosopher que se tenir dans une juste autonomie méthodologique vis à vis de toute systématique et de tout contenu expérimentiel : mais une autonomie qui refuse l'autosuffisance de la pensée. La conscience catholique de la juste autonomie de la philosophie doit sans aucun doute au christianisme inaugural des Pères – dont Justin et Clément d'Alexandrie –, mais aussi d'une

10 Cf. notre ouvrage *Le principe alliance*. Tome 1 : *Phénoménologie et alliance*, Paris Hermann, 2021, § 1-5.

manière décisive à Thomas d'Aquin dont la distinction entre *intellectus* et *ratio* reste à cet égard d'une fécondité prodigieuse. La clef principale en est le concept de Création qui indique tout à la fois une distanciation (non pas une « séparation ») et une inspiration. En vertu de son statut, la créature se déploie ainsi à distance du Créateur, d'une distance parcourue dans la gratitude et la supplication qu'elle-même suggère. Mystère de l'alliance noachique de la Création.

Philosophie et inspiration chrétienne

Fides et ratio a homologué la notion de « philosophie chrétienne » (FR 76) qui n'a en effet pas moins de dignité académique que celle de « philosophie juive » ou de « philosophie indienne ». Cette notion s'y est trouvée nettement affranchie de toute idée de « philosophie officielle de l'Église » tout en faisant valoir – dans une perspective que Jacques Maritain n'aurait pas reniée, – l'apport subjectif de la foi et les apports objectifs de la Révélation chrétienne. Le propos magistériel ne renvoie donc pas au seul *de facto* de l'inspiration chrétienne de la philosophie dont Étienne Gilson avait apporté en son temps la démonstration¹¹, mais il en fonde le *de jure*.

La « Révélation », catégorie sollicitée ici après celle de « Création », densifie et explicite l'alliance entre le philosophique et le christianisme : en cette seconde détermination, le philosophe ne devient pas théologien, il « élargit la raison » pour reprendre le mot de Maurice Blondel, ou encore, selon les mots de *Fides et ratio*, il élargit sa recherche « à de nouveaux espaces du vrai ». L'expression « philosophie d'inspiration chrétienne » que nous privilégions ne se tient pas donc dans un en-deçà relativiste face à une « Philosophie-chrétienne » qui, sûr de son droit, lui donnerait des leçons de pérennité ; elle en exprime au contraire, en évitant à celle-ci de tomber dans les rets de l'an historicité, une dimension essentielle. Assumant la longue histoire de la « philosophia christiana » et ses métamorphoses successives, la philosophie d'inspiration chrétienne s'enracine dans la problématique que saint Paul avait déjà entrevue : accueillir ou ne pas accueillir la Révélation christique, tel est pour la philosophie le dilemme dont l'enjeu principal est l'accès aux sources de la vérité plénière dont le Christ est la figure. Le philosophe d'inspiration chrétienne a donc pour tâche spécifique de réaliser la *subversion* chrétienne de la demande philosophique de sagesse *par* l'amour de la folie

11 Étienne Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale* (1932), Vrin, nombreuses rééditions.

divine plus sage que la sagesse des hommes ; mais aussi, en réciproque, de conférer une intelligibilité philosophique à la déclaration christique : « Je suis la vérité » (Jn 14, 6), là où l'énoncé de vérité est placé en corrélation avec le chemin et la vie.

C'est sur ce fond sans fond (*abgrund*) que la « philosophie d'inspiration chrétienne », loin de faire alternative avec la « philosophie de la religion », se comprend comme un exercice qui la *pro-voque*. On demandera alors de la façon la plus radicale si la philosophie de la religion selon le génitif objectif eût été possible et peut demeurer sans la philosophie de la religion selon le génitif subjectif. Dit autrement, la philosophie de la religion a-t-elle un destin possible dans recueillir l'inspiration propre que lui lègue le phénomène de religion ?

Philosophie pour la théologie

Philosophie autonome liée aux capacités natives de l'homme « créé », philosophie chrétienne venue du souffle de l'homme « révélé », il est une troisième détermination qui accompagne le philosophe en christianisme : celle qui s'exerce en vue de la théologie. Dans ce dernier domaine, *Fides et ratio* a pu exprimer le regret « d'un certain étiolement dû à une estime moindre non seulement de la philosophie scolastique mais aussi, plus généralement, de l'étude même de la philosophie » (FR 61). Si les choses ont été fortement corrigées depuis la signature de l'encyclique (1998), l'essentiel tient aux motifs de la réprobation. Non point que la théologie ait à recueillir naïvement les « outils conceptuels » de la philosophie, ou qu'elle ait seulement, comme le disait Clément d'Alexandrie, à maîtriser les armes intellectuelles de l'adversaire potentiel ou réel¹². L'appel séculaire qui fonde et justifie la théologie disciplinaire et son effort systématique, rationnel et critique, lui prescrit non seulement d'instaurer les conditions d'un dialogue permanent, bienveillant et critique avec la philosophie, mais aussi de promouvoir en elle un espace philosophique conséquent : prescription adressée aussi bien à la théologie fondamentale, à la théologie morale qu'à la théologie de la culture (FR 67–72).

D'origine, l'appel théologique est double en effet : celui de l'écoute de l'*altérité* et celui de l'*altération* de soi. En ménageant un espace philosophique actif en son sein, la théologie chrétienne fait d'abord mémoire de sa propre

12 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, Livre I, 2, 19,1–4. Concernant les thèses de Clément sur le rapport entre la foi et la philosophie, voir *Stromates*, Livres I, VI et VII.

naissance jaillie dans la rencontre entre la foi et la philosophie ; mais elle reçoit aussi les conditions de son propre renouvellement, hissant sa tâche à la hauteur de sa responsabilité universelle de salut.

L'universel du logos divin propose une alliance nouvelle à l'universel du logos humain.

Abstrait

La Relation Philosophie-Théologie Entre Héritages et Novations

Cette contribution examine les divers requis contemporains de la relation entre philosophie et théologie. Après avoir clarifié les pratiques de confusion et les différents héritages, l'auteur distingue et définit trois cadres fondamentaux qui structurent l'espace herméneutique : « Autonomie contre autosuffisance », « Philosophie et inspiration chrétienne », « Philosophie pour la théologie ».

Mots-clés : Philosophie, Théologie, Autonomie, Inspiration chrétienne, Facultés catholiques

Abstract

The Philosophical-Theological Relationship Between Heritage and Innovations

This contribution examines various contemporary requirements of the philosophy-theology relationship. After clarifying practices of confusion and addressing multiple inheritances, the author identifies and defines three fundamental frameworks that structure the hermeneutical space: "Autonomy versus Self-Sufficiency," "Philosophy and Christian Inspiration," and "Philosophy for Theology."

Keywords: Philosophy, Theology autonomy, Christian inspiration, Catholic faculties

Abstrakt

Filozoficzno-teologiczny związek między dziedzictwem a innowacjami

Autor podejmuje analizę współczesnych wymagań dotyczących relacji między filozofią a teologią. Po wyjaśnieniu praktyk prowadzących do dezorientacji i omówieniu różnych spóścizn autor identyfikuje i definiuje trzy fundamentalne ramy strukturyzujące przestrzeń hermeneutyczną: „Autonomia versus Samowystarczalność”, „Filozofia i inspiracja chrześcijańska” oraz „Filozofia dla teologii”.

Słowa kluczowe: filozofia, teologia, autonomia, inspiracja chrześcijańska, wydziały katolickie

Pavol Dancák

 <https://orcid.org/0000-0002-8067-5651>

 pavol.dancak@unipo.sk

University of Prešov

 <https://ror.org/02ndfsn03>



Judaism of Martin Buber



Martin Buber's ideological work is widely known and at first glance it seems that further reflection on his philosophical thought is unnecessary and unimportant. Buber is undoubtedly one of the most important scholars of the twentieth century. He was an original thinker and a versatile intellectual. During his long and productive life, he contributed professionally to many disciplines. He was active in the fields of biblical studies and translation theory, Jewish mysticism and comparative religion, active in the fields of social philosophy and psychology, and contributed to the fields of education, education and politics. Last but not least, he was instrumental in introducing and popularizing Hasidism and its teachings to the Western world. It cannot be denied that Buber's thought has inspired many scholars, researchers, explorers and philosophers. He directly influenced Christian thinkers of the stature of Paul Tillich, Urs von Balthasar, and Jan Heller. But here the question arises as to the origin of his ideological inspirations. It is pertinent to ask which element or elements influenced the thought and work of this Jewish giant.

Acquiring a Jewish Identity

Martin Buber, born in Vienna on February 8, 1878, was three years old when he had to move from his hometown to Lvov due to the breakdown of his parents' marriage. His mother, Elise Buber, left her husband and son and literally disappeared without a trace, which had a depressing effect on the whole family, but especially on the young Martin, who from that moment on lived with his father's parents.¹ As P. Bouretz writes in *Témoins du futur. Philosophie et messianisme*, here Buber unveiled the world of the Jews of old.² His father's place, as is noticeable from his autobiographical sketches, was taken by his grandfather Solomon, who was one of the last great men of the *haskalah*, a representative of the Jewish bourgeoisie, on the social ascendancy, and, in spite of his great involvement in the spheres of economic life and social affairs, lived at home exclusively in the world of the spirit and of ceaseless study.³ Salomon Buber was one of the leading citizens of the city. He was respected by Jews of all branches of Judaism, both *Mitnagdim*, opponents of Hasidism, and representatives of this mystical movement. His many articles, arrangements, introductions, and midrash notes led Jewish writers and rabbis from all over the world to desire to enter into correspondence with him. Many learned Jewish scholars and rabbis of the period held Salomon Buber in high esteem and spoke of him with due respect.⁴ From the description of his environment, it is evident that Martin Buber was exposed to traditional Jewish culture in his childhood.⁵ He was well acquainted with religious regulations, doctrines, commentaries, and Scripture.

Maurice Friedman, Buber's biographer, in a work chronicling his youth, pointed out that while the great man lived under his grandfather's roof, his roots were firm, even if even at the time he was shaken by some doubts and unanswered questions. However, when he left the house of his childhood, he experienced a real turning point, which was caused by the turbulence of the times.⁶ Buber himself recalled this period by saying:

1 M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, Detroit 1988, p. 4.

2 P. Bouretz, *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*, Praha 2009, p. 198.

3 G. Wehr, *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg 1968, p. 11; G. Wehr, *Buber*, Olomouc 1995, p. 10–11.

4 M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, p. 11.

5 M. Comins, *A Wild Faith: Jewish Ways into Wilderness, Wilderness Ways into Judaism*, Woodstock 2007, p. 35.

6 M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, p. 35.

Up to my twentieth year, and to a lesser extent afterwards, my spirit was in constant and varied motion, determined by one of many influences, always assuming a new form of changing tension and resolution, but without a centre and without increasing substance.⁷

It may be concluded, then, that during his youth he experienced states of confusion and chaos. For Buber, the first impulse for deliverance from the maelstrom of the times came from the youth movement of Zionism⁸, through which he experienced a rebirth in the community.⁹

Martin Buber spent the summer of 1898 with his father Karl in Halych, during which time he discovered Nathan Birnbaum's (pseudonym of Mathias Acher) *Die jüdische Moderne*. This book, in his opinion, completed the synthesis of national and social thought in Judaism.¹⁰ Stefan Vogt, research assistant for Jewish philosophy of religion, in *Subalterne Positionierungen*, states that Buber's connection to the Zionist movement was decisively influenced by his acquaintance with Birnbaum's aforementioned lecture. On the basis of it he formulated the idea that the national liberation of Judaism must emerge above all from a cultural renaissance.¹¹

In the winter of 1898, Buber returned to Leipzig and became politically active in the Zionist movement. He carried out all his activities with patriotic zeal. Although, as M. Friedman writes, he was completely untrained for political activities, he became a mainstay of the movement in Leipzig and even

7 "Bis in mein zwanzigstes Jahr, in geringerem Maße auch noch darüber hinaus, war mein Geist in stetiger und vielfältiger Bewegung, in einem von mannigfaltigen Einflüssen bestimmten, immer neue Gestalt annehmenden Wechsel von Spannungen und Lösungen, aber ohne Zentrum und ohne wachsende Substanz" (G. Wehr, *Martin Buber in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, p. 17; G. Wehr, *Buber*, p. 17).

8 Zionism is a political movement that arose in support of the establishment of a Jewish state. It is based on the idea that Jews, wherever they live, constitute one people. Zionism developed in Europe in the nineteenth century against a background of growing nationalism and anti-Jewish sentiment, especially in areas ruled by the Tsar, where the largest number of Jews lived, but also in France, where the Dreyfus Affair exposed Jewish resentment, but equally in modern democracy, where Jews were relatively assimilated. Zionism did not define Judaism on the basis of religion, language, place of birth or culture, but by descent. Zionism is thus an ideology of descent. For early Zionists, the location of the future Jewish state was not essential. Places such as Argentina and Uganda came into consideration. The First World Zionist Congress, chaired by Theodore Herzl in Basel, Switzerland, focused its gaze on Palestine as a result of its desire to align itself with the religious tradition that this is the place where the Messiah will appear and where he will restore the kingdom of God. *Encyclopedia of Race and Racism*, ed. J. H. Moore, New York 2008, p. 240.

9 M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, p. 36.

10 M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, p. 37–38.

11 S. Vogt, *Subalterne Positionierungen: Der deutsche Zionismus im Feld des Nationalismus in Deutschland, 1890–1933*, Göttingen 2016, p. 50.

formed a local group and union of Jewish students, of which he became the first president.¹² Although Martin Buber joined the Zionist movement a year after the first congress and admired Theodor Herzl as a Jewish hero, his relationship to Zionism was from the beginning different from that of a leader. For Buber, Zionism meant a return to the Jewish roots that Herzl had never had, and an escape from assimilation.¹³ Buber's view was based on a different premise than Herzl's, which was exclusively political and nationalist in orientation. For Buber, the philosophy of Friedrich Nietzsche and the ideas of cultural Zionism of Ahad Ha'Am became inspirations. Martin Buber sought to bring the Jewish people back to Judaism. However, he did not see Judaism as an ancient tradition, nor as a Jewish ethic. His efforts to shape a personal and humanistic religious Judaism and his contributions to encouraging a renaissance of Jewish creativity made him a prominent representative of spiritual Zionism. Thus, what attracted the young Buber to Nietzsche was his vision of the individual outpouring of creative vitality, which he had read about in *Die Geburt der Tragödie*. Buber objected to the political nature of the Zionist movement, which T. Herzl coined, because he was convinced that a pure Jewish culture and authentic Judaism was far more necessary than a separate Jewish state.¹⁴ To the supporters of the Zionist movement in this context he addressed:

If all who belong to us will carry out Zionism not only in words but with their whole being, if they will regard their life as a sacred preparation for something new and wonderful to come, and will live it as such a preparation with sincere earnestness and determination, if there will be a Zion of souls, a great peaceful community of mature and formed people – then you can be sure that the second Palestinian Zion will not be too long in coming.¹⁵

12 M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, p. 38.

13 M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, p. 41.

14 J. Golomb, *Nietzsche and Zion*, New York 2004, p. 155.

15 “Wenn alle, die zu uns gehören, ihren Zionismus nicht bloß mit Worten, sondern mit ihrem ganzen Sein betätigen werden, wenn sie alle ihr Leben als eine heilige Vorbereitung auf das Neue und Wunderbare, das da kommen soll, ansehen und es als eine solche Vorbereitung mit treuem Ernst und Entschlossenheit auch leben werden, wenn so ein Zion der Seele sa sein wird, eine große stille Gemeinschaft reifer und tatbereiter Menschen – dann, dessen können Sie gewiß sein, wird das andere, das palästinensische Zion nicht lange auf sich warten lassen” (M. Buber, *Das Zion der jüdischen Frau*, [in:] *Die Jüdische Bewegung. Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1915*, Berlin 1916, p. 29).

In March 1898, Buber was delegated by the local division to represent Zionism at a conference in Cologne, which was the organization's headquarters at the time. While there, he obtained a book by the Swiss philosopher and art historian Jacob Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, to which he responded by wondering why Jews did not also possess a work of the same content.¹⁶ In 1899, the twenty-one-year-old Martin Buber attended the Third Zionist Congress in Basel as a delegate and outlined a theme that became a guiding theme for him at that moment. More than a political movement, for Buber Zionism represented a certain worldview that must subjugate all Jewish people and transform their spirit and culture.¹⁷

For Buber, Zionism represented inner liberation and purification. In his speech *Das Zion der jüdischen Frau* he writes that the aim of the movement is not to improve the situation of the Jews, but to redeem the nation. Buber emphasized that in order for Zionism to manifest itself in a visible reality, it must first be born in the soul of man.¹⁸

In the context of his involvement with Zionism, it should be noted that if his Jewish education and upbringing had been as superficial as Mordechai Eliasberg suggested at the time, he would hardly have found his way into the movement. Buber's university years were indeed a period during which he became somewhat alienated from his Jewish roots, which had been instilled in him during his childhood, but no amount of "culture" could remove the effect of the years spent in his grandfather's house. Surrounded by the world of midrash, he managed to live a life of amazing concentration of soul and intensity of work.¹⁹

The extent to which Martin Buber presented his grandfather Solomon as a prototype of humanity and Jewishness even within the Zionist movement is evident from the letter he sent him on the occasion of his birthday:

Since I have been away from home, I have made the acquaintance of many persons of culture: artists, poets, and men of science. But I have never seen the childlike magical force of the spirit, the might of a strong and simple striving so purely and beautifully embodied as in grandpapa, never has a scholar and worker with ideas seemed to me so worthy of love (I mean: so worthy of the greatest love.) I can seldom hold back my tears — tears of the innermost veneration — when I think of his

16 M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, p. 38.

17 P. Bouretz, *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*, p. 199.

18 M. Buber, *Das Zion der jüdischen Frau*, p. 29.

19 M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, s. 38.

beloved face. [...] That your loving kindness, dear grandfather, which has so often lent me comfort and joy and steadiness, shall long be preserved for me is the glowing hope of my heart. The tirelessness and singleness of your creation has often led me back to myself when I have scattered myself in many directions. [...] I cannot show my thankfulness and my love to you better than when I – in my sphere – emulate your manner and place my life, like yours, in the service of the Jewish people. You have drawn forth and utilized treasures from the spiritual life of the Jewish past; as a young an who longs still more for the deed than for knowledge, I have in mind working together with and helping to create the Jewish future. But both are ruled over by the spirit of the eternal people and in this sense I can perhaps say that I shall continue your lifework.²⁰

On the other hand, it should be noted that Buber's joining the Zionist movement did not mean an unqualified affirmation of all things Jewish and an uncritical abrogation of his early dissenting stance. Martin Buber called for a Jewish renaissance, which meant the purification and elimination of those elements of exilic Judaism that he considered an unhealthy degeneration.²¹ Buber described the exile's theological and philosophical fruits in rather harsh rhetoric. It was for him an age of sterile intellectualism, distant from the life and lived hope of achieving unity, an intellectualism nourished by bookish formulas or commentaries on commentaries. What is interesting about Buber's Judaism, according to Gershom Scholem, is that it remains anchored in two temporally immensely distant realms, namely, the world of the Bible and the world of Hasidism. It seems as if he wants to build a bridge that bridges the period of exile. At the same time, Scholem pointed out that Buber's assessment of the exile period was somewhat influenced by Micha Yosef Berdichevsky, a scholarly Talmudist and Hasidic follower who rebelled against the intellectualism of Judaism shortly after he became acquainted with the writings of Friedrich Nietzsche. In attempting to bridge the exile experience, Buber's first step was a radical rejection of halakhic injunctions. He called for a purification of Judaism from the sediments with which rabbinic rationalism had coated it. He stressed that the essence of Jewish faith is decision and not the prescriptiveness of the law.²²

Buber's attitude toward Jewish law proceeded from general assumptions and criteria as well as from specific theological considerations. His inter-

20 M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, s. 39.

21 M. Friedman, *Martin Buber's Life and Work. The Early Years, 1878–1923*, p. 39.

22 P. Bouretz, *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*, p. 206–208.

est was concentrated primarily on the religious problems of man in general. It should be noted, however, that Buber's approach to Jewish law does not begin with the assumption that the law need not be observed. This attitude is based on his particular view and approach to revelation, which is more easily understood in the light of the three general positions:

- ◆ man occupies a significant and extraordinary place in the world,
- ◆ spontaneity and lived experience is of far greater value than adherence to a formulated concept,
- ◆ Judaism is a spiritual process.²³

Buber decisively renounced the notion of a Jewish faith that earns and consolidates its monotheistic essence in the encounter with myth. The history of the development of the Jewish religion is, according to him, the history of the struggle between the natural structure of a national mythical-monotheistic religion and the intellectual structure of a rabbinic, rational and exclusively monotheistic religion. Buber's rehabilitation of the myth thus established the counterpoints of its antithesis. On the plane of Judaism's outward manifestations and figures of thought, one finds priests against prophets, rabbis against heretics, and the paralyzing rigidity of the law against the vibrant fecundity of the popular haggadah. Martin Buber pointed to places in the nation's history where the authenticity of Jewish existence resisted the ossification of sacrificial ritual and the fossilization of Scripture and tradition.²⁴

Another attitude that Buber emphasized is the free expression of the inner self, which he considered more desirable than obedience to formulated conditions and religious dogmas. In his view, the personal decision of man is the driving force of human religiosity. Man should unite his convictions and will, and thus actions should flow from his own intention. The intention of an act is therefore more sanctifying than its content. The religious laws, the mitzvot, were not, according to him, ordained by God at Sinai, but were a mosaic of the reinterpretation of human experience with revelation. One is not obligated, then, to live according to the prescribed content, but one is to sanctify one's actions by the intention behind the performance of this-or-that particular act.²⁵

23 B. Kraut, *The Approach to Jewish Law of Martin Buber and Franz Rosenzweig*, "Tradition: A Journal of Orthodox Jewish Thought" 3-4 (1972), p. 51.

24 P. Bouretz, *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*, pp. 209-210.

25 B. Kraut, *The Approach to Jewish Law of Martin Buber and Franz Rosenzweig*, p. 52.

Reinterpreting the Legacy of Eastern European Hasidism

Buber was born into Judaism, so to speak, and his grandparents' upbringing instilled a sense of pride in his Jewish roots deep in his heart. His sense of belonging to this religious system and its culture was fully developed in his youth, when he became fervently involved in the Zionist movement. Maurice Friedman has stated that one of the means by which Buber exerted the most profound influence on the Zionist movement was his discovery and mediation of Hasidism. Likewise, according to Robert Weltsch²⁶, Buber's discovery of Jewish mysticism was epochal for the West. Through his work, he convinced us that there could be no revival of Judaism that did not contain elements of Hasidic doctrine. Through this revelation, he reinforced the importance of many aspects of the Jewish experience in the Jewish community of Western Europe, and at the same time helped to bridge the growing gap between this world and the Jews of the East.²⁷ The article *Martin Buber and German Jewry: Prophet and Teacher to a Generation in Catastrophe* reacted very positively to the contribution of Buber's Hasidism and the bravura way in which he managed to show the treasures of the great strength and depth of Eastern world Jewry. He presented Buber as a scholar in whom the synthesis of two cultural traditions was personified and thus became a living symbol of

²⁶ Robert Weltsch (1891–1984) was born in Prague into one of the city's oldest and most respected Jewish families. He was a Zionist activist, journalist and essayist. After studying law, he joined the Zionist student association Bar Kochba. From 1910 to 1914, he published articles in Zionist newspapers in the German language, such as the Prague weekly *Selbstwehr* and *Die Welt*. Shortly after the war, Zionist leaders in Germany invited Welcht to Berlin to serve as editor-in-chief of the *Jüdische Rundschau*, the official journal of the Zionist Federation of Germany and one of the most widely circulated interwar periodicals in the Jewish world. In the early twentieth century, he began to advocate in the Zionist Federation, along with Hugo Bergmann, Hans Kohn (his close friends from the Bar Kochba Association), and Martin Buber, a binary plan for the future of Palestine, a plan that called for the creation of a joint Jewish-Arab community, while essentially rejecting the concept of a Jewish nation-state. These objections to the creation of a Jewish nation-state in Palestine constituted only one component of his critical view of the very principle of self-determination for national groups in the multiethnic territories. He considered the actual implementation of this principle after the First World War to be a fatal mistake. D. Shumsky, *Weltsch, Robert*, in: *The YIVO Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, http://www.yivoencyclopedia.org/article.aspx/Weltsch_Robert (10.12.2022).

²⁷ M. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue. Chapter 26: Buber and Judaism*, <http://www.religion-online.org/book-chapter/chapter-26-buber-and-judaism/> (10.12.2022).

them²⁸. P. Bouretz sensed Buber's strong affinity with Hasidism, too. Among the three fundamental aspects of his Judaism, he included the assertion of „the hidden currents of Jewish existence that emerge from the experience of Hasidism“²⁹.

When in 1904 Buber ended his activities within the Zionist movement, his so-called mystical period began. He devoted himself intensively to the study of Jewish mysticism, especially the aforementioned Eastern European Hasidism. In his writing, his desire to grasp the essence of the Jewish tradition and his tireless efforts to renew and revive his own Jewish culture became very clear. It was in the context of these dimensions of Buber's interest that his new relationship to Zionism, which he understood not primarily politically but primarily in terms of the renewal of tradition, took shape.³⁰ On the question of the meaning of Jewishness for the Jew, he referred to two concepts, namely religion and nationality. On religion, he sought to appeal to the inner reality of Judaism, which alone determines the degree of meaning for its adherents, rather than to its outward manifestations. He did not see the signs of Jewish religiosity in rules, norms, dogmas, or cult. He recognized them in the passion for the divine that brings man out of the periphery and gives him true life, the life of God's witness. In him, faithfulness is transformed into reality because man lives in God's name. In connection with the term nationality, Buber was referring to a sense of solidarity emanating not from without but from within. One's own people is meant to represent for man the unity that is the basis of his self, the self destined by eternity to be part of the chain of being of a given nation.³¹ Buber led the entire community of Jews to a deeper and more intense experience of their Jewishness, in the context of which he was awarded the Goethe-Preis der Universität Hamburg in 1952 for his work in the spirit of true humanity and for his exemplary cultural activity, which served to bring about a mutual understanding of the people and to preserve and continue a spiritual tradition.³²

In connection with Martin Buber's efforts to resolve the issues of the time and society through the richness of his religious tradition, Hošek stated:

28 E. Wolf, *Martin Buber and German Jewry: Prophet and Teacher to a Generation in Catastrophe*, „Judaism“ 4 (1952), p. 348.

29 „of the hidden currents of Jewish existence that come from the experience of Hasidism“ (P. Bouretz, *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*, p. 207).

30 P. Hošek, *Martin Buber a chasidismus*, [in:] M. Buber, *Úvahy o chasidismu*, Praha 2015, p. 93.

31 M. Buber, *The Meaning*, [in:] L. Lewisohn, *Rebirth. A Book of Modern Jewish Thought*, New York 1935, pp. 90–95.

32 M. Friedman, *Martin Buber: The Life of Dialogue. Chapter 26: Buber and Judaism*, <http://www.religion-online.org/book-chapter/chapter-26-buber-and-judaism/> [10.12.2022].

Buber's ambition to discover for humanity the most precious treasures of his own Jewish tradition, and to interpret them in a way that brings new light to current issues and problems of twentieth-century Western culture, led him to seek and find a central synthesis of several key impulses of Western philosophy and his own distinctive reinterpretation of the legacy of Eastern European Hasidism.³³

Buber's commitment to Zionism led him to Judaism, as he himself expressed in his essay *Mein Weg zum Chassidismus* (1918). However, this was only the first step in his religious self-awareness, since nationality does not change a person's religion. Buber, by his own account, espoused Judaism before he really knew it. After discovering this fact, his desire to become acquainted with the faith he professed and to penetrate its creative identity became the focus of his interest. On this journey he came again to Hasidism.³⁴ On a general interpretive level, one can discern in Buber the outline of several historical theses that define the central point of his Hasidic narratives and connect him to an overall understanding of Judaism. His Hasidism stands on the ground of myth, and at the same time is in a kind of imaginary duel between myth and rabbinic tradition. Martin Buber's emphasis on mythicism goes back to the ancient history of Judaism (he saw the power and energy of mysticism in the prophets and the Essenes) and contrasts it with the need of Talmudic scholars to codify religious law. The periods of exile of the Jewish people created a strong need for the preservation of the law, resulting in the tightening of myth into kabbalah and folk legends. The task of Hasidism in the eighteenth century became the liberation of myth and the communication of its content to the Jewish world.³⁵ Buber extended this mission to the whole of Western society in the twentieth century, both Jewish and non-Jewish, and sought to show the importance of the Hasidic idea of blurring the boundaries between the sacred and the profane.

The Chassidic way of redemption refers to one important principle that a Chassid should adhere to, and that is *shiflut*, humility. It speaks of the uniqueness of each person, the need to see one's counterpart as oneself, and

33 „Buberova snaha objevit pro lidstvo nejvzácnější poklady vlastní židovské tradice a tlumočit je způsobem, který vnese nové světlo do aktuálních antropologických otázek a problémů západní kultury dvacátého století, jej vedla k hledání a nalézání ustrojné syntézy několika klíčových podnětů západní filosofie a vlastní osobité reinterpretace odkazu východoevropského chasidismu” (P. Hošek, *Martin Buber a chsidizmus*, p. 95).

34 M. Buber, *Má cesta k chasidismu*, [in:] *Život chasidů*, Praha 1994, p. 967; M. Buber, *Mein Weg zum Chassidismus*, [in:] *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, Heidelberg 1963, p. 972.

35 P. Bouretz, *Svědkové budoucího času II. Scholem, Buber, Bloch*, pp. 264–265.

the need to feel oneself in others.³⁶ It refers to the necessity of solidarity and love. The contribution of Buber's philosophical work lies in the legacy derived from his anthropology. According to Martin Buber, as stated in his article *Interpersonal Relationships and Human Dignity*, the basis of human existence lies neither in the individual nor in the social whole, but between man and man. In other words, the foundation is dialogue. Buber believed that life is essentially a complex of interpersonal relationships, with the human being capable of building a relationship in the three basic spheres already mentioned several times in the thesis. The initial fact of life is love³⁷, which directs one being against another³⁸ and opens it to relationship. It is not identical with it, but, as Buber pointed out, a relationship without love, i.e. without stepping towards the other, is actually blind love, which bears the name Lucifer.³⁹ It can thus be concluded that where love is not present, neither is relationship.

Conclusion

Martin Buber's form of Judaism is significantly manifested in his translation activity, in which the contours of his dialogical philosophy are evident. For him, the Bible was a living, actual and appealing testimony of man's encounter with God. He understood its stories as invitations to build a relationship. In translating them into German, he sought to capture the existential challenge of the biblical texts and to reveal their inner movement.⁴⁰ In the Bible, Buber saw God's confrontation with man in an intimate personal relationship in which the kind of conversation, that is, their dialogue with each other, is a real give and take. From this a new understanding of faith, religious truth, and religious knowledge emerged. In the context of this information, then, we can say that what one believes or knows is what one has discovered

36 M. Buber, *Vom Leben der Chassidim*, [in:] *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, p. 40; M. Buber, *Život chasidů*, Praha 1994, p. 24.

37 Buber makes a very strong distinction between the concept of love and feelings. He defines love as something that happens, where feelings represent what one "has". Feelings dwell in human, but human dwells in love, which is found between the I and the Thou. M. Buber, *Ich und Du*, [in:] *Werke. Erster Band. Schriften zum Philosophie*, Heidelberg 1962, p. 87; M. Buber, *Já a Ty*, Praha 2005, p. 47.

38 K. Chakravarti, A. Roy, *Interpersonal Relationships and Human Dignity*, "Indian Philosophical Quarterly" 2–3 (2002), p. 195.

39 M. Buber, *Zwiesprache*, [in:] *Werke. Dritter Band. Schriften zum Chassidismus*, p. 194.

40 P. Hošek, *Martin Buber a chsidizmus*, p. 97.

when one has encountered and responded to another in the fullness of being. For Martin Buber, this is precisely the idea that the Bible wants to convey through revelation. It is not meant to be information about God, but a series of encounters between God and human beings. Faith, then, does not imply an assenting attitude to its articles and truths, but it is the positive response of man's whole being to God, who confronts him with a personal demand. The postulate of faith is not: believe that certain things are this or that, but choose this day whom thou wilt serve, or come, follow me.⁴¹

41 E. W. Wiest, *Martin Buber*, [in:] G. L. Hunt, *Ten Makers of Modern Protestant Thought. Schweitzer – Rauschenbusch – Temple – Kierkegaard – Barth – Brunner – Niebuhr – Tillich – Bultmann – Buber*, New York 1958, pp. 115–116.

Abstract

Judaism of Martin Buber

The aim of this paper is to analyze the foundations of Martin Buber's Jewish identity. It explores the history and formation of his spiritual life, emphasizing that, in Buber's case, it is a philosophical-religious approach. The specific perception of Hasidism plays a significant role in his thinking. Buber's attitude towards Jewish law is based on both general assumptions and specific theological perspectives. He synthesizes key impulses from Western philosophy with his distinctive interpretation of Hasidism as the essence of Jewish tradition. His research primarily focused on the religious problems of humanity at large. The paper highlights the importance of national and religious awareness for Martin Buber, noting that his thought is deeply intertwined with religious feeling.

Keywords: Buber, Hasidism, Judaism, Zionism, national renaissance

Abstrakt

Judaizm Martina Bubera

Celem niniejszego artykułu jest analiza tła żydowskiej tożsamości Martina Bubera. Artykuł dotyczy historii i kształtowania się jego życia duchowego. Wskazuje na pochodzenie religijnych korzeni Bubera, odzwierciedlając, że w jego przypadku jest to bardziej podejście filozoficzno-religijne. Specyficzne postrzeganie chasydyzmu odgrywa ważną rolę. Stosunek Bubera do prawa żydowskiego opiera się zarówno na ogólnych założeniach, jak i na konkretnych aspektach teologicznych. Tworzy on syntezę kluczowych impulsów filozofii zachodniej i charakterystycznej dla siebie interpretacji chasydyzmu jako esencji tradycji żydowskiej. Jego zainteresowania badawcze koncentrowały się przede wszystkim na problemach religijnych człowieka w ogóle. Artykuł wskazuje na znaczenie świadomości narodowej i religijnej dla Martina Bubera oraz na fakt, że jego myśl jest powiązana z uczuciem religijnym.

Słowa kluczowe: Buber, chasydyzm, judaizm, syjonizm, renesans narodowy




IV
Etyka
i życie publiczne



Stanisław Janeczek

 <https://orcid.org/0000-0003-3458-8634>

 janeczek@kul.pl

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

 <https://ror.org/04qyefj88>



Jaka filozofia społeczna?



Co prawda Jacques Maritain trzeźwo przestrzegał filozofów, że „Bóg bardziej dba o zbawienie rodzaju ludzkiego, niż o trud filozofów”¹, tym niemniej troska o odpowiedni kształt filozofii była przecież przedmiotem ogromnej troski tego wielkiego francuskiego myśliciela. Dotyczyło to w szczególności antropologii i jej odniesień społecznych w perspektywie integralnego kształtu człowieczeństwa, co wymaga także zaangażowania w budowę lepszego świata, zranionego przez dwie wielkie wojny wieku XX². Z tego względu trudno się nie zgodzić z konstatacją amerykańskiego socjologa Amitaia Etzioniego, zwolennika komunitaryzmu, że „im słabsze intelektualnie są nauki społeczne i im bardziej ukryte czy niedostateczne ich normatywne implikacje, tym bardziej utopijna, chwiejna i krótkotrwała będzie ich, oraz

¹ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków: Znak 1988, s. 244.

² Zob. S. Kowalczyk, *Spółeczny personalizizm Maritaina*, „Roczniki Nauk Społecznych” 13 (1985) z. 1, s. 31–51; C. Strzeszewski, *Koncepcja chrześcijańskiego porządku społecznego Jacquesa Maritaina*, „Chrześcijanin w Świecie” 13 (1981) nr 3, s. 53–61; M. Kapias, G. Polok, *Religijno-społeczny kontekst integralnego personalizmu Jacquesa Maritaina*, „Studia Pastoralne” 2014 nr 10, s. 453–464.

społeczeństwa – orientacja aktywna”³. Konstatacja ta koresponduje z opinią Barbary Krauz-Mozer – przywołującą opinię amerykańskiego politologa Johna Hamiltona Hallowella – iż „nauki społeczne to nie tylko użyteczne, łatwe w obsłudze techniki, lecz także przedsięwzięcie moralne, a rozwój – w ich perspektywie badawczej – to nie tyle wzrost gospodarczy, co przede wszystkim model rozwoju człowieka – obywatela żyjącego w porządku demokratycznym”⁴. Niezbędna jest w tym zwłaszcza pogłębiona i odpowiednio zinterpretowana znajomość przeszłości, „o ile chce się uniknąć tragicznych niedostatków współczesnej jednopokoleniowej wiedzy”, bowiem „kiedy żałuje się czasu na przemyślenie przeszłości, nie osiąga się tej przenikliwości, która pozwala zrozumieć teraźniejszość lub zapanować nad przyszłością”, w czym autorka powołuje się na opinię Hannah Arendt⁵. Podejście to socjologowie, a nawet ekonomiści opatrują uwagą o uwarunkowaniu ideowym swoich empiryczno-analitycznych rozważań, jak np. Bożena Klimczak, która przywołuje mocną tezę Josepha Aloisa Schumpetera, że „praca analityczna rozpoczyna się na materiale dostarczonym przez naszą wizję rzeczy, a wizja ta jest ideologiczna niemal z definicji”⁶, a nawet jeszcze mocniejszą Gunnara Myrdala, iż „nie jest możliwe, aby nauki społeczne były bezinteresowne (*disinterested social science*)”⁷. Jeśli przywoła się inną bezkompromisową tezę Arendt, że „nic tak radykalnie nie wyróżnia nowoczesnych mas od poprzedniczek, jak utrata wiary w Sąd Ostateczny: najgorsi pozbyli się strachu, a najlepsi swojej nadziei”⁸, to wydaje się, że wypowiedzi te są inspirujące nie tylko w formułowaniu odpowiedzi na pytanie o postulowany kształt nauk społecznych, ale także w kwestii tytułowej filozofii społecznej, poczynawszy od zagadnienia jej prawomocności i użyteczności.

3 A. Etzioni, *Aktywne społeczeństwo. Teoria procesów społecznych i politycznych*, tłum. S. Burdziej, Kraków: Nomos 2012, s. 36. Motto artykułu Barbary Krauz-Mozer: *Nauki społeczne? Po co nam one?* („Politeja” 12 (2015) nr 4 (36), s. 181).

4 B. Krauz-Mozer, *Pochwała nauk społecznych i co dalej?*, [w:] *Nie bądźmy obojętni: człowiek, społeczeństwo, polityka. Prace ofiarowane prof. dr hab. Teresie Sasińskiej-Klas*, red. A. Hess, W. Świerczyńska-Głównias, Kraków: Instytut Dziennikarstwa, Mediów i Komunikacji Społecznej UJ 2020, s. 46–47. Por. J. H. Hallowell, *Moralne podstawy demokracji*, tłum. J. Marcinkowski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1993, s. 102.

5 B. Krauz-Mozer, *Pochwała nauk społecznych i co dalej?*, s. 47. Por. H. Arendt, *Między czasem minionym a przyszłym. Osiem ćwiczeń o myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa: Fundacja Aletheia 2011, s. 213n.

6 J. A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, London: Routledge 2006, s. 40.

7 G. Myrdal, *Value in Social Theory: A Selection of Essays on Methodology*, red. P. Streeten, London: Routledge & K. Paul 1958, s. 1–2, [za:] B. Klimczak, *Aksjologiczne uwikłanie ekonomii*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 17 (2014) nr 1, s. 9–21.

8 H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. D. Grinberg, M. Szawiel, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne 2008, s. 471.

Uznanie potrzeby uprawiania filozofii społecznej nie jest bowiem dziś wcale oczywiste, mimo że jest ona nie tylko elementem długich dziejów filozofii, ale nawet – przynajmniej w niektórych jej okresach – elementem bodaj najważniejszym, począwszy do starożytnych rozważań dotyczących politei⁹. Rozważania te są nawet punktem odniesienia we współczesnym dyskursie dotyczącym optymalnego modelu uprawiania polityki¹⁰, a w tym kontekście populistycznie pojętej demokracji¹¹. Refleksja nad życiem społecznym jest jednak dzisiaj przede wszystkim przedmiotem nauk szczegółowych, o statusie metodologicznym nierównie bardziej uprawomocnionym, a przynajmniej bardziej respektowanym niż metody filozofii¹². Nauki te funkcjonują jako bardzo popularne kierunki studiów, przynajmniej w odniesieniu do psychologii, socjologii, pedagogiki, politologii czy ekonomii, co stymuluje rozwój stworzonego dla ich potrzeb środowiska naukowego o ogromnym i zróżnicowanym tematycznie i metodologicznie dorobku naukowym, uznanym za interesujący i ważny, bo dotyczącym wprost całego złożonego i aktualnego fenomenu życia społecznego. Stąd też są one wspierane przez polityką naukową poszczególnych państw, łącznie z bogatym systemem finansowania ich badań, w odróżnieniu od dokonań filozoficznych traktowanych jako niszowe, a nawet dziwaczne. Wynika to z szerszej tendencji, gdyż nowożytnie pojęta nauka – przeciwstawiana od ich pierwocin filozofii – jest uważana współcześnie za najbardziej efektywny typ wiedzy, choćby dlatego, że „w niezwykłym tempie poszerza naszą wiedzę o najrozmaitszych wymiarach wszechświa-

9 Zob. W. Jaeger, *Paidea. Formowanie się człowieka greckiego*, tłum. M. Plezia, H. Bednarek, Warszawa: Fundacja Atetheia 2001; M. Nieć, *Rozważania o pojęciu polityki w kregu kultury attyckiej. Studium z historii polityki i myśli politycznej*, Kraków–Wrocław: Księgarnia Akademicka 2006; Z. Pańpuch, *Szczęście a polityka. Aretologiczne podstawy politologii Platona i Arystotelesa*, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2015.

10 Zob. np. S. Gałkowski, *Arystoteles i rozwój. O niemożliwości zbudowania niearystotelesowskiej teorii wychowania*, [w:] *Dziedzictwo Arystotelesa. Studia i szkice*, red. B. K. Krzych, P. Paczkowski, Siemianowice Śląskie: Fundacja „dzień dobry! kolektyw kultury” 2017, s. 11–31; W. Nowak, *Arystotelizm Alasdaira MacIntyre’a*, [w:] *Dziedzictwo Arystotelesa*, s. 53–68; M. Binek, *Arystotelizm w dwudziestowiecznej filozofii politycznej: Ayn Rand i Alasdair MacIntyre*, [w:] *Dziedzictwo Arystotelesa*, s. 69–85.

11 Zob. S. Starnawski, *Współczesna krytyka populizmu a krytyka demokracji Platona i Arystotelesa – podobieństwa i wnioski*, „Political Dialogues” 2021 nr 30, s. 61–79; D. Karłowicz, *Traktat o trutniach*, „Teologia Polityczna” 4 (2006–2007), s. 318–332. Por. R. Legutko, *Krytyka demokracji w filozofii politycznej Platona*, Kraków: Uniwersytet Jagielloński 1990.

12 Naturalnie w każdej dyscyplinie ujawniają się dyskusje co do jej statusu metodologicznego, szczególnie wyraźne w młodszej od innych politologii. Zob. *Teoretyczne i metodologiczne wyzwania badań politologicznych w Polsce*, red. A. Antoszewski [i in.], Lublin: Wydawnictwo UMCS 2009; *Przedmiot poznania politologii. Podstawy dyscypliny nauki*, red. R. Skarzyński, Białystok: Temida 2 2014; R. Skarzyński, *Podstawowy dylemat politologii: dyscyplina nauki czy potoczna wiedza o społeczeństwie*, Białystok: Temida 2 2012.

ta”, ale przede wszystkim dlatego, że jest skutecznym narzędziem działania, zwłaszcza gdy umożliwia postęp techniczny mający istotny wpływ na dobrostan naszej egzystencji. Stąd też

właśnie ten typ wiedzy, choć mający stosunkowo tak krótkie dzieje, stał się istotnym czynnikiem, jeśli nie wyznaczającym standardy każdego rzetelnego poznania (*knowledge*), to przynajmniej – w opinii wielu myślicieli – przyjęcie określonej koncepcji poznania naukowego ma istotny wpływ na rozstrzygnięcia co do natury i wartości epistemicznej cenionej przez wieki filozofii, a także mającej jeszcze dłuższe dzieje religii¹³.

Formułuje się nawet tak radykalną tezę, że poznanie dostarczane przez naukę wyklucza potrzebę, a nawet możliwość każdego innego poznania¹⁴.

Na szczęście nie brak głosów co do zasadności i potrzeby podejmowania refleksji filozoficznej nad życiem społecznym, które zgłaszają nawet sami przedstawiciele nauk szczegółowych. O „wzmocnienie filozoficzne nurtu naszej dyscypliny”, tj. historii myśli polityczno-prawnej wnosił zasłużony historyk tej myśli Jan Baszkiewicz, ubolewając, że

zbyt rzadko powracamy do wielkiego kanonu filozofii politycznej. Uważna lektura jej klasyków nie tylko pogłębia naszą kulturę teoretyczną; pozwala także unikać schematycznych, katechetycznych wyobrażeń na temat ich przesłania. [...] wreszcie, filozofująca historia myśli politycznej przypomina nam, że nauka nie jest jedynie zbiorem odpowiedzi na pytania, które zadajemy rzeczywistości politycznej. Biada nam, jeśli zapomnimy o fundamentalnych pytaniach, które nigdy nie tracą na aktualności¹⁵.

Nie inaczej wskazywał wybitny socjolog Jerzy Szacki akcentując znaczenie filozoficznych założeń nauk społecznych, które analogicznie zresztą uwiadacznia się w przypadku wszystkich innych nauk¹⁶, nawet w formie tzw. epi-

13 *Przedmowa*, [w:] *Metodologia nauk, cz. 1: Czym jest nauka?*, red. S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 7 (Dydaktyka Filozofii, 9). Por. J. Woleński, *Epistemologia. Poznanie, prawda, wiedza, realizm*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2005, s. 60.

14 W.V. Quine, *Epistemologia znaturalizowana*, [w:] tegoż, *Granice wiedzy i inne eseje filozoficzne*, tłum. B. Stanosz, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986, s. 106–125.

15 J. Baszkiewicz, *Zagajenie konferencji*, [w:] *Doktryny polityczne i prawne u progu XXI wieku. Wybrane problemy. Materiały z konferencji naukowej zorganizowanej 16–19 X 2001 r. w Świeradowie Zdroju*, red. M. Maciejewski, M. Marszał, Wrocław: Kolonia 2002, s. 11–12.

16 Zob. A. Lekka-Kowalik, *Filozoficzny kontekst nauki*, „Roczniki Filozoficzne” 60 (2012) nr 4, s. 261–281.

stemicznych układów odniesienia w nauce¹⁷, rozmaitej *tacit knowledge* czy *background knowledge*¹⁸:

tak czy inaczej w grę wchodzi założenie, iż każda w istocie praca socjologiczna zawiera nieuchronnie *explicite* lub *implicite* jakieś przesłanki filozoficzne, które nie są bynajmniej obojętne ani dla przebiegu badań, ani dla ich rezultatów. Nie ma na to rady i trzeba się z tym pogodzić, dbając wszakże o to, aby być owych przesłanek świadomym i nie przyjmować ich w sposób bezkrytyczny, jak czynią to ci socjologowie, którym wydaje się, że opisują rzeczywistość w sposób absolutnie bezzałożeniowy. [...] W każdym razie niezbędne jest, jak przekonująco wykazywał to już [Florian Znanięcki], „badanie epistemologicznych i metafizycznych aspektów socjologii (socjologia filozoficzna)”. [...] Nie ma istotnego znaczenia, czy określiliśmy owe dziedziny jako „socjologię filozoficzną”, „filozofię nauk społecznych”, czy też np. jako „ontologię społeczną”. Faktem jest, że chodzi o ważną problematykę, której teoria socjologiczna nie może na dłuższą metę ignorować¹⁹.

Wobec przywołanej dominacji kultury naukowej w sensie węższym w równej mierze niezbędna jest jednak pokora filozofa wobec osiągnięć nauk szczegółowych, nawet jeśli skłonny byłby akcentować fundamentalny charakter pytań filozoficznych ukierunkowanych na to, co pierwsze i najgłębsze. W szczególności niezbędne jest dążenie do ogarnięcia całej rzeczywistości przez wykorzystanie różnych typów poznania, wszakże z poszanowaniem ich epistemicznej odrębności²⁰. Wezwania do tak koncyliarnie pojętego uprawiania filozofii²¹ formułują nawet myśliciele głoszący niezbędność,

17 Zob. K. Jodkowski, *Nienaukowy fundament nauki*, „Granice nauki. Lectiones & Acroases Philosophicae” 6 (2013) nr 1, s. 59–108; K. J. Kilian, *Epistemiczne układy odniesienia w nauce*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 517–553. Por. tenże, *Współczesne epistemiczne układy odniesienia w nauce*, Zielona Góra: Uniwersytet Zielonogórski 2021.

18 Zob. I. Zmyślony, *Kłopoty z wiedzą niejawną (tacit knowledge) w poglądach Michaela Polanyiego*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2012 nr 1 (191), s. 49–65; E. Magier, D. Chmielewska-Banaszak, *Wiedza milcząca. Jawne versus utajone: nowe spojrzenie na poznawcze i społeczne funkcjonowanie człowieka*, „Zagadnienia Naukoznawstwa” 2004 nr 4 (162), s. 751–763.

19 J. Szacki, *Filozofia*, [w:] *Encyklopedia socjologii*, t. 1, red. A. Kojder [i in.], Warszawa: Oficyna Naukowa 1998, s. 224–225; F. Znanięcki, *Wstęp do socjologii*, oprac. S. Burakowski, Poznań: Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk 1922, Warszawa: PWN 1998, s. 6, [cyt. za:] R. P. Wierchośławski, *Metodologia nauk społecznych*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 2: *Typy nauk*, red. S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019, s. 62 (Dydaktyka Filozofii, 9).

20 Zob. np. S. Kamiński, *Kultura intelektualna: nauka – filozofia – mądrość*, [w:] *Filozofia kultury*, cz. 1: *Pytania o istotę kultury, sztuki i techniki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2021, s. 503–509 (Dydaktyka Filozofii, 11).

21 Zob. P. Duchliński, *W stronę aporetycznej filozofii klasycznej. Konfrontacja tomizmu egzystencjalnego z wybranymi koncepcjami filozofii współczesnej*, Kraków: WAM–Ignatianum 2014. Por.

a nawet pierwszorzędną autonomię pojętych analiz metafizycznych. Stefan Swieżawski, nawiązując niewątpliwie do sformułowanej przez Jacques'a Maritaina idei integralnie ujętych stopni poznania²², od przyrodzonoznawstwa przez filozofię do mistyki, pokazując wielkość metafizyki, równocześnie wskazuje na jej ograniczenia. Nie można bowiem od metafizyki wymagać zbyt mało, ale także zbyt wiele, bo może to prowadzić do rozczarowania wobec jej możliwości, zwłaszcza wobec jej niepraktyczności zestawianej z technicznymi zastosowaniami wyników współczesnych nauk.

Metafizyka więc stanowi najwyższy do osiągnięcia dla człowieka szczebel poznania przyrodzonego, którego niższymi etapami będą typy poznania odpowiadające dwu pierwszym stopniom abstrakcji. Jako szczytowe osiągnięcie ludzkich możliwości poznawczych metafizyka daje człowiekowi bardzo wiele. Dopiero i tylko na poziomie abstrakcji metafizycznej dojść może człowiek o własnych siłach do poznania istoty rzeczy, duchowej i niezniszczalnej duszy, Boga²³. Dodaje jednak:

Ale ta wielkość metafizyki kojarzy się bardzo ściśle z jej małością; umożliwiając nam dostęp intelektualny do najważniejszych dla nas przedmiotów poznania, zmusza nas metafizyka do wielkiego w stosunku do nich ubóstwa. Wszak najniższe doznanie zmysłowe wibruje znacznie większym bogactwem doznanej treści od tych surowych i ascetycznych ujęć poznawczych, do których doprowadza metafizyka. Poznanie metafizyczne dotyczące najwznioślejszych przedmiotów jest wprost przeraźliwie powściągliwe; otwiera perspektywy, których nie może zapełnić, rozpała pragnienia, których sama nie jest w stanie nasycić. Pozwala naszemu intelektowi wejść w kontakt poznawczy z tym, co mogłoby jego głód zaspokoić – ale kontakt ten ograniczać się musi do delikatnego tylko dotknięcia, do muśnięcia powierzchni i do ślizgania się po niej; wszelkie ostatecznie dogłębne i wyczerpujące ujęcie, wszelka stanowiąca najgłębszą naszą tęsknotę chęć pełnego i niepozostawiającego reszty dotarcia poznawczego aż do „rdzenia” rzeczywistości pozostaje na zawsze niedościgłym marzeniem. Niemniej jednak to trochę, co nam metafizyk daje, to skromny i skąpy, ale bardzo pewny grunt, fundament niewzruszony pod przyrodzone poznanie rzeczy najważniejszych²⁴.

J. Wojtyśiak, *Tomizm w kontekście filozofii naukowej*, „Logos i Ethos” 2017 nr 2 (46), s. 169–175.

22 Zob. M. Stróżyński, *Kontemplacja a filozofia u Jacquesa Maritaina i Plotyna*, „Kwartalnik Filozoficzny” 41 (2013) nr 3, s. 19–41. Por. S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1992.

23 S. Swieżawski, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków: Znak 1999, rozdz. *Poznanie metafizyczne wobec innych typów poznania*, s. 345–346.

24 Tamże, s. 346.

Postulaty te zachęcają do wykorzystania danych dostarczanych przez nauki szczegółowe, zwłaszcza w dyscyplinach o bardziej złożonym i skomplikowanym przedmiocie niż właściwy metafizyce. Nawet jeśli się formułuje quasi-systemową wizję filozofii, z metafizyką jako fundamentem tego systemu, to przecież system ten nie musi być po kartezjańsku pojętym drzewem, traktującym te dyscypliny jako dedukcyjne rozwinięcie podstawowych tez formułowanych na gruncie metafizyki²⁵. Mają one swój szczególny, właściwy im, doświadczalny punkt wyjścia, by na drodze interpretacji i wyjaśnienia badanych faktów wykorzystać ustalenia bardziej podstawowych dyscyplin filozoficznych²⁶, jak np. w filozofii religii odwołującej się do „teorii bytu i antropologii filozoficznej”²⁷. Dzięki takiej swoistej grze empirii i teorii, nawet grze między naukowcem a przyrodą (naturą)²⁸, właściwej zresztą nawet współczesnej nauce²⁹, udaje się filozofii korzystającej z nauk szczegółowych uniknąć banalności wynikającej z pozostawania w sferze abstraktów, „pomimo trafnych być może, ale ogólnikowych tez na temat bytu jako bytu”, gdyż filozofia „łatwo wówczas może się zdegradować do dyskusji jedynie akademickich, do gry myślowej paralelnej jakoś do gry w szachy”. Z drugiej jednak strony równie niebezpieczne jest popadnięcie w przysłowiowy *cicer cum caule*, czyli „groch z kapustą”, wobec mnożenia faktów. Chodzi raczej, jak to ujmuje w przypadku filozofii kultury Adam Rodziński,

o konwergencję i zsyntetyzowanie wyników różnego typu dociekań naukowych, które jednak krzyżując się z sobą, uwypuklają czasem nagle to, co same ukazać

25 S. Janeczek, *Racjonalizm a empiryzm w historii nowożytnej teorii nauki – Francis Bacon i René Descartes*, [w:] tenże, *Filozofia – nauka – religia. Studia i szkice z dziejów kultury intelektualnej*, red. A. Starościc, Kęty: Marek Derewiecki 2018, s. 73–90. Por. B. Paż, *Naczelna zasada racjonalizmu Od Kartezjusza do wczesnego Kanta*, Kraków: Aureus 2007; tenże, *Filum cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki od Suareza do Kanta*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN 2019.

26 Na relatywną odrębność metodologiczną działów metafizyki szczegółowej wskazywał nawet sam Mieczysław A. Krąpiec OP, podkreślając, że nie narusza to jedności metafizycznej metody wyjaśniania, ale dyscypliny te wymagają odmiennej (bogatszej treściowo) determinacji ich przedmiotu materialnego oraz odwołania się do szerszego kontekstu eksplanacyjnego, przez co unika się niebezpieczeństwa prostej partykularyzacji metafizyki ogólnej. M. A. Krąpiec, *Idee przewodnie we współczesnej filozofii człowieka*, „Zeszyty Naukowe KUL” 13 (1970) nr 4, s. 21–33. Na temat jedności metafizyki w kontekście wyróżnienia jej działów zob. S. Kamiński, *Dziedziny teorii bytu*, [w:] tenże, *Jak filozofować. Studia metodologii filozofii klasycznej*, red. T. Szubka, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1989, s. 177–194.

27 Z. J. Zdybicka, *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1977, s. 111.

28 J. Woleński, *Nauka i gra*, [w:] tenże, *W stronę logiki*, Kraków: Aureus, 1996, s. 334–341.

29 Zob. P. Zeidler, *Empiryczny wymiar nauki*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 155–183; E. Kałuszyńska, *Teorie w nauce*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 185–203; K. Brzechczyn, *Modele w nauce*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 205–230.

mogą tylko jednopłaszczyznowo – jak snopy światła rzucone równocześnie z różnych reflektorów na krążący nad miastem samolot³⁰.

Wykorzystanie osiągnięć nauk szczegółowych nie może jednak oznaczać ich prostego scalenia, bowiem korzystająca z nich dyscyplina filozoficzna, jako właśnie filozoficzna, musi pamiętać „o właściwej sobie specyfice i nie pomieszanej z naukami mającymi pełnić wobec niej funkcję pomocniczą czy nawet więcej niż pomocniczą, bo w pewnym sensie podstawową”³¹.

Z pozoru najprościej jest urzeczywistnić takie unifikujące procedury w filozofii przyrody. Postulat ten ujmuje klarownie Anna Lemańska, filozof nauki i przyrody:

Moim zdaniem pełne zrozumienie rzeczywistości to nie tylko jej opis, nawet najbardziej dokładny, którego dostarczają nauki przyrodnicze, ale również, a nawet przede wszystkim, dotarcie do jej istoty, do jej sensu, do tego, dlaczego ta rzeczywistość w ogóle jest i dlaczego jest taka, jaka jest. Na te pytania same nauki przyrodnicze nie udzielą odpowiedzi. Trzeba zatem zaangażować filozofię. A ponieważ uważam, że istnieje rzeczywistość poza światem przyrody, to konieczna staje się także odpowiednia teologia, aby ująć rzeczywistość we wszystkich jej aspektach³².

Jak jednak widać, istotne jest nie tylko samo wykorzystanie wyników nauk przyrodniczych, ale także wskazanie zasadności tej postawy, a następnie wypracowanie sposobów ich wykorzystania przez filozofię bez naruszenia specyfiki poszczególnych dziedzin wiedzy, zwłaszcza w zakresie prawomocnego przechodzenia od wiedzy naukowej do filozoficznej, by filozofia mogła operować już nie faktami naukowymi, ale faktami filozoficznymi. Interpretacja filozoficzna nie może się sprowadzać przy tym tylko do zmiany języka, ale stanowi – jak argumentował gruntownie ks. Józef Turek – „swoiste wydobywanie i dołączanie wiedzy filozoficznej do uprzednio już przyjętej wiedzy naukowej”³³.

Choć wśród metodologów i filozofów nauki panuje *consensus* co do idei interdyscyplinarności³⁴, niezbędnej wobec ograniczeń poszczególnych nauk,

30 A. Rodziński, *Filozofia wartości a filozofia kultury*, [w:] *Filozofia kultury*, cz. 1, s. 115.

31 Tamże, s. 109.

32 W: *Dwie Anny i filozofia. Rozmowy z prof. Anną Latawicz i prof. Anną Lemańską oraz wybór tekstów*, red. A. Świeżyński, M. Latawicz, Warszawa: Liberi Libri 2021, s. 73. Na temat złożonego jednak procesu współdziałania filozofii z wynikami nauk szczegółowych zob. J. Turek, *Autonomiczne filozofowanie w kontekście nauki*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 2, s. 245–263.

33 J. Turek, *Filozoficzne interpretacje faktów naukowych*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2009, s. 17.

34 Zob. R. Poczobut, *Idea interdyscyplinarności nauk*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 471–489.

a nawet nauki jako takiej³⁵, to przecież omawiana tu zespołowa gra filozofów i uczonych nie jest bynajmniej ani prosta, ani łatwa, zresztą kłopot ten ujawnia się już na gruncie samej nauki, gdyż w jej dziejach dochodziło do podporządkowania jednych nauk innym. Od czasów René Descartes'a dotyczyło to dominującej roli fizyki, co ujawniło się współcześnie za sprawą neopozytywizmu³⁶. W przypadku nauk społecznych zaowocowało tzw. fizyką społeczną stworzoną przez Henri de Saint-Simona (fizjologia społeczna), nazwaną przez Auguste'a Comte'a socjologią, a zwłaszcza socjologią statystyczną zainicjowaną przez Lamberta A.J. Quételeta³⁷. Współcześnie podkreśla się paradygmatyczną rolę nauk biologicznych, których metodologia – jak zapewnia Krzysztof Łastowski – ma istotny wpływ na sposób uprawiania takich nauk jak „socjobiologia, etologia i ekologia społeczna”³⁸, a „idee dzisiejszej biologii są przewodnikiem światłych umysłów w naukach społecznych”³⁹. Jak to radykalnie ujmował Marcel Mauss: „Społeczeństwa istnieją tylko wśród istot żywych. Socjologia jest więc tak samo jak psychologia częścią biologii, albowiem i psychologowie i socjologowie mają zawsze do czynienia z ludźmi z krwi i kości, którzy żyją lub żyli”⁴⁰. Podejście to odpowiada wpływowej współcześnie idei tzw. trzeciej kultury⁴¹, według której nie tylko nie można kompetentnie uprawiać humanistyki i nauk społecznych bez znajomości osiągnięć nauk przyrodniczych, a nawet nie wystarczy stosować w tych naukach procedury właściwe przyrodoznawstwu, ale także przyrodnicy powinni stanowić współczesną intelektualną elitę, kompetentną w wy-

35 Zob. J. Poznański, *Granice nauki*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 447–469.

36 „[Rudolf] Carnap rozumie jedność nauki jako możliwość przekładu wszystkich wypowiedzi naukowych na pewien język. Zostaje on wskazany wraz z przyjęciem fizykalizmu – jest to język fizykalny, czyli język mówiący o rzeczach i ich cechach”, choć na szczęście nie postuluje po kartezjańsku pojętej „mocnej wersji fizykalizmu”, według której mówi się nawet „o redukcji wszelkich praw naukowych do praw fizyki” (A. Koterski, *Trzy główne orientacje w dwudziestowiecznej filozofii nauki*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 62).

37 Zob. J. Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, Warszawa: PWN 1983, s. 174–182, 263–278, 287–293.

38 K. Łastowski, *Współczesna biologia a nauki społeczne. Wykład inauguracyjny*, *Wydział Nauk Społecznych, Poznań 1984*, https://www.researchgate.net/publication/317880807_Biologia_i_nauki_spoleczne (20.10.2021), s. 2. Por. Z. Łepko, *Antropologia Konrada Lorenza*, [w:] *Z zagadnień filozofii przyrodoznawstwa*, t. 13, red. M. Lubański, S.W. Ślaga, Warszawa: ATK 1991, s. 157–279; tenże, *Spór o socjobiologię klasyczną*, „*Studia Ecologiae et Bioethicae*” 1 (2003), s. 223–231; tenże, *Nowa antropologia Edwarda O. Wilsona*, „*Seminare*” 10 (1994), s. 245–257; A. Sasim, *Socjobiologiczne ujęcie osobliwości antropologicznych*, „*Seminare*” 30 (2011), s. 81–96; M. Szymczak, *Kulturotwórcza przyszłość człowieka w świetle psychologii ewolucyjnej*, „*Seminare*” 28 (2008), s. 225–238.

39 K. Łastowski, *Współczesna biologia a nauki społeczne*, s. 6.

40 M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa: PWN 1973, s. 422, [cyt. za:] K. Łastowski, *Współczesna biologia a nauki społeczne*, s. 1.

41 Por. C.P. Snow, *Dwie kultury*, tłum. T. Banaszak, Warszawa: Prószyński i S-ka 1999; *Trzecia kultura*, red. J. Brockman, tłum. P. Amsterdamski [i in.], Warszawa: Wydawnictwo CIS 1996.

powiadaniu się w całym kontekście zainteresowań i potrzeb współczesnego człowieka, także w aspekcie światopoglądowym:

Trzecia kultura to uczeni, myśliciele i badacze świata empirycznego, którzy dzięki swym pracom i pisarstwu przejmują rolę tradycyjnej elity intelektualnej w poszukiwaniu odpowiedzi na pytania od zawsze nurtujące ludzkość: czym jest życie i dokąd zmierzamy⁴².

Nie można nie zauważyć, że takie w gruncie rzeczy redukcjonistyczne podejście, zagrażające integralnemu rozumieniu człowieczeństwa przez niedocenianie swoistości choćby tylko kulturowych uwarunkowań ludzkiej egzystencji⁴³, jest mniej lub bardziej jawną albo wręcz skrywaną formą tzw. filozofii naukowej. Traktowana jako synteza nauk szczegółowych lub nawet tylko logiczna analiza języka nauki (neopozytywizm), stanowi w każdym przypadku przejaw scjentyzmu. Jawność właściwego temu ujęciu redukcjonizmu, uniemożliwiającemu podejmowanie większości problemów, które ujawniły się w dziejach filozofii, sprawia⁴⁴, że dzisiejsi zwolennicy filozofii nauki uznają tylko, że

filozof winien respektować naukę (np. trudno dyskutować o determinizmie bez uwzględnienia tego, co mówi nauka, a w szczególności fizyka, o porządku świata), ale też nie może zakładać *a priori*, że każdy problem filozoficzny ma swoje zwierciadlane odbicie w nauce. Wedle tego poglądu czasem właściwym modelem jest symbioza, czasem konflikt (gdy filozof decyduje się na dyskwalifikację nauki na podstawie swoich przeświadczeń filozoficznych), a czasem – niewspółmierność⁴⁵.

42 *Trzecia kultura*, dz. cyt., s. 15.

43 Np. Z. Łepko, *Etologiczna teoria destrukcji człowieczeństwa*, [w:] *Człowiek w czasie i przestrzeni. Księga pamiątkowa z okazji 70. rocznicy urodzin księdza profesora Barnarda Hałaczka*, red. J. Tomczyk, A. Abank-Kozubski, Warszawa: Wydawnictwo UKSW 2006, s. 73–85.

44 Cóż więc dziwnego, że nawet filozofowie analityczni wskazują na jałowość praktyki nadawania filozofowaniu formy naukowej, co w praktyce prowadzi do rezygnacji z „zaangażowania się w problemy rzeczywistego świata, swoisty *horror mundi* (P. Simons, *Filozofia logiczna, antyirracjonalizm i równość płci. Trzy atuty Oświecenia lwowsko-warszawskiego*, [w:] *Fenomen Szkoły Lwowsko-Warszawskiej*, red. A. Brożek, A. Chybińska, Lublin: Academicon 2016, s. 24). Por. T. Szubka, *Pojęcie, rozwój i złudzenia filozofii analitycznej*, [w:] *Historia filozofii, cz. 3: Meandry przemian*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2020, s. 661–670 (Dydaktyka Filozofii, 10); tenże, *Filozofia analityczna. Koncepcje, metody, ograniczenia*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego 2009.

45 J. Woleński, *Filozofia i nauka. Konflikt czy symbioza?*, „Filozofuj!” 2016 nr 4 (10): *Filozofia w dobie nauki*, s. 8.

Jeśli chwieje się dzisiaj przekonanie o wyłączności ideału tzw. filozofii naukowej⁴⁶, to jest to wyrazem trudności, jaką ma sama nauka, z ustaleniem swej metody⁴⁷. W tym duchu Anna Lemańska, relatywizując preferencję mającego pozytywistyczny rodowód nomiczno-kazualnego modelu, wyjaśniania, postuluje korzystanie z wyjaśniania o charakterze unifikacyjnym i eroterycznym. Pierwsze jest charakterystyczne dla znanego filozofa nauki Philipa Kitchera⁴⁸, który „przez wyjaśnienie rozumie umieszczenie zjawiska w zunifikowanym obrazie świata [...] poszukując [...] powtarzających się wzorców, «szablonów wyprowadzenia» (*pattern of derivation*)”, co nie tylko pozwala „lepiej zrozumieć świat”, „sprowadzając badane zjawisko do jak najmniejszej liczby faktów, które uznaje się za ostateczne”, ale nawet odkryć „przyczynową strukturę świata” i to bez nagannego w tradycji scjentyistycznej „wikłania się w metafizyczne problemy związane z uzasadnianiem realizmu”⁴⁹. Lemańska docenia też znaczenie modelu wyjaśniania o charakterze „eroterycznym”, które ma odpowiadać „na pytanie «dlaczego?»”, „pozwalając głębiej wniknąć w rzeczywistość”, choćby i „akceptowalną odpowiedź ustalała pragmatyka”, co dotyczy także typowych nauk przyrodniczych, jak np. chemia⁵⁰. Stąd też dostrzega, że w dzisiejszej nauce „obok wyjaśnień przyczynowych wprowadza się wyjaśnienia genetyczno-historyczne, strukturalne, funkcjonalne, teleonomiczne, teleologiczne”, zwracając m.in. uwagę na znaczenie „aspektu czasowego, historycznego”, przez „wskazanie przyczyn oraz wielu przemian, które doprowadziły do powstania danej struktury”. W przypadku nauk społecznych, gdzie „bada się działania i zachowania poszczególnych ludzi i ich grup oraz funkcjonowanie rozmaitych instytucji, ponieważ podmiotem sprawczym jest człowiek, to jest sens pytać o cele i motywacje jego działań i zachowań. Stąd w naukach społecznych wyróżnia się wyjaśnienia celowościowe (teleologiczne), motywacyjne i intencjonalne, [...] odwołując się zatem do zamierzeń działających ludzi, do celów przez nich stawianych”⁵¹. Zwraca uwagę zwłaszcza uprawomocnienie – tak w naukach biologicznych, jak i spo-

46 Por. *Czy sensowne jest pojęcie filozofii naukowej?* [dyskusja], „Edukacja Filozoficzna” 22 (1996), s. 77–102.

47 Zob. A. Bronk, M. Walczak, *Metoda naukowa*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 89–153.

48 Zob. A. Starościc, *Filozofia nauki w ujęciu Philipa Kitchera*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 2, s. 351–382.

49 A. Lemańska, *Wyjaśnianie w nauce*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 242.

50 Tamże, s. 242–243. Por. E. Zielonacka-Lis, *Filozoficzne koncepcje wyjaśnienia naukowego a współczesna chemia*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM 2003, s. 202–203.

51 A. Lemańska, *Wyjaśnianie w nauce*, s. 243–244. Por. Z. Hajduk, *Struktury metodologiczne w nauce. Słowa klucze filozofii nauki*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, s. 115.

lecznych – wyjaśnienia ujętego w kategoriach teleologicznych, uznawanego od początków nowożytności za jaskrawy przejaw antropomorfizmu⁵².

Konsekwencją tego bardziej integralnego ujmowania wyjaśniania – jawnie wbrew duchowi naturalizmu metodologicznego, ujmowanego nawet w kategoriach „imperializmu”⁵³, wyrażającego się w narzucaniu naukom społecznym procedur właściwych naukom przyrodniczym – jest ujawniająca się w naukach społecznych tendencja do stawiania filozoficznego w gruncie rzeczy pytania o podmiot procesów społecznych. Kwestię tę ujmuje się często w formie „dualizmu między indywidualizmem a holizmem metodologicznym”, przy czym naturalizm preferujący wyjaśnianie nomiczno-kazualne wymusza akcentowanie znaczenia niezależnych od ludzkiego podmiotu struktur czy funkcji, gdy indywidualne „podmioty są jedynie nosicielami ról społecznych, które są jedynie konsekwencjami określonej pozycji społecznej i które determinują wszystkie działania odgrywających swe role”⁵⁴. Gdy jednak usiłuje się przełamać w sposób unifikujący ów dualizm, to wówczas – jak choćby w przypadku coraz częściej przywoływanych i w polskim dyskursie społecznym dokonania Margaret S. Archer – należy dostrzec także, że „forma społeczna przyjmuje swój kształt i jest tworzona (formowana) przez działające podmioty, w wyniku zamierzonych i niezamierzonych skutków owych działań”⁵⁵. Nie trudno zauważyć, że takie podejście podważa czy może tylko osłabia prawomocność koncepcji deterministycznych wpływowych zwłaszcza od wieku XIX, w formie konsekwentnie naturalistycznego ewolucjonizmu społeczno-kulturowego⁵⁶.

Stawia to zasygnalizowaną wyżej kwestię wyboru właściwego modelu filozofii, która umożliwiłaby integralne ujęcie genezy życia społecznego, jego zasad czy podstawowych form. Takie możliwości stwarza przede wszystkim filozofia pojęta klasycznie. Jej specyfikę na przykładzie tzw. lubelskiej szko-

52 Zob. Z. Wróblewski, *Wyjaśnianie naukowe a filozoficzne*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 1, s. 251–271. Por. tenże, *Natura i cele. Dyskusja argumentu teleologicznego na rzecz ochrony przyrody*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2010.

53 R. P. Wierzbosławski, *Metodologia nauk społecznych*, s. 68.

54 M. Hollis, *Philosophy of Social Sciences. An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, s. 18, [cyt. za:] R. P. Wierzbosławski, *Metodologia nauk społecznych*, s. 63.

55 M. S. Archer, *Realist social theory. The morphogenetic approach*, Cambridge–New York, NY: Cambridge University Press 1995, s. 5, [cyt. za:] R. P. Wierzbosławski, *Metodologia nauk społecznych*, s. 65. Por. K. Wielecki, *Socjologia na rozstaju dróg. Znaczenie teorii Margaret S. Archer*, „Uniwersyteckie Czasopismo Socjologiczne” 2015 nr 10, s. 47–59; tenże, *Krótki wykład o podmiotowości*, „Zarządzanie Publiczne” 29 (2014) nr 3, s. 86–95.

56 Zob. W. Daszkiewicz, *Ewolucjonistyczna teoria kultury w antropologii społecznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 58 (2015) nr 3 (231), s. 69–83.

ły filozofii klasycznej⁵⁷ ujmują lapidarnie i wyraziście Andrzej Bronk SVD i Stanisław Majdański:

Chociaż filozofia szkoły lubelskiej nie ma charakteru instrumentalnego, tzn. uprawiana jest w imię bezinteresownego poszukiwania prawdy, jest ona równocześnie dwojako fundamentalistyczna: aspiruje do „poznania dogłębnie istotnościowego, koniecznego i najbardziej ogólnego”⁵⁸ oraz kładzie filozoficzne podstawy pod wszystkie dziedziny kultury: naukę, sztukę, częściowo nawet religię. Filozofia uprawiana w szkole lubelskiej jest fundamentalistyczna nie tylko w tym sensie, że przyjmuje u swych podstaw (opiera się) pewien zasób niedowodzonych i nieobalalnych twierdzeń pierwszych (pryncypia) i że przypisuje konieczność niektórym innym swym twierdzeniom, lecz także dlatego, że ma ambicje fundacjonalistyczne, tzn. jest przeświadczona, iż zadaniem filozofii jest dostarczanie metafizycznych, epistemologicznych i etycznych podstaw pod całą kulturę⁵⁹.

Wydaje się, że wymogi takiego filozofowania spełnia sformułowana przez Jubilata wizja etyki społecznej. W artykule *Etyka społeczna*, zamieszczonym w sposób zaszczytny dla redaktorów tomu *Etyka*, opublikowanego w ramach serii *Dydaktyka Filozofii*, ks. Władysław Zuziak pisał:

Etyka społeczna to najogólniej nauka o mechanizmach porządkowania życia społecznego umożliwiających wszechstronny rozwój człowieka. Niektórzy definiują ją jako naukę filozoficzną, która ma na celu sformułowanie kanonu podstawowych zasad postępowania i opartych na nich ocen oraz norm moralnych. Ten swoisty kanon miałby porządkować relacje między podmiotami społecznymi oraz ułatwiać koordynację działań podejmowanych przez te podmioty⁶⁰.

57 Zob. S. Janeczek, *Lubelska szkoła filozofii klasycznej*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych” 18 (2006), s. 143–159; tenże, *Filozofia chrześcijańska w Lublinie*, [w:] *Historia filozofii*, cz. 1: *Style filozofowania*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2020, s. 463–550 (Dydaktyka Filozofii, 10); A. Maryniarczyk, M. A. Krąpiec, *Lubelska szkoła filozoficzna*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 6, red. A. Maryniarczyk [i in.], Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu 2005, s. 532–550. Por. *Lubelska szkoła filozoficzna. Historia – koncepcja – spory*, red. A. Lekka-Kowalik, P. Gondek, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019; *Lubelska szkoła filozoficzna w porównaniach*, red. J. Wojtysiak, Z. Wróblewski, A. Gut, Lublin: Wydawnictwo KUL 2019; S. Janeczek, *Filozofia na KUL-u. Nurty, osoby, idee*, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL 1998.

58 M. A. Krąpiec, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. 2, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 1978, s. 29.

59 A. Bronk, S. Majdański, *Klasycyzm filozofii klasycznej*, [w:] *Metodologia nauk*, cz. 2, s. 222. Por. A. Bronk, *Antyfundamentalizm filozofii hermeneutyczno-pragmatycznej i fundamentalizm filozofii klasycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 36 (1988) z. 1, s. 159–183.

60 W: *Etyka*, cz. 2: *Filozoficzna etyka życia spełnionego*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, s. 99 (Dydaktyka Filozofii, 5).

To lapidarnie pojemne określenie etyki społecznej może być w dużej mierze uznane za definicję filozofii społecznej jako dyscypliny filozoficznej ugruntowanej w antropologii i służącej integralnemu rozwojowi człowieka, w czym fundamentalny charakter ma jego aktywność moralna⁶¹. Jest to też określenie na tyle szerokie, że odpowiadają mu aspektywnie tak różne wizje filozofii społecznej, jak na przykład w ujęciu Mieczysława Alberta Krąpca OP⁶², kard. Karola Wojtyły⁶³ czy ks. Józefa Tischnera⁶⁴. Wykorzystują one różne tradycje filozoficzne, ale przecież są przejawem filozofowania klasycznego. Są one – jak budząca respekt historyzująca filozofia Roberta Spaemanna – „ugruntowane na rzetelnej metafizyce i antropologii oraz liczą się z ludzkim przeżywaniem”, stąd zespalają odważnie ducha „moralnych wymogów, niezależnie od ludzkich ograniczeń wynikających ze zranienia grzechem pierwotnym i osobistej słabości” oraz „przestrzegają [...] przed nierefleksyjnym wpisywaniem się w ducha płaskiego realizmu, trywialnego pragmatyzmu, z kultem postępu i sukcesu”⁶⁵. Wymagać tego należy od każdej rzetelnej filozofii społecznej, pamiętając o przywołanej na wstępie przestrodze Amitaia Etzioniego, że „im słabsze intelektualnie są nauki społeczne i im bardziej ukryte czy niedostateczne ich normatywne implikacje, tym bardziej utopijna, chwytliwa i krótkotrwała będzie ich, oraz społeczeństwa – orientacja aktywna”⁶⁶.

61 Zob. np. syntetyzujące opracowania ks. Stanisława Kowalczyka, nestora polskiej filozofii społecznej inspirowanej chrystianizmem: *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2005; *U podstaw demokracji. Zagadnienia aksjologiczne*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2001; *Zarys filozofii polityki*, Lublin: Wydawnictwo KUL 2008; *Naród, państwo, Europa. Z problematyki filozofii narodu*, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne 2003.

62 Zob. syntetycznie: T. Cwiertniak, *Spółczesność, państwo, dobro wspólne i polityka w ujęciu M. A. Krąpca*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum” 23 (2017) nr 2, s. 85–116; D. Radziszewska-Szczepaniak, *Polityka jako roztropna realizacja dobra wspólnego: ujęcie Mieczysława Alberta Krąpca*, „Studia Elbląskie” 15 (2014), s. 315–331.

63 Zob. syntetycznie: W. Chudy, *Osoba ludzka w społeczeństwie*, [w:] *Katolicka nauka społeczna. Podstawowe zagadnienia z życia społecznego i politycznego*, red. S. Fel, J. Kupny, Katowice: Księgarnia św. Jacka 2007, s. 30–56.

64 Zob. syntetycznie: M. Rebes, *Dialogiczny charakter relacji międzyludzkich w kulturze narodowej i wielokulturowości europejskiej*, „Roczniki Kulturoznawcze” 8 (2017) nr 1, s. 27–57.

65 *Przedmowa*, [w:] *Etyka, cz. 1: Koncepcje etyki*, red. S. Janeczek, A. Starościc, Lublin: Wydawnictwo KUL 2016, s. 14 (Dydaktyka Filozofii, 5). Por. np. J. Koźuchowski, *Roberta Spaemanna wizja etyki filozoficznej*, „Studia Elbląskie” 12 (2011), s. 397–407; *Profesor Robert Spaemann Doktor Honoris Causa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, Lublin 28 maja 2012 r.*, Lublin: KUL 2012. Szerzej J. Koźuchowski, *Filozofia spraw ludzkich w myśli Roberta Spaemanna*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL 2020.

66 A. Etzioni, *Aktywne społeczeństwo...*, dz. cyt..

Abstrakt

Jaka filozofia społeczna?

Rozdział omawia potrzebę i zasadność uprawiania filozofii społecznej oraz jej specyfikę w kontekście współczesnych standardów filozofii nauki i realiów kulturowo-społecznych. Autor wskazuje, że powinna być to filozofia integralna, czyli zakorzeniona w maksymalistycznie rozumianej filozofii klasycznej uwzględniającej metafizykę i odniesienia światopoglądowe. Jednocześnie, zachowując swoją metodologiczną specyfikę, powinna odważnie czerpać z bogactwa refleksji całego spektrum nauk społecznych i kulturowych, dominujących we współczesnej kulturze naukowej, podobnie jak nauki przyrodnicze.

Słowa kluczowe: filozofia klasyczna, filozofia społeczna, metodologia nauk społecznych

Abstract

Which social philosophy?

The chapter discusses the need for and validity of practicing social philosophy, as well as its distinct characteristics within the framework of contemporary standards of the philosophy of science and the realities of cultural and social contexts. The author suggests that it should be an integral philosophy, meaning one grounded in a maximalist interpretation of classical philosophy, incorporating metaphysics and worldview perspectives. At the same time, while retaining its methodological specificity, it should boldly draw upon the extensive body of insights from the entire spectrum of social and cultural sciences, which, like the natural sciences, play a dominant role in contemporary scientific culture.

Keywords: classical philosophy, social philosophy, methodology of social sciences

Ewa Podrez

 <https://orcid.org/0000-0001-5805-0869>

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://ror.org/05sdyjv16>



Złe i moralnie¹ dobre praktyki rozmowy



Rozmowę można traktować jako (1) spotkanie co najmniej dwóch podmiotów, (2) strategię mediacyjną i negocjacyjną, która wymaga umiejętności i praktyki, (3) formę interpersonalnej komunikacji (werbalna, pisemna i sygnalizacyjna). Trzeba przy tym wyraźnie zaznaczyć, że ogólnie utożsamia się rozmowę z komunikacją interpersonalną, tym samym jest ona objęta moralnym wartościowaniem. Jak wszystkie tego typu sądy praktyczne dotyczy ona intencjonalnych działań, podjętych świadomie. Odnosi się więc do sfery w etyce zwanej podmiotową, a więc do postawy, którą świadomie przyjmuje jednostka wobec pozostałych rozmówców, biorąc na siebie odpo-

¹ Przypomnijmy, że przez działania moralne rozumiemy te aktualne formy życia, w których ludzkie wartości i powinności wynikają z dwóch zasad: (1) miłości, szacunku i życzliwości oraz (2) z nakazu nie zabijaj, nie krzywdź i nie upokarzaj. Te dwie, fundamentalne zasady w postaci imperatywnego zakazu i nakazu generują szereg wartości i norm, dzięki którym mogą być realizowane w różnych okolicznych formach życia.

wiedzialność lub współodpowiedzialność² za przebieg rozmowy i jej skutki. Ogólnie postawa ta może wyrażać życzliwość, otwartość i szczerłość lub być agresywna (jawnie bądź w sposób ukryty). Rozmowa polega nie tylko na wymianie informacji i formach przekazywania określonych treści, lecz także jest związana ze wzajemnym oddziaływaniem na siebie rozmówców. Ten moment decyduje o jej moralnym, społecznym i kulturowym znaczeniu. W tym tekście będziemy podkreślali ten aspekt w przekonaniu, że rozmowa jest nie tylko koniecznym warunkiem rozwoju człowieka, ale na niej zbudowana jest zarówno nasza kultura, jak i porządek społeczny. Jakie zatem postawy i wartości moralne tworzą związki interpersonalne i realizowane są podczas rozmowy?

Pierwsze miejsce zajmuje życzliwość³, która wiąże się z szacunkiem do rozmówców oraz otwartością na partnerstwo rozmówców. Zgodnie z intuicją wielu filozofów „Życzliwość zakłada dwie rzeczy. Po pierwsze teleologiczną naturę istoty żyjącej, której w życiu «chodzi o coś», dla której coś jest dobre, pomocne, pożyteczne. [...]. Po drugie zakłada ona, że istota, o której dobro chodzi, postrzegana jest w swym własnym bycie”⁴. Szczerłość odnosi się nie tylko do intencji rozmówców, lecz także do sposobu komunikowania się z innymi i poszukiwania odpowiednich form porozumienia, a przynajmniej wzajemnego zrozumienia. Przeciwnością tego pozytywnego nastawienia jest chęć manipulowania innymi, a więc posługiwanie się fałszywymi dowodami, zmuszanie rozmówców do bezkrytycznego przyjęcia narzuconych interpretacji itp. Takie formy komunikacji są dzisiaj rozpowszechnione, a nawet prowokowane w ramach wojen plemiennych; tym samym dobre intencje i życzliwości zyskują na wartości, ale wymagają też wsparcia ze strony zdrowego rozsądku, odwagi i poczucia odpowiedzialności.

Sceny polityczna, biznesowa i finansowa codziennie dostarczają wielu przykładów na potwierdzenie tezy o zmanipulowanych rozmowach i niewłaściwych formach komunikacji. Ich „niegodziwość” wynika z odwiecznej walki, którą ludzie prowadzą ze sobą o władzę, dominację, pieniądze, wpływy, stanowiska, prestiż. Rozmowy służą realizacji tych potrzeb oraz pragnień i podlegają zwykle różnym, bo zarówno dobrym, jak i złym, celom. Mogą rozmówcy tylko pozorować tzw. dobrą wolę i otwartość lub szczerze dążyć

2 Na przykład w przypadku rozmowy rodziców z dziećmi trudno sobie wyobrazić, aby dzieci ponosiły odpowiedzialność za przebieg i skutki rozmowy.

3 Życzliwość i sympatia to kategorie, które np. w ujęciach Hume’a i Spaemanna wykraczają poza teren moralności, ponieważ dotyczą wspólnoty ogólnoludzkiej, są wyrazem i usankcjonowaniem tych wspólnotowych więzi samodzielnych podmiotów.

4 R. Spaemann, *Szczęście a życzliwość. Esej o etyce*, przeł. J. Merecki, Wyd. KUL, Lublin 1997, s. 125.

do porozumienia, pogłębienia wiedzy, bliższego podzielenia się wątpliwościami i uwagami. Takie pozytywne rozmowy mogą przynieść ze sobą nadzieję, a zawarte w ich ramach traktaty, umowy, kompromisy oraz poprzedzające je negocjacje i mediacje opierają się na wzajemnym porozumieniu. Rozmowy, które prowadzą do kompromisów bądź zawarcia ugody, odbywają się na różnych poziomach interpersonalnej komunikacji – w wersji: ogólnej i szczegółowej, swobodnej i profesjonalnej, zaplanowanej i spontanicznej, wymuszonej przez okoliczności i otwartej, bezpośredniej i pośredniej (np. online), poufnej i otwartej, jednostkowej oraz grupowej. Rozmowa oznacza więc spotkanie i kontakt, które odnoszą się do różnych celów, zadań, form i uwarunkowań komunikacyjnych. Od strony moralnej istotne są w niej trzy momenty rozmowy określające charakter partnerstwa:

- ◆ szacunek i życzliwość wobec rozmówcy,
- ◆ troska o to, by przekazywać jasne, zrozumiałe komunikaty,
- ◆ umiejętność słuchania jako wyraz elementarnego szacunku dla rozmówcy.

Ta ostatnio wspomniana umiejętność jest nie zawsze doceniana, mimo że stanowi o możliwości porozumienia się obydwu stron. Rozmowa jako forma komunikacji może prowadzić do ostrych konfliktów między stronami bądź do otwartego porozumienia. Dużą rolę w jej efektach odgrywa temperament, stąd zalecany jest umiar, charakterystyczny dla zdrowego rozsądku. Pozwala on na możliwość zdystansowania się od własnych emocji oraz na zachowanie pewnej dawki humoru (nie ironii, nie szyderstwa). Zwykle humor pozwala w trudnych rozmowach rozładować napięcia, często spowodowane nietaktem jednej ze stron. W takim wypadku można się posłużyć rzadko dzisiaj używanym określeniem, którym jest brak kultury towarzyskiej. Ten brak może zadecydować o niepotrzebnych konfliktach, wzajemnym obrażaniu się albo przerwaniu rozmowy, w przeciwieństwie do humoru, który w odpowiedniej dawce i formie może rozmowie nadać bardziej swobodny ton, umożliwić lub znacznie ułatwić porozumienie się ze sobą stron. **Takt lub nietakt oraz humor i jego brak (ponury, melancholijny nastrój) ma wpływ na oddziaływanie rozmówców na siebie, na formę i treść komunikatu oraz na jego odbiór.** Kultury towarzyskiej i humoru nie można traktować na równi z moralnymi imperatywami ani poddać ich ocenie etycznej. Można je powiązać z uwarunkowaniem lub sprzyjającymi okolicznościami. Jednak są to określenia neutralne, które nie oddają np. specyficznego znaczenia humoru w procesie komunikacji. Już Hume zauważył, że: „Kto spędził kiedyś wieczór w gronie poważnych, melancholijnie usposobionych ludzi i widział, jak z na-

gła rozmowa nabiera rumieńców, jak ożywiają się twarze, słowa i zachowania obecnych, kiedy zjawi się w towarzystwie gość, pełen humoru i werwy – ten przyzna, bez trudu, że wesołość posiada wielkie walory i z natury rzeczy zjednuje sobie ludzką przychyłność”⁵. Należałoby umieścić zatem humor między dwoma, powiązаныmi ze sobą zjawiskami: kulturą spotkania i osiągnięciem porozumienia. Wspomniany takt towarzyski stanowi swoistą miarę dla humoru i form jego konkretyzacji. Zróbmy więc krok do przodu, pytając o to, jakie złe praktyki uniemożliwiają rozmowę opartą na partnerstwie – czyli interpersonalną komunikację.

Obok „złotej zasady” wskazującej na to, że trzeba chcieć rozmawiać (intencja), wiedzieć, jak się to robi oraz być świadomym z kim się rozmawia i dlaczego, warto się zastanowić, z jakich powodów proces komunikacyjny może ulec zakłóceniu. A osiągnięte porozumienie jest tylko pozorne i rykoszetem uderza w rozmówców biorących w nim udział. Dlaczego na drodze komunikacji można dokonać takich zniszczeń, które wpływają nie tylko na przebieg rozmowy, lecz także pozbawiają ludzi mocy sprawczej. Wspomnieliśmy już, że rozmowa ma zasadnicze znaczenie dla indywidualnego, społecznego, kulturowego i moralnego rozwoju człowieka lub wspólnoty. Wszystkie przeszkody, które napotyka, odbijają się na powyżej wyróżnionych sferach życia ludzkiego. Stąd wypływa potrzeba szerszej refleksji nad komunikacją. Na czym ona polega? W procesie tym wyróżnia się treść komunikatu od związku, który zachodzi między podmiotami komunikacji, a także sposobami komunikacji. Dla wszystkich form komunikacji podstawę stanowi komunikacja interpersonalna jako wzór i kryterium oceny.

Czym zatem jest komunikacja⁶?

1. Komunikacja to proces **porozumienia** się jednostek, grup, instytucji w skali lokalnej i globalnej.
2. Celem komunikacji **jest wymiana** myśli, poglądów, idei, opinii, uczuć, a więc dzielenie się wiedzą i doświadczeniem, przekazywanie informacji.
3. Istnieją **rozmaite poziomy komunikowania się**, używa się do nich różnych środków i biorą w nich udział rozmaite podmioty, które mogą mieć swoje odrębne cele i chcą uzyskać też rozmaite skutki.

5 D. Hume, *Badania dotyczące zasad moralności*, przeł. A. Hochfeld, PWN, Warszawa 1975, s. 1975.
6 R. B. Adler, L. B. Rosenfeld, R. F. Proctor II, *Relacje interpersonalne. Proces porozumiewania się*, Poznań 2006; B. Dobek-Ostrowska, *Podstawy komunikowania społecznego*, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 1999; B. L. J. Kaczmarek, *Misterne gry w komunikację*, WN UMCS, Lublin 2009, *Komunikologia. Teoria i praktyka komunikacji*, red. E. Kulczycki, M. Wendland, Poznań 2012.

Złe i dobre praktyki dotyczą sposobu, w jaki ludzie porozumiewają się ze sobą, treści tego porozumienia i jego skutków. W znaczeniu moralnym istnieje zasadnicza różnica w sposobie komunikowania się grona lekarzy a np. grupy przestępców. Pomińmy już fakt, że porozumienie można osiągnąć na drodze szantażu, podania fałszywej informacji czy manipulacji. Podobnie jest z wymianą myśli i informacji, tutaj zagrożeń pojawia się więcej i mają one wpływ na osiągnięcie porozumienia lub doprowadzenie do konfliktu. Co ma swoje rozmaite konsekwencje, kiedy weźmie się pod uwagę różne poziomy komunikowania się np. na szczeblu międzynarodowym – w kwestiach tak spornych, jak ceny gazu czy ropy. W tych wszystkich sytuacjach komunikacyjnych⁷ decydującą rolę odgrywa relacja między nadawcą a odbiorcą, która wymaga analizy treści komunikatu, kanału komunikacyjnego oraz skutków, czyli tego, jak przekaz został odebrany przez rozmówców (w szerokim rozumieniu, a więc z uwzględnieniem mowy ciała). Ogólnie można powiedzieć, że w przypadku świadomego kłamstwa i manipulacji mamy do czynienia ze złymi praktykami komunikacyjnymi, ale takie działania są niejednorodne. Obejmują zarówno fake newsy, jak i wojny informacyjne, sposoby autoprezentacji, manipulacji, agresji, które wymagają bliższego rozpatrzenia. Działania i postawy związane ze stosunkiem ludzi do siebie oraz do innych przejawiają się pogardą, traktowaniem ludzi jako użytecznych idiotów, dezinformowaniem ich lub wręcz okłamywaniem. Rozmowa przybiera w takich sytuacjach charakter swoistej gry, gdzie jedna strona dominuje, narzucając reguły, a druga jest ofiarą tego rodzaju zabiegów. Dlatego wspomniane praktyki obejmują nie tylko przekazy informacji w ramach procesów komunikacyjnych, lecz także prowadzą do dewaluacji spotkania; albo je pozorując, albo całkowicie ignorując interpersonalny wymiar rozmowy. W tym celu wykorzystuje się pewne nawyki psychiczne i behawioralne ludzi, np. oparte na reakcjach wzajemności, zaangażowania i społecznych dowodów słuszności, lubienia oraz sympatii, autorytetu oraz niedostępności⁸. Manipulowanie nimi przynosi korzyści jednej stronie zarówno w złodziejskich praktykach („metoda na wnuczka”), jak i w manipulacjach politycznych, finansowych lub biznesowych. Rozmówcy podlegają różnym kulturowym i psychicznie utrwalonym przekonaniom, które nie podlegają racjonalizacji i samokontroli. Specjaliści od kreowania wizerunku mają profesjonalną wiedzę na temat tego, jak łatwo ludzie sugerują się medialnym CV, niezależnie od tego, jak

7 M. McKay, M. Davis, P.P. Fanning, *Sztuka skutecznego porozumienia się*, Gdańsk 2005.

8 R. B. Cialdini, *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*, przeł. B. Wojciszke, Gdańsk 2003; D. Doliński, *Techniki wpływu społecznego*, Warszawa 2005.

ten ktoś się zachowuje. Niemniej wspomniane reguły nie zawsze prowadzą do negatywnych skutków, ponieważ większość ludzi korzysta z nich w różnych celach i rozmaitych sytuacjach. Na przykład rozmawiając z przyjaciółmi, czujemy się emocjonalnie i moralnie związani z nimi więzami sympatii, wzajemności lub zaangażowania. W tym przypadku o dobrych i złych praktykach w prowadzeniu rozmowy oraz o procesach komunikacji decydują intencje wraz z motywami, zaufanie do rozmówcy i bliższa z nim znajomość. Na tym przyjacielskim gruncie łatwiej też zauważyć różnicę, która zachodzi między perswazją a manipulacją. W przypadku perswazji mamy do czynienia z taką sferą komunikacji, która prowadzi do dobrowolnego zrezygnowania rozmówcy z dotychczasowej opinii, sądu albo przekonania, i zastąpienia jej inną; w przeciwieństwie do perswazji zabiegi **manipulacyjne prowadzą partnerów rozmowy do przyjęcia rozwiązań sprzecznych z ich własnym, dobrze pojętym interesem**. Zdarza się tak np. w sytuacji podejmowania tzw. **zgniłych kompromisów, wymuszonych i zapewniających korzyść tylko jednej stronie**.

Złe praktyki komunikacyjne — złe praktyki w prowadzeniu rozmowy

Kontakty i spotkania z innymi ludźmi w ramach prowadzonych rozmów związane są ze sposobem, w jaki partnerzy prezentują siebie. Ujawniają, odsłaniają i tym samym manifestują siebie, to, kim są i jak chcą być odbierani przez innych. Prezentacja może być szczegółowo zaplanowana i celowa lub spontaniczna i przypadkowa. Publiczne czy prywatne kreowanie własnego oraz cudzego wizerunku ma swoje korzenie kulturowe i społeczne. Przypisane jest więc roli odgrywanej przez konkretną jednostkę lub zbiorowość, której jest członkiem. Mundurki szkolne, szaty królewskie, oryginalne wdzianka artystów, schludny ubiór urzędników, a ponadto odpowiednie miny, gesty, język i pozy — w ten sposób można odsłaniać, zasugerować swoją tożsamość i swoje zamiary lub je ukrywać i zasłaniać, udając kogoś innego, kogoś, kim się nie jest. Rozmowa to szerokie i zróżnicowane pole wypełnione nie tylko przez treści komunikatów, lecz także wrażenia, uczucia, doznania. „Zachowanie jednostki «ucieleśnia i odzwierciedla wartości oficjalne danego społeczeń-

stwa»⁹, łącznie z tymi wyjątkami, które ona zakłada. **Problematyka autoprezentacji rozmówców ma także znaczenie moralne, ponieważ dotyczy takich podstawowych wartości, jak zaufanie, szczerść i prawdomówność, sympatia i troska, tolerancja i odpowiedzialność.** Przy pomocy autoprezentacji można tymi wartościami manipulować, wywoływać je, zyskując dodatkową wiarygodność w oczach rozmówcy. Znane z licznych filmów strategie działania szpiegów i agentów wywiadu polegają m.in. na uzyskaniu zaufania i przychylności ze strony rozmówców. Psycholodzy przypominają w swoich pracach, jakie są to konkretne strategie oraz dlaczego są stosowane na tak szeroką skalę, i to nie tylko przez profesjonalistów. Za Jonasem i Pittmannem¹⁰ należy wskazać pięć strategii autoprezentacyjnych: (1) negocjację (zwiększenie własnej atrakcyjności na użytek odbiorców np. przez stanowisko konformistyczne albo zachwyty nad atrakcyjnością rozmówcy przez podnoszenie jego personalnych wartości); (2) zastraszanie; (3) autopromocję; (4) prezentowanie siebie jako osoby nieskazitelnej moralnie, doskonałej; (5) manifestowanie braku kompetencji i zależności od innych. W tym przypadku prezentowanie siebie jako osoby słabej, kruchej i zagubionej przynosi m.in. tę korzyść, że wywołuje się uczucie litości i pobłażliwości u pozostałych rozmówców. Z autoprezentacją wiąże się mniemanie ludzi o sobie, co zwłaszcza ujawnia się w postawach narcystycznych i egoistycznych. Wspomniany powyżej rodzaj manipulacji wpływa na kontakt interpersonalny, a także na przebieg komunikacji. Ponieważ zakłada on pole manewru, możliwość zewnętrznego sterowania rozmową i rozmówcą, to albo w ogóle znosi szczerść i bezinteresowną życzliwość, albo w dużym stopniu ją ogranicza. Ludzie na ogół ulegają dwóm skłonnościom: kierowaniem się prawdziwą lub domniemaną opinią większości oraz potrzebą autopromocji siebie, a więc swojej niezwykłości, indywidualności i kompetencji. Zachowania te i związane z nimi postawy tworzą pewien klimat rozmowy, wpływają na jej przebieg i końcowy efekt. Rozmówcy albo siebie akceptują i szanują, albo traktują instrumentalnie, co w praktyce oznacza, że – działając pod wpływem różnych motywów – sprowadzają rozmowę do strategicznej gry. Przybierając rozmaite pozy, używając albo hermetycznego języka, albo wieloznacznego, powołując się na fałszywe opinie lub dowody, schlebiając, grożąc bądź szantażując rozmówcę. W tym celu wykorzystuje się często internet, media elektronicz-

9 E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Danner-Śpiewak, Warszawa 2000, s. 65.

10 E. E. Jonas, T. S. Pittman, *Toward a general theory of strategic self-presentation*, [w:] J. Suls (ed.), *Psychological Perspectives on Self*, Erlbaum 1982.

ne, rozpowszechnia się tzw. fake newsy i celowo dezinformuje odbiorców. Świadomie krzywdzi się konkretne osoby, np. przez rozpowszechnianie plotek, szkodząc wybranym grupom społecznym, instytucjom i organizacjom, a nawet krajom. Jest to rodzaj wojny ideologicznej prowadzonej w skali globalnej i lokalnej, a jej skutki dotyczą bezpośrednio rozmowy – konkretnie ludzie, wiążąc się z jednym przesłaniem, rozmowę sprowadzają do dwóch modeli: bezkrytycznych, powielanych komunikatów lub ich radykalnej, zaprzeczającej wersji. Przeniesienie medialnie nagłośnionego podziału, typu swoi i obcy, my i nasi, i wrogowie, sprawia, że rozmowa ogranicza się tylko do emocjonalnego kodu. Ten wzór komunikacyjny przenosi się ze sfery publicznej na prywatną, obejmując tym samym krąg rodzinny, przyjacielski czy sąsiedzki. Socjologowie, psycholodzy, antropolodzy podnoszą alarm: przestajemy ze sobą rozmawiać, tracimy zdolność do otwartej, interpersonalnej komunikacji, w której spotykają się ludzie i wymieniają uwagi, opiniami, wiedzą lub ideami doświadczanymi przez nich, przeżywanymi oraz sproblematyzowanymi. Istnieją, co prawda, enklawy, w których rozmowa jest podstawowym źródłem kontaktów międzyludzkich, a mianowicie literatura, w tym także popularna¹¹. Skłonni jesteśmy przyjąć za Arystotelesem, że to zdziwienie stoi u podstaw wszystkich ludzkich pytań, w przypadku rozmowy to zdziwienie dotyczy przede wszystkim życia w świecie. **Od tego, jak jednostka czy wspólnota wyobraża sobie ten świat, co chce w nim osiągnąć i przy pomocy jakich strategii, zależy, w jakim stopniu człowiek zdolny jest do interpersonalnych kontaktów z innymi**¹².

Przejdźmy teraz do głównej przeszkody w interpersonalnej komunikacji, którą jest kłamstwo w jego różnych przejawach – fałszowaniu danych lub ich kreowaniu, oszukiwaniu czy zwodzeniu innych co do swoich prawdziwych

11 Na przykład powieści kryminalne zawierają wiele wzorców rozmów prowadzonych w różnych celach, intencjach i środowiskach społecznych, co więcej, powieści te z jednej strony odwołują się do kultury masowej, której są częścią, a z drugiej sięgają do interpersonalnej komunikacji, bo tylko w ten sposób mogą, przekazując informacje, naświetlić osobowość rozmówcy. Ten rodzaj tak rozpowszechnionej dzisiaj powieści sięga po współczesne wzorce rozmowy (język, różne manieri, postawy, gesty) oraz podtrzymuje ich tradycyjny model.

12 Kontakty interpersonalne odnoszą się do najbardziej istotnej kategorii ludzkiego jestestwa, którym jest osoba w rozumieniu odrębnego bytu, zdolna do myślenia, odczuwania, dokonywania samodzielnych wyborów i krytycznej refleksji (samowiedzy), rozważania swojej przeszłości i planowania przyszłości, dlatego własne życie jest dla niej wyzwaniem. Tym samym rozmowa, rozpatrywana w kategoriach etycznych, dotyczy osób i ich działań komunikacyjnych, które w formie i treści są zdeterminowane (w większym lub mniejszym stopniu) społecznymi i kulturowymi warunkowaniami. Osoba jest podmiotem praw. Literatura na temat osoby i komunikacji międzyosobowej jest bardzo bogata, tutaj powołamy się na dwie pozycje: C. Taylor, *Concept of Person*, Cambridge University Press, Cambridge 1985; T. Chuvin, *Homo iuridicus. Człowiek jako podmiot prawa publicznego*, Warszawa 2014.

intencji. Problematyka kłamstwa była podejmowana już w starożytności i zainicjowały ją trzy pytania: czym jest kłamstwo i jak je zdefiniować? Jakie są cele i skutki kłamstwa? Kim jest kłamca oraz jakimi kieruje się motywami?¹³ Współcześnie zadajemy dodatkowe pytanie, obserwując formy aktywności elektronicznych mediów: dlaczego ludzi tak łatwo jest oszukać oraz dlaczego chcą być oszukiwani? Z codziennej obserwacji wynika, że kłamstwo jest nie tylko zaprzeczeniem prawdy, zresztą to medialne rozpowszechnianie półprawd (tzw. fake newsów) jest najbardziej skuteczne w przestrzeni publicznej.

Złe praktyki prowadzenia rozmowy.

Kłamstwo–kłamca

Można powiedzieć, że kłamstwo kłamstwu nierówne, podobnie jak kłamcy bywają różni i kierują się różnymi intencjami. Lekkomysłni i niegodziwi, oszukują w różnych celach po to, by udawać kogoś, kim nie są, by coś ukrywać przed innymi; dla zabawy, dla korzyści. Ludzie kłamią, zwodzą, zatajają, a czynią to przy pomocy gestu, słowa, komunikatu. Kłamią, np. obiecując pomoc, i nie dotrzymują słowa; kłamią, by ukryć rodzinne albo firmowe sekrety; kłamią, bo to lubią lub są złośliwi. Niektóre formy oszustwa mają charakter pewnej gry i dowodzą inteligencji, a nawet zręczności (np. magicy cyrkowi, pokerzyści), z kolei inne są intencjonalnie skierowane przeciwko mieniu lub godności dóbr osobistych, jak np. wszystkie formy wyłudzenia danych personalnych czy pieniędzy, jak oszustwa podatkowe itd. Trudno je zdefiniować, biorąc pod uwagę fakt, że kłamcy w rozmowie starają się o wiarygodne komunikaty, powołują się na różne quasi-argumenty, podszywają się np. pod instytucje zaufania publicznego i starają się przy pomocy odpowiednio dobranych słów oraz życzliwych gestów zdobyć zaufanie swojego rozmówcy. Towarzyszy temu odpowiednia autoprezentacja w powiązaniu z oprawą emocjonalną, dzięki której rozmówca jest przekonany o szczerości swojego interlokutora. Kłamstwo prowadzi do oszustwa, czyli świadomego wprowadzenia kogoś w błąd. Zależność ta wynika z definicji kłamstwa, w której zaznacza się, że jest to działanie intencjonalne, które ma na celu wprowadzenie kogoś w błąd dla osiągnięcia własnych korzyści.

13 Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Warszawa 1956: kłamce, kłamliwość, kłamstwo (27b 5; 11, 27a 28; 29 oraz 27b 16; 17).

O kłamstwie decyduje: intencja, fałszywy komunikat oraz czerpanie korzyści z takiego działania¹⁴. Z jednej strony kłamca oszukuje w sposób świadomy i intencjonalny, a z drugiej zabiega o swoją wiarygodność, zaufanie i przekonanie rozmówcy o swojej szczerości. Przy tym miano kłamcy może przypaść w udziale osobie, która ma fałszywą wiedzę lub nieaktualne informacje na dany temat, albo osobie, która nie pamięta dokładnie jakiegoś wydarzenia i myli fakty, przekręca dane, albo też komuś, kto np. ze względu na obowiązującą go dyskrecję nie może ujawnić pewnych faktów. Ciekawym przykładem kłamcy jest jednostka, która sama siebie oszukuje i pośrednio oszukuje innych. O kłamstwo może zostać oskarżony uczciwy człowiek, którego wiedza i doświadczenie mają charakter unikalny, a przynajmniej nie są powszechnie dostępne nawet w jego naukowym środowisku. W każdym z tych przypadków osoby, które kłamią, czynią to nieświadomie i niecelowo. Tym samym to nie one kłamią, ale tak ich odbierają rozmówcy. W przeciwieństwie do tych rozmówców, którzy wręcz profesjonalnie zajmują się oszukiwaniem i zwodzeniem, a ich wypowiedzi są odbierane jako wiarygodne i wzbudzające zaufanie, podobnie wrażenie wywołują oni sami. O niektórych ludziach mówi się, że są notorycznymi kłamcami, co zdarza się często np. w przypadku polityków. A mimo to są tolerowani, nawet popierani przez część wyborców. Nie rozwijając tego zagadnienia, które niewątpliwie dotyczy psychologicznych uwarunkowań polityki, warto na marginesie zaznaczyć, że ocena kłamstwa i kłamcy podlega różnym zależnościom: psychologicznym, osobowościowym, społecznym, kulturowym. Raz jest powszechnie usprawiedliwiona, innym razem tolerowana lub potępiona. Dodać należy jeszcze jedną postawę – tzw. człowieka zakłamanego, a więc niezdolnego do rozróżnienia prawdy od fałszu, czy też fałszywej interpretacji danego zjawiska od jego ujęć bardziej wiarygodnych. Żyjemy w świecie mediów elektronicznych, wojny informatycznej i plemiennej, coraz mniej mamy możliwości docierania do znaczenia aktualnych wydarzeń w skali globalnej, na które składa się kompleks zróżnicowanych informacji, wymagających spójnej interpretacji. Z tego metapoziomu widać, jak rozszerza się skala kłamstwa i jego formy, z wykorzystaniem wszystkich, praktycznie nieograniczonych możliwości technologicznych. W tej sytuacji komunikacja interpersonalna stanowi jeden z nielicznych wyjątków, dzięki któremu kłamstwo przypisane jest do konkretnej osoby i to ona ponosi za nie odpowiedzialność.

14 Zob. W. Chudy, *Filozofia kłamstwa. Kłamstwo jako fenomen zła w świecie osób i społeczeństw*, Warszawa 2004, s. 564; B. Wolniewicz, *O pojęciu kłamstwa i zasadzie prawdomówności*, „Edukacja Filozoficzna” 2012 nr 54, s. 20–22.

Kłamstwo może zatem dotyczyć samej jednostki (kłamcy) i treści fałszywego komunikatu, może też być zorientowane na innych po to, by ich chronić, sprawić im przyjemność lub by ich wykorzystać. Kiedy mowa jest o korzyściach, to chodzi o te cenne dla właściciela dobra, których dobrowolnie nie oddałby tej konkretnej osobie. Przy okazji różnych rodzajów i form kłamstwa warto zwrócić uwagę na **sztukę prawienia komplementów i umiejętności podlizywania się**. Te ostatnie mogą pełnić funkcję strategii adaptacyjnej np. w miejscu pracy czy w życiu publicznym, ale równie dobrze przy pomocy komplementów można ludzi uwodzić w rozmowie, wykorzystując ich próżność lub niskie mniemanie o sobie. Prawienie komplementów, podobnie jak plotkowanie, może być niewinnym komunikatem zaadresowanym do kogoś, kto np. oczarował inną osobę swoim wyglądem, strojem, makijażem itd. Bywa, że prawi się komplementy osobie, która tego potrzebuje, ponieważ w towarzystwie czuje się zagubiona, nieatrakcyjna, gorsza. Kilka miłych słów może ją podnieść na duchu i dodać wiary w siebie. Zdarza się też, że komplement jest efektem podlizywania się, pragnienia zdobycia cudzej sympatii, rodzajem taktycznego kłamstwa. To pole do manipulacji, w którym rozmowa staje się emocjonalną grą, która ma na celu np. zdobycie przychylności rozmówcy. O zwycięstwie w tej ryzykownej grze decydują trzy momenty: **rejstry prawdziwego zachwyту, udawana szczerοść oraz pozory bezinteresownej sympatii**. Jak w znanej bajce Ezopa o kuku i lisie, która zaczyna się od przestrogi „Bywa często zwiedzionym | Kto lubi być chwalonym”. Jednak kto z nas nie lubi być chwalony? Przecież nie wszystkie komplementy są kłamliwe i nie wszyscy uprawiają trudną sztukę podlizywania się. Fakt, że **hipokryzja i kłamstwo wzajemnie się wspierają**, wpływa zarówno na uznanie partnerstwa rozmówców, jak i przebieg komunikacji. Alphons Silbermann w swojej rozprawie *O sztuce podlizywania*¹⁵ przyjął, że kłamstwo „jest działaniem społecznym, które zmierza do świadomego ukrywania, zniekształcania lub fałszowania prawdy”¹⁶. Ścisłej, chodzi o tę wiedzę lub przekonanie, które kłamca przyjmuje za prawdziwe. Zastępując je kłamstwem (np. nie jest prawdą, że tylko ja znam prawdziwe fakty), rozmówca musi być na tyle wiarygodny, by wzbudzić zaufanie swojego interlokutora. To kwestia skomplikowana, bo to, co dla jednych jest wiarygodną informacją, np. polityczną lub naukową, dla przeciwników danej formacji politycznej czy religijnej okazuje się niezwykle podejrzane. Są ludzie, których łatwo oszu-

15 A. Silbermann, *O sztuce podlizywania się*, przeł. A. Michalski (rozprawa przygotowana do publikacji przez Wydawnictwo Naukowe UMK).

16 Silbermann, *O sztuce podlizywania się*, dz. cyt., s. 38.

kać, ponieważ albo ze swej natury są bezkrytyczni, albo mają zaufanie do określonych, wybranych rozmówców, albo też rozpaczliwie szukają ratunku, np. przed rozwojem choroby nowotworowej. Są gotowi wtedy uwierzyć we wszystko, co znajduje np. w internecie, płacić wysokie kwoty i liczyć na cudowne, uzdrawiające lekarstwo. Kłamca potrafi wykorzystać te personalne cechy lub tragiczną sytuację, w której ktoś się znalazł. Może też powtarzać kłamstwa, które usłyszał od innych, nie zdając sobie sprawy z ich konsekwencji, np. informując o niezwykłej kuracji lub równie skutecznej terapii. To przypadek kłamstwa mimowolnego, które zdarza się często, i wskazuje, że **można kłamać: (1) ze względu na intencje; (2) ze względu na niezgodność z prawdą, która wynika z niewiedzy albo z wiary w fałszywe informacje; oraz (3) w wyniku kierowania się trzema motywami – oszczędzaniem komuś niepotrzebnego cierpienia, komplementowaniem kogoś, by sprawić mu radość, dodać wiary w siebie, oraz by dotrzymać sekretu, obietnicy dyskrecji. W każdym z tych trzech przypadków intencją kłamiącego nie jest osiągnięciem własnej korzyści, ale kierowaniem się dobrem drugiego**¹⁷. Używamy tutaj pojęcia kłamstwo w szerokim znaczeniu, które funkcjonuje w dyskursie publicznym.

Obok rozmaitych przyczyn i form oszukiwania innych podczas rozmowy, można wskazać na rozmaite rodzaje kłamliwych komunikatów, co wpływa zarówno na postawę rozmówców, wzajemną sympatię, jak i zaufanie, oraz odbija się na treści wypowiedzi. Trzeba zatem je rozpatrywać nie tylko od strony zaistniałych faktów, lecz także aktów, które oddziałują na postawy rozmówców. Zajmiemy się teraz tą performatywną stroną kłamstwa, która obejmuje zarówno stosunek rozmówców do siebie, jak i treść przekazywanych sobie komunikatów. Przyjmiemy za punkt odniesienia dla rozważań z dziedziny etyki jedną z wersji kłamstwa, a mianowicie tą, która zakłada, że kłamstwo ma na celu intencjonalne wprowadzenie rozmówcy w błąd. Co za tym idzie, kłamca dąży do oszukania swojego rozmówcy w sposób, który okaże się najbardziej skuteczny, i przyniesie mu korzyść (satysfakcję) kosztem drugiej osoby i przynależnych jej dóbr. W psychologii rozróżnia się wiele

17 Nie chcemy tutaj wyważać otwartych drzwi i podejmować się dyskusji na temat tego, czym jest dobro drugiego; wydaje się, że za Fransem Brentanem można wyróżnić dwa rodzaje dóbr: to, co jest dobrem samo w sobie, i to, co jest dobrem ze względu na coś innego. Powołujemy się na Brentana, ponieważ odwołuje się on do dwóch kryteriów, którymi ludzie na ogół się kierują w swoim życiu codziennym. Tak więc w przypadku dóbr najwyższych są to „dobra, które nadają się na przedmiot słusznej miłości”, a dobra drugorzędne znajdują dla siebie swoją miarę „w rzeczach pożytecznych” (F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, [w:] *Z fenomenologii wartości*, wybrał, przełożył i przedmową opatrzył W. Galewicz, Kraków 1999, s. 21).

różnych rodzajów i form kłamstwa, łącznie ze wszystkimi patologiami, tj. zaburzeniami osobowości. Na terenie etyki wystarczy, kiedy odwołamy się do Arystotelesa, który rozróżnił trzy podstawowe przyczyny kłamstwa: brak rozsądku, niegodziwość i brak życzliwości¹⁸. Kłamstwo ma swoje dwa strategiczne zadania: psychologiczne i ekonomiczne, a pierwsze z nich związane jest z chęcią objęcia kontroli, z dominacją, prestiżem czy sławą. Przykładów na potwierdzenie takiej postawy jest aż nadto. Wystarczy powołać się na fałszywe odkrycia w medycynie, by nie sięgać do przykładów ze sfery polityki. Motywy ekonomiczne kłamstwa dotyczą różnych sfer interesów: jednostkowych lub grupowych. W obydwu przypadkach motywy kłamcy negatywnie wpływają na rozmowę, zwłaszcza na jej wymiar moralny wyznaczony przez relacje partnerskie. Rozmowę można traktować jako moralną wspólnotę osób, która zapewnia im partnerstwo, swobodę (wolność) wypowiedzi oraz prawo do akceptacji stanowiska (poglądu, idei), które ocenia się za bardziej zasadne niż własne, lub do podtrzymania własnego stanowiska albo sprzeciwu. Te wszystkie możliwe opcje wynikają ze wzajemnego szacunku i życzliwości, a także akceptacji prawa każdego z rozmówców do wyrażenia swojego zdania, opinii, wątpliwości lub przekonania. Naruszenie tych warunków, czy to w formie oficjalnego nakazu lub zakazu, czy w ukrytej manipulacji, prowadzi albo do regresu rozmowy, zniszczenia jej podstawowej, partnerskiej relacji, albo do jej upozorowania. Odnotowuje się takie przypadki jako rozmowy wymuszone, sztuczne lub kurtuazyjne. Przy założeniu, że kłamie się umyślnie (celowo), by oszukać swojego rozmówcę i go skrzywdzić. Może zatem trzeba inaczej postawić pytanie o moralne konsekwencje kłamstwa dla rozmowy? Korzystając z wypowiedzi Derridy, który stwierdził, że „nie powinniśmy pytać, czym jest kłamstwo, a raczej, co kłamstwo czyni, i zwłaszcza czego chce kłamstwo?”¹⁹. Nie można przy tym utożsamiać kłamstwa z nieprawdą, chociażby z powodu, o którym pisał Michel de Montaigne: „Jeśli kłamstwo miałyby jedno oblicze, jak prawda, byłibyśmy w lepszej sytuacji. Wystarczyłoby przeciwieństwo tego, co mówi kłamca. Jednak rewers prawdy ma sto tysięcy twarzy i nieskończone pole”²⁰. Wspominam o tym, ponieważ warto jeszcze raz podkreślić, że to intencje decydują o tym, czego w istocie pragnie kłamca – skrzywdzić swojego rozmówcę, chronić go lub wykorzystać, a może sprawić mu radość albo wzbudzić w nim nadzieję.

18 Arystoteles, dz. cyt., 27b 16; 17.

19 J. Derrida, *Historia kłamstwa. Prolegomena*, przeł. i posłowiem opatrzyła V. Himssi, Warszawa 2005, s. 17.

20 M. Montaigne, *Próby*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1985, s. 165.

Kiedy mówimy dzieciom o św. Mikołaju, dyskretnie umieszczając prezenty pod choinką, to czy kłamiemy? Oczywiście, że tak, podobnie jak lekarz, który w rozmowie z rodziną używa konwencjonalnego zwrotu: „no, nie wiem, nigdy nie wiadomo, ale zawsze trzeba mieć nadzieję”. Istnieją jeszcze inne przypadki, np. chwaliپیety, które zmyślają, uczniowie, którzy mają wybujałą fantazję, lojalni przyjaciele. Wszystkie te przypadki mogą pośrednio wpływać na stosunek rozmówców do siebie, np. na brak zaufania, podejrzenia czy wręcz złość, ale reakcje te można wyrazić: „przestań się chwalić, fantazjować” albo „bądź z nami szczerzy”. Wspomniane postawy chwaliپیety, fantasty lub dyskretnego przyjaciela (lojalnego) nie wynikają z intencjonalnej chęci manipulowania faktami. Ich zadaniem jest wywołanie określonych emocji i postaw. Psycholodzy wyróżniają kłamstwa altruistyczne, żartobliwe i egoistyczne (przypadek chwaliپیety). Mowa jest też o kłamstwie manipulacyjnym oraz destrukcyjnym. To pierwsze dotyczy np. fake newsów, a więc świadomego zniekształcania rzeczywistych wydarzeń. Drugi rodzaj kłamstwa (np. oszczerstwo) ma prowadzić do skrzywdzenia konkretnych osób, ich zranienia i upokorzenia.

Są ludzie, o których piszą psycholodzy w swoich pracach, że z różnych powodów kłamią, co ma bezpośredni związek z ich osobowością i przyjętą strategią życiową, np. maniacy, osobowości makiaweliczne, bezwzględni gracze, narcystyczne osobowości oraz psychopaci. Wszystkie te typy osobowości, niezależnie od ich zaburzeń czy właściwości, charakteryzuje albo brak uczuć wyższych i wrażliwości emocjonalnej, albo znaczne ograniczenie tych uczuć, które są skierowane na innych i tym samym pozwalają na nawiązanie więzów życzliwości, szacunku i otwartości. Wśród wymienionych, zaburzonych, osobowości najtrudniej ocenić postawę oraz zachowanie psychopaty podczas rozmowy. Jest to trudne z dwóch powodów, mianowicie w niektórych przypadkach psychopaci nie potrafią rozróżnić dobra od zła na poziomie elementarnym oraz nie czują więzi uczuciowych z innym ludźmi, a w tym z najbliższą rodziną. Dzięki swojej inteligencji i sprytowi potrafią w sposób nikczemny i bezduszny wykorzystać swoich rozmówców, zdobyć ich zaufanie, szacunek, a nawet miłość. Uogólniając powyższe uwagi, można stwierdzić, że **złe praktyki prowadzenia rozmów dotyczą zarówno intencji rozmówców, jak i reprezentowanych przez nich postaw oraz motywów konkretnego zachowania.**

Przykłady

1. Rodzice zbuntowanej nastolatki

Żona do męża: Porozmawiaj ze swoją córką, może przekonasz ją do tego, by zmieniła towarzystwo.

Mąż: To sprawa beznadziejna, tyle razy próbowaliśmy z nią rozmawiać, ale bez skutku.

Żona: Bo ty zaraz na nią krzyczysz, musztrujesz ją i wymagasz od niej, by żyła według twoich zasad.

2. Narzeczeni rozmawiają o ewentualnym kredycie na zakup mieszkania

Ona: Zrób coś, nie możemy się ciągle gnieździć w tym wynajętym pokoju.

On: Co mam zrobić? Na kredyt nas nie stać, a na rodziców nie mamy co liczyć.

Ona: Bo ty nie potrafisz nawet zarobić tyle, co twoi znajomi ze studiów.

On: Równie dobrze mógłbym to powiedzieć o tobie.

Ona: W tej sytuacji nie ma żadnej rozmowy, w ogóle się zastanawiam, czy my mamy przed sobą wspólną przyszłość.

3. Skłócone ze sobą siostry

Alicja dzwoni do swojej siostry: Chciałabym się z tobą spotkać i porozmawiać.

Paula: Nie mamy o czym.

Alicja: Ile razy mam cię przeproszać?

Paula: Dla mnie już nie istniejesz, wyrzuciłam cię z mojego życia (i wciska czerwony przycisk „zakończ”).

4. Polityka, w kolejce za świątecznym karpkiem

Pani w zielonej kurtce: Stoimy tutaj jak za Gierka.

Pan w czarnej czapce z daszkiem: Tyle że wtedy to były ryby! Paluszki lizać!

Pan z kraciastym szalikiem, złośliwie: Ale w tej kolejce zebrało się komuchów.

Pani w czerwonych botkach: Jak zabierze się im emerytury, to szybko zapomną o gierkowskich karpkach.

Pani w zielonej kurtce: Czyście państwo oszaleli! Ten pan tylko wspominał o tym, że kiedyś były smaczne karpie.

Pan w kraciastym szaliku: Nie ma o czym gadać z komuchami...

5. W pracy

Jurek: To co, pogadamy o tym projekcie? Mam kilka uwag.

Piotr: Stary, wyluzuj, nie mam nastroju.

Jurek: Ale wiesz, gonią nas terminy.

Piotr: Zostawmy to na jutro, może będę w lepszej formie, dzisiaj rano miałem znowu przeprawę z teściową.

Jurek: A nie próbowałeś się z nią dogadać?

Piotr: Stary, ona tylko krzyczy i obwinia mnie o wszystko. Zero rozmowy.

W wielu sytuacjach rozmowa praktycznie nie jest możliwa, o czym z jednej strony decyduje negatywny stosunek do potencjalnego rozmówcy (ewentualnie do jego postawy, poglądów, zachowania itd.), a z drugiej zastąpienie wymiany poglądów dyktatem: „musisz, bezwzględnie powinieneś, żądam od ciebie” itp. Wszystkie takie imperatywne formy nakazów, które dotyczą osobistych (tj. indywidualnych) wyborów oraz działań, są sprzeczne z istotą rozmowy. W rezultacie albo dochodzi do nowego konfliktu, albo pogłębia się już istniejący między stronami spór, któremu zwykle towarzyszy agresja słowna. Rozmowa nie ogranicza się tylko do wymiany opinii lub stanowisk w danej kwestii, jest również spotkaniem międzypersonalnym, wydarzeniem, które każdorazowo jest współtworzone przez obie strony. Do złych praktyk w prowadzeniu rozmowy należą: kłamstwa, manipulacje, brak taktu i kultury towarzyskiej, postawy dyktatorskie i autorytatywne.

Dobre praktyki prowadzenia rozmowy

Od początku naszych rozważań o rozmowie i jej moralnym oraz kulturowym fundamencie podkreślaliśmy, że rozmowa jest zawsze wydarzeniem-spotkaniem o większym lub mniejszym znaczeniu. Może to być rozmowa

„ostatniej szansy”, od której potencjalnie zależą losy jednostek lub narodów, ale zaliczają się do nich również tzw. pogaduszki (*small talk*). W sferze komunikatów różnica dotyczy formy i treści, które formułuje się albo bezpośrednio, albo przy pomocy mediów elektronicznych. Z natury wydarzenia są zawsze konkretne i różne, a zatem rozmowy mają rozmaity przebieg i odbywają się na wielu poziomach, np. pracownik musi zaakceptować fakt, że jego kierownik może go krytycznie oceniać, podnieść głos itd. Ton rozmowy i jej nastrój (atmosfera) mogą wywołać radość, smutek, żal, gniew lub przygnębienie, ale w tej palecie uczuć nie ma miejsca na świadome upokarzania kogoś. Ludzie mają rozmaite temperamenty, prezentują różną kulturą osobistą, mają odmienne doświadczenia i skłonności psychiczne. Rozmawiamy zawsze z kimś, kto myśli, przeżywa, mówi i czuje inaczej niż my – w sposób trochę lub radykalnie odmienny. Co w takich przypadkach decyduje o potrzebie lub pragnieniu podjęcia rozmowy? W sferze emocjonalnej i poznawczej rozmowa zbliża ludzi do siebie. Uczy wypowiadać się o sprawach publicznych i osobistych, a także słuchać i dyskutować. Szacunek wobec rozmówców i kultura towarzyska wymagają, by wykazać się odpowiednią dozą opanowania emocjonalnego i osobistą odwagą. Zdolność do opanowania prowadzi do powstrzymania się od gwałtownych emocji, a odwaga pozwala na przyznanie się do własnych potknięć i błędów. Są sytuacje, kiedy trzeba wielkiej odwagi, by krytycznie odnieść się do poglądów swoich rozmówców, które uważa się za szkodliwe. Należy swoją negatywną opinię formułować w taki sposób, by rozmówca miał możliwość obrony swojego stanowiska przy pomocy argumentów, które przyjmuje za adekwatne. Rozmowę można więc rozpatrywać z trzech perspektyw jako: fenomen społeczny, wydarzenie o charakterze moralnym oraz zjawisko kulturowe. Wystarczy sięgnąć pamięcią do lat 90. albo do filmów lub powieści obyczajowych z tamtego okresu, by przekonać się o tym, że rozmowa i jej komunikacyjna forma jest kulturowo, społecznie i moralnie uwarunkowana. Trzydzieści kilka lat temu rozmowa była najbardziej rozpowszechnioną formą społecznego kontaktu, obecnie media elektroniczne i masowe zmieniły formę i treść komunikacji międzyludzkiej, począwszy od języka, przez rodzaje interpersonalnych kontaktów, aż po udział w kulturze masowej. Czy zatem można zrezygnować z rozmowy jako najważniejszej formy międzyludzkiej komunikacji? Pamiętając o tym, że rozmowa pozostaje zarówno fenomenem społecznym, jak i indywidualnym, zjawiskiem kulturowym i doświadczeniem osobistym, trzeba również zaakceptować fakt, że zmieniły się jej formy komunikacyjne. Wzbogaciły się o nowe możliwości technologiczne i tym samym należy mó-

wić o wielu rodzajach interpersonalnej komunikacji, w których coraz większą rolę odgrywa przekaznik komunikatów. O ich interpersonalnym charakterze wciąż decydują intencje i motywy, którymi ludzie kierują się podczas rozmowy. A co z rozmowy wynika, dlaczego rozmowa jako interpersonalna komunikacja jest wartością?

1. Pedagodzy podkreślają **twórczy i rozwijający walor rozmowy dla rozwoju dziecka**.
2. Socjolodzy biorą pod uwagę **społeczne formy uczestnictwa i porozumienia**, które możliwe są dzięki rozmowom na różnych poziomach i z różnymi ludźmi.
3. Kulturoznawcy w rozmowie widzą pewną **formę komunikacji międzyludzkiej, której towarzyszą pewne reguły zachowania**.
4. Etycy oceniają rozmowę z pozycji spotkania **dwóch odrębnych podmiotów, które wymieniając między sobą poglądy, przekonania, wiedzę, przeżycia i opinie, gotowi są je zmienić na bardziej racjonalne i zasadne**.

Przypomnijmy, że gotowość ta wynika z obopólnej życzliwości i wiąże się z szacunkiem oraz akceptacją odrębności rozmówcy, czyli zarówno jego podmiotowości, jak i poczucia odpowiedzialności. Nie można jednocześnie kogoś szanować (życzliwość) i celowo go ranić albo upokarzać. Rozmowa obejmuje zatem całe zachowanie człowieka, nie ogranicza się ani do jego deklarowanej postawy, ani też do treści i formy wypowiedzi, np. rozkazującej. Jednym słowem, **rozmowa dotyczy tylko tej formy komunikacji, która staje się otwartą wymianą myśli, opartą na dobrych intencjach oraz na szczerym, życzliwym stosunku do rozmówcy. Wszystkie te czynniki decydują o interpersonalności komunikacji i jej treści. Ich rozwijanie wpływa na powstanie, rozwój i utrwalenie dobrych praktyk w prowadzeniu rozmowy.**

Przykłady:

1. Rozmowa między przyjaciółkami

Hania dzwoni do Asi: Aśka, pomóż mi, znowu pokłóciłam się z matką.

Aśka: O co tym razem?

Hania: Jak zwykle o studia. Ona chce, bym wróciła na medycynę.

Aśka: Może spróbuj jej wyjaśnić, dlaczego nie chcesz być lekarzem.

Hania: Robiłam to już 100 razy, a ona wciąż uparcie żąda ode mnie, bym kontynuowała studia.

Aśka: To spróbuj 101 raz, ale może zacznij od tego, czego ona chce dla ciebie i czy medycyna to jedyna droga, by to osiągnąć. Może dojdziecie do porozumienia.

Hania: To nic nie da, tylko się zezłości.

Aśka: To się rozzłości, ale za 102 razem może cię wysłucha i jakoś się dogadacie.

2. Rozmowa małżonków na wystawie malarstwa Tamary Łempickiej

On, sceptycznie: Te obrazy są prymitywne, kiczowate, a w dodatku źle namalowane.

Ona: Mnie się podobają, a nawet zachwycają.

On: Ze względu na jawny lub ukryty erotyzm?

Ona: To też, ale zobacz na wyraz rozpaczy kobiety uciekającej z dzieckiem na rękę, na twarz starego muzykanta, na te kompozycje z martwą naturą, to wszystko świadczy o jej różnych zainteresowaniach malarskich.

On: Nie za bardzo rozumiem.

Ona: Ja też nie, ale to jest fascynujące!

On: Zdaje się, że twoja koleżanka wydała teraz książkę o Łempickiej, może warto z nią o tych obrazach porozmawiać?

Ona: OK. Umówimy się na kawę.

3. Rozmowa między sąsiadami o polityce

Pan B: O, dawno nie widziałem sąsiada, co słychać?

Pan A: Panie, ja już nie mogę, słyszał pan o tym, co znowu zrobił ten komuch i zdrajca T.?

Pan B: Mnie polityka nie interesuje, za krótkie życie proszę pana, by zajmować się tymi wszystkimi awanturami, aferami, wymyślonymi skandami, marzy mi się, żeby chociaż tak raz zobaczyć fiordy w Norwegii albo wulkany na Islandii.

Pan A: Panie, ale to wszystko kosztuje, a zorzę polarną to ja widziałem i przeżyłem białe noce. Kiedy z ekipą pracowaliśmy na kontrakcie w bazie na Syberii. Panie, jakie łowiliśmy tam jesiotry i szczupaki! Nigdzie pan takich nie kupisz.

Pan B: A to musisz pan kiedyś o tym opowiedzieć. Zapraszam do siebie na kawę.

Pan A: A przyjdę, ale dopiero za tydzień. Teraz jeszcze sprzątam na działce.

4. Rozmowa między promotorem a doktorantem

Promotor: Panie Janie, przeczytałem ten pierwszy rozdział i wydaje mi się, że to nietrafiona interpretacja. Wymaga dogłębnej korekty.

Jan: Dlaczego? Straciłem prawie rok na przygotowanie materiału i jestem przekonany, że wiem, o czym piszę, i jak mam to zrobić.

Promotor: Z pozycji czytelnika wygląda to tak, jakby pan powtarzał wciąż te same twierdzenia i nie posuwał się dalej w swoich analizach. Może pan jeszcze raz przeczyta swój tekst albo zrobimy to razem.

Jan: Nie zgadzam się z panem, profesorze. Uważam, że od początku próbuję logicznie uporządkować dotychczasowe stanowiska na ten temat, by później przejść do omówienia alternatywnych rozwiązań.

Promotor: Rozumiem pana intencje, ale tego wszystkiego nie widzę w pańskiej pracy. Dlatego proponuję albo wspólną lekturę, albo rozmowę nad innym ujęciem tego tematu.

Jan: Dziękuję za propozycje, ale muszę się sam zastanowić nad tym rozdziałem.

5. Rozmowa w rodzinie o pieniądzach

Córka: Mamo, nasza Basia chce mieć prywatne lekcje rysunków, ona jest taka zdolna. Może nawet namaluje twój portret.

Matka: Ale przedtem ja mam opłacić jej kolejne lekcje, bo jest taka zdolna?

Córka: Mamo nie kpij, przecież my mamy inne wydatki, wiesz, jak teraz wszystko drożeje.

Matka: A te rządowe 800 plus?

Córka: To wydajemy na benzynę, bo Oliwkę podwozimy do szkoły.

Matka: Dobrze Martuś, rozumiem, że chcesz zapewnić dziecku najlepszy rozwój. Ale Oliwka ma kłopoty w szkole z nauką, więc po co zarzucać ją dodatkowymi lekcjami? Może najpierw poprawi stopnie, potem dopiero zobaczy, czy ma czas i ochotę na treningi, warsztaty ceramiczne, dodatkowe lekcje z angielskiego, jazdę konną.

Córka: Ale ty jesteś skąpiradło!

Matka: No cóż, ten typ tak ma. Nie bierz Martuś ze mnie przykładu i zaproś mnie do obiad. Jeśli masz czas i ochotę.

Do dobrych praktyk prowadzenia rozmowy należą: (1) rezygnacja z pewnych „konfliktogennych” tematów o znaczeniu drugorzędym dla podtrzymania kontaktów np. z sąsiadami; (2) unikanie agresji i konfliktu do momentu, aż ktoś stanie się celem niezasłużonych ataków słownych. Doświadczenie

wskazuje na to, że w pewnych okolicznościach warto rozmowę przełożyć na późniejszy termin. A zatem rozmawiamy, kiedy mamy z kim, kiedy mamy o czym i kiedy chcemy się dowiedzieć, co o myślą nasi rozmówcy – co przeżyli i czego doświadczyli.

W ramach dobrych praktyk nie należy zapominać ani o poczuciu humoru, ani o takcie towarzyskim, kierując się zdrowym rozsądkiem i pamiętając o tym, że od milczenia gorsze są tzw. rozmowy wymuszone.

Abstrakt

Złe i moralnie dobre praktyki rozmowy

Rozmowa jako forma komunikacji personalnej stanowi podstawę kontaktów indywidualnych, społecznych i kulturowych. Jej celem jest nie tylko wymiana informacji, opinii i idei, lecz także nawiązanie bliższych więzi poznawczych i emocjonalnych z rozmówcą. Relacje te są oceniane z perspektywy etycznej, biorąc pod uwagę zarówno dobre, jak i złe praktyki komunikacyjne. Praktyki te dotyczą sposobu, w jaki ludzie rozmawiają, treści rozmowy oraz jej skutków. Socjologowie i etycy wskazują na trzy negatywne postawy, które niekorzystnie wpływają na przebieg rozmowy oraz postawy rozmówców, czyli kłamstwo, manipulację i hipokryzję, każdą z nich w licznych wariantach. O dobrych praktykach komunikacyjnych decydują — oprócz szczerego i życzliwego podejścia do rozmówcy — unikanie konfliktów i agresji słownej na rzecz rozsądku i poczucia humoru. Rozsądek pozwala unikać drażliwych tematów, a humor i osobisty takt łagodzą spory oraz łagodzą negatywne emocje. W tekście przedstawiono scenki ilustrujące, jak w praktyce przebiegają rozmowy oparte na dwóch moralnych schematach: dobrych i złych.

Słowa kluczowe: dobre i złe praktyki, humor, kłamstwo, komunikacja, rozsądek, rozmowa, szczerłość, takt osobisty, życzliwość

Abstract

Bad and Morally Good Practices of Conversation

Conversation, as a form of personal communication, serves as a cornerstone for individual, social, and cultural connections. Its purpose extends beyond simply exchanging information, opinions, or ideas; it also seeks to foster deeper cognitive and emotional bonds with the conversation partner. These interactions are assessed from an ethical standpoint, recognizing both positive and negative communication practices. Such practices concern not only the manner of dialogue and content but also the effects of these exchanges. Sociologists and ethicists identify three harmful behaviors that disrupt the flow of conversation and negatively influence the participants' attitudes: lying, manipulation, and hypocrisy, each manifesting in various forms. Good communication practices, by contrast, are rooted in sincerity and kindness toward the conversation partner, promoting conflict avoidance and forgoing verbal aggression in favor of reason and a sense of humor. Reason allows for the avoidance of sensitive topics, while humor and personal tact help diffuse conflicts and reduce negative emotions. The text includes scenes illustrating how conversations unfold in practice, based on these two ethical frameworks: positive and negative.

Keywords: communication, conversation, good and bad practices, honesty, humor, kindness, lie, personal tact, reason

Joanna Mysona Byrska

 <https://orcid.org/0000-0002-6099-5981>

 joanna.mysona.byrska@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>



Pandemia a solidarność. Kilka uwag



Solidarność to gotowość do realnej pomocy drugiemu człowiekowi w sytuacji, gdy jest to potrzebne. Potrzebujący o taką pomoc nie musi prosić, ona jest po prostu oferowana i co ważne nikt nie oczekuje wzajemności. Pandemia zmieniła naszą rzeczywistość. Kontakty ze względów zdrowotnych były ograniczane do minimum, zmienił się styl życia i pracy; wiele firm z tego powodu zbankrutowało. Ludzie zamknęli się w domach, jedni dobrowolnie, drudzy pod przymusem wprowadzonych odgórnie ograniczeń. Jedni z obawy przed rozprzestrzenianiem wirusa i zarażeniem, drudzy ze względu na obowiązujące przepisy. Zalecono, a później nakazano, noszenie maseczek, zamknięto szkoły, biura, urzędy. Rozpoczął się okres pracy zdalnej i samotności dla tych, którzy mieszkają sami. Jak w tak zmienionej rzeczywistości powinno wyglądać solidarne zachowanie?

Solidarność — liczy się ten drugi

Solidarność to więź, współodpowiedzialność za innych, i to tych, których nie znamy. Solidarne działanie to działanie, które Michael Sandel, niepiszący wprawdzie o solidarności, mógłby określić jako słuszne, czyli sprawiedliwe, a jako przykład podać bezinteresowne niesienie pomocy ofiarom katastrofy¹. Działanie na rzecz innych, pomoc, wspieranie w trudnych chwilach bez oczekiwania na wzajemność wydają się istotą i kwintesencją solidarności. Józef Tischner solidarność określał jako noszenie ciężarów innych, przy czym nie ma co oczekiwać, że ktoś zabierze od nas nasz ciężar. Piękno solidarności polega na tym, że jeśli wielu ludzi się angażuje, to zupełnie nieoczekiwanie pojawia się ktoś, kto pomaga i nie oczekuje niczego w zamian². Tworzy się sieć ludzi dobrej woli. Solidarność, jak podkreślał Tischner, jest ideą, jest z kimś, jest dla kogoś, jest zaangażowana i się zmienia. Jedno wydaje się jednak pewne — nie można być solidarnym z ludźmi bez sumienia, z ludźmi bez zasad, z ludźmi, którzy nie potrafią przyznać się do błędu³, czyli z ludźmi, dla których solidarność jest pustym pojęciem lub pojęciem, które można tak jak inne wartości utowarować⁴, a następnie dobrze na nim zarobić. Solidarność, podobnie jak inne wartości, nie powinna podlegać i ulegać komodyfikacji, jeśli ma zachować swój niepowtarzalny charakter. Skomodyfikowana nie jest już tą solidarnością, o którą chodziło Tischnerowi — jest słowem, które brzmi tak samo, ale znaczenie jest już całkowicie inne.

Bycie solidarnym wymaga otworzenia się na innych, dostrzegania ich potrzeb i problemów, a świadczona pomoc powinna być bezinteresowna. „Jeden drugiego ciężary noście”⁵ — pisał ksiądz Józef Tischner. Człowiek solidarny pomaga drugiemu, bo może, i robi to bez zastanowienia, czy mu się to opłaci i czy otrzyma odpowiedni zwrot w stosunku do świadczonej pomocy oraz włożonego wysiłku. Liczy się drugi człowiek, a nie to, kto niesie pomoc. Owa

1 M. Sandel, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie*, Warszawa 2013, s. 7n.

2 Zob. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005, s. 7n.

3 Zob. Ks. Józef Tischner: *Solidarność musimy definiować wciąż na nowo*, <https://teologiapolityczna.pl/ks-prof-jozef-tischner-solidarnosc-musimy-definiowac-wciaz-na-nowo-tpct-47/> (23.09.2023).

4 Fenomen utowarowania, czyli komodyfikacji, polega na tym, że solidarne zachowania, podobnie jak inne wartości, otrzymują swoją cenę — wiadomo, ile trzeba zapłacić, by odpowiednie zachowanie się pojawiło. Odnośnie do utowarowania różnych wartości zob. Ł. Iwasiński, *Spółczesność konsumpcyjna w ujęciu Zygmunta Baumana*, „Kultura i Społeczeństwo” 2015 nr 4, s. 7–8.

5 J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, dz. cyt., s. 7; por. P. Zientkowski, *Wolność wobec solidarności i miłości małżeńskiej w myśli Józefa Tischnera*, „Studia Pelplińskie” 56 (2022), s. 470.

pomoc może różnie wyglądać, może być to działanie czynne lub bierne. W dobie pandemii właśnie owa bierna solidarność, która wymagała braku działania, a nawet nakazywała powstrzymanie się od działania, okazywała się bardzo wymagająca.

Jestem solidarny — ograniczam się

Dla wielu wyzwaniem było dostosowanie się do pandemicznych zaleceń, takich jak dystans społeczny, noszenie maseczek (na nosie, nie na brodzie), pozostanie w domu i wychodzenie wyłącznie w razie konieczności. Nie pomagały głosy negujące pandemię, istnienie wirusa i zasadność jakichkolwiek ograniczeń, w tym noszenia maseczek jako niezapewniających żadnej ochrony⁶. Antypandemiści nazywali się wolnymi ludźmi i żądali — w imię wolności i godności — zniesienia pandemicznych ograniczeń. Naukowe argumenty odrzucali, a ich zachowanie, sprzeczne z naukową wiedzą i prawnymi zaleceniami, wpływało na życie całego społeczeństwa⁷. Kiedy odmawiali szczepień, stwarzali zagrożenie dla całej populacji, która dopiero gdy poziom wyszczerpienia jest wysoki, może osiągnąć tzw. populacyjną odporność⁸, dzięki której osoby niemogące się zaszczepić ze względów zdrowotnych są bezpieczne. Do antypandemistów nie docierały żadne argumenty, w miejscu solidarnych zachowań pojawiły się odruchy egoistyczne — własny komfort był ważniejszy niż życie i zdrowie kogoś innego.

W dobie zarazy — bo tak należy nazwać pandemię — solidarne postawy były wyjątkowo potrzebne. Antypandemiści, negując zalecenia, działali nie tylko na szkodę zdrowia innych, lecz także pokazywali brak solidarności z innymi i potęgowali obawy tych, którzy stosowali się do zaleceń. Ich działania pośrednio powodowały, że osoby przejmujące się sytuacją obawiały się jeszcze bardziej opuszczać swoje domy ze względu na możliwość spotkania kogoś, kto, odmawiając stosowania się do zaleceń, zwiększa ryzyko zakażenia. Egoistyczne postawy w czasie pandemii były wyjątkowo naganne. Ogra-

6 Zob. A. Mierzyńska, *Antypandemiści „walczą z systemem”, maseczkami, i „koronaświrusem”. Skutki odczujemy wszyscy*, <https://oko.press/antypandemisci-walczą-z-systemem-maseczkami-i-koronaświrusem> (24.09.2023), <https://e-dtp.pl/fakty-i-mity-na-temat-stosowania-maseczek-ochronnych-w-czasie-pandemii-covid-19/> (24.09.2023).

7 A. Mierzyńska, *Antypandemiści „walczą z systemem”...*, dz. cyt.

8 Na temat odporności populacyjnej zob. <https://szczepienia.pzh.gov.pl/wszystko-o-szczepieniach/co-to-jest-odpornosc-zbiorowiskowa/> (24.09.2023).

niczanie się w imię dobrostanu innych osób nabierało znamion solidarnych postaw i działań wobec tych, którzy samodzielnie nie byli w stanie siebie w pełni ochronić – aby zminimalizować możliwość zakażenia, obie osoby w miejscu publicznym powinny mieć maseczki, jeśli maseczkę ma tylko jedna osoba, ryzyko zakażenia dla tej w maseczce wzrasta⁹. W ten sposób okazywało się, że w dobie zagrożenia epidemicznego bycie solidarnym polega na ograniczaniu się i stosowaniu do regulacji, nawet jeśli skuteczność zaleceń nie była stuprocentowa, a jedynie zmniejszała transmisje wirusa. Każde działanie minimalizujące rozprzestrzenianie się choroby nabywało wymiaru etycznego i solidarnego – nie szkodzę, pomagam, nie narażając innych, poprzez ograniczenie siebie.

Solidarnie, czyli dookoła

Solidarność opiera się na niebezpośredniej wzajemności. Gdy pojawiają się kłopoty, świadczona powinna być pomoc bez oglądania się na to, czy zostanie ona odwzajemniona. Posłużmy się opisem sytuacji, która pokazuje, że będąc solidarnym, można zostać wykorzystanym i porzuconym właśnie przez to, że zachowuje się zgodnie z wymaganiami tej wartości społecznej. Wystarczy trafić na kogoś, kto solidarności używa jako narzędzia do wykorzystywania innych.

Wyobraźmy sobie dwóch ludzi idących razem, obok siebie, po coś ważnego. To coś ważnego, po co idą, jest podzielne, ale lepiej mieć to w całości. Idą obok siebie, ramię w ramię, wspierając się wzajemnie, a przynajmniej tak się wydaje. W pewnej chwili dochodzą do miejsca, w którym napotykają na płot. Płot jest dość stary i dziurawy, można go łatwo sforsować i pójść dalej prosto. Na płocie wisi tabliczka z ostrzeżeniem: teren niebezpieczny, nie wchodzić, grozi niebezpieczeństwo. Droga dookoła ogrodzonego terenu zabierze dużo więcej czasu. Droga na skróty wymaga przejścia przez płot i wędrówki przez niebezpieczny teren. Nie wiadomo, jak bardzo ten teren jest niebezpieczny, nie wiadomo dokładnie, jakiego rodzaju niebezpieczeństwo czyha tam na śmiałków. Czy należy ryzykować i pójść na skróty? Rozsądek mówi – lepiej

9 W. Rymer, *Czy stosowanie masek zmniejsza ryzyko transmisji zakażenia SARS-CoV-2?*, <https://www.mp.pl/pacjent/choroby-zakazne/koronawirus/koronawirus-pytania-i-odpowied/show.html?id=282562> (24.09.2023).

nie¹⁰. Jednak jeden z dwóch ludzi uważa, że płot stanowi dla niego niepotrzebne ograniczenie, a informacja o tym, że teren jest niebezpieczny, nie jest prawdziwa, bo czy istnieje jej potwierdzenie? Nie jest powiedziane, że przejście przez ogrodzony teren na pewno skończy się źle. Czy ktoś to już sprawdził? To tylko informacja, która ma zniewolić, ograniczyć prawa i wolność.

Brzmi znajomo? Brzmi. To właśnie egoista, który neguje ograniczenia – formułowane, by go ustrzec przed potencjalnym niebezpieczeństwem – wołający, że nie ma dowodu, iż teren jest niebezpieczny. On twierdzi, że tak nie jest, i idzie, forsując płot. Idzie i cieszy się – droga na skróty zapewnia mu szybsze dotarcie do celu i do dobra, po które oboje się wybrali. Wygra, i o to przecież chodzi. Nie liczy się z drugim, pytanie tylko, czy jest tym, o którym Tischner mówił, że jest bez sumienia? Chyba nie można tego jednoznacznie stwierdzić, ten człowiek raczej lubi podejmować ryzyko i koniecznie chce wygrać. Jeśli jednak jest bez sumienia i z góry zakłada, że w razie zagrożenia otrzyma pomoc drugiego i to pozwala mu ryzykować, to stawia pod znakiem zapytania możliwość bycia solidarnym z takim człowiekiem. Podejmowanie ryzyka powinno odbywać się na własne konto, bez zakładania już na początku możliwości sięgnięcia po pomoc w razie kłopotów.

Drugi człowiek nie chce iść na skróty. Teren jest niebezpieczny, możliwe, że coś mu się na tym terenie stanie i będzie potrzebna pomoc. Nie lubi niepotrzebnie ryzykować, w jakimś celu ostrzeżenie powieszono na płocie, więc zakłada, że po to, by go chronić. Nie chce również innych obciążać koniecznością spieszenia mu z pomocą i narażania siebie przez własną niewiarę w ostrzeżenia. Droga dookoła jest bezpieczna, wprawdzie dłuższa, ale bezpieczna. Nie odbiera informacji na płocie jako ograniczenia praw, wręcz przeciwnie – to istotna informacja, która ma chronić. Informacja, która poszerza jego wolność – bezpieczna droga daje możliwość swobodnego działania w przyszłości.

Dwoje ludzi, jeden cel, dwa różne podejścia. Kto pierwszy dotrze do celu, osiągnie to, po co oboje idą. Ten, kto dotrze drugi, będzie zdany na łaskę pierwszego, być może nic nie dostanie. Nie ma obowiązku podziału zdobyczy, jest tylko poczucie solidarności, z tym, z którym rozpoczęta była wędrówka.

Można rysować kilka scenariuszy, w każdym z nich pierwszy człowiek idzie na skróty, drugi dookoła. Scenariusz pierwszy. Człowiekowi idącemu na skróty nic się nie stało, bezpiecznie przebył całą drogę. Jest pierwszy u celu.

Scenariusz drugi. Człowiek idący na skróty popadł w tarapaty, ale dookoła płotu idzie drugi człowiek, który spieszy na pomoc. Dużą część drogi prze-

10 Por. J. Mysona Byrska, *Wykłady z etyki ogólnej*, Kraków 2018, s. 99–100.

byli przecież razem i nie może zostawić pierwszego w tarapatkach. Ryzykując, pomaga i razem docierają do celu.

Scenariusz trzeci. Człowiek idący na skróty ginie, niebezpieczeństwo na ogrodzonym terenie było tak wielkie, że sobie z nim nie poradził, a drugi, idący dookoła, nie był w stanie mu skutecznie pomóc, co więcej, podejmując próbę pomocy, również ginie.

Nie ma scenariusza, w którym drugi, idący dookoła, nie pomaga. Drugi pomaga zawsze, jest człowiekiem i konieczność niesienia pomocy jest wręcz wpisana w jego naturę. Jest roztropny, sprawiedliwy i solidarny. Pomoże, ponieważ jest człowiekiem wrażliwym na krzywdę drugiego, jest solidarny z tym, który potrzebuje, bo jest człowiekiem – istotą społeczną, reaguje więc na krzywdę drugiego, nawet jeśli drugi sam sobie jest winny... W różnych tradycjach spotkamy takie ujęcie ludzkiej natury – od Arystotelesa przez Tischnera na Michaelu Sandelu kończąc¹¹.

Problem w tym, że idący na skróty swoim działaniem temu wszystkiemu przeczy. Zna jednak doskonale naturę drugiego i podejmuje ryzyko ze świadomością, że jeśli tylko coś pójdzie nie tak, otrzyma pomoc. Jest egoistą i los drugiego go nie obchodzi, drugi jest obok, jeśli zajdzie potrzeba, pomoże, bo taka jest jego natura.

W scenariuszu pierwszym idący na skróty jest dużo wcześniej u celu niż idący dookoła. Miał krótszą drogę i szczęście, że żadne niebezpieczeństwo go nie spotkało. Dotarł pierwszy do celu. Czy jednak poczeka na drugiego? Nie po to ryzykował drogę na skróty, by teraz czekać. Zaryzykował i zwyciężył. Odchodzi, zabierając dobro, po które oboje szli. Czy można mu coś zarzucić? Zaryzykował i wygrał. Ryzyko się opłacało. Ten, kto nie zaryzykował, odchodzi z niczym. Można zapytać o poczucie solidarności. Zabierając dobro w całości dla siebie, zaprzecza solidarności. Nie liczy się z drugim, tak jak nie liczył się, ruszając na skróty, a wręcz być może zakładając, że w każdym razie zwiększa swoje szanse na wygraną. Będzie szybciej, a jak się pojawią kłopoty, to ten drugi pomoże. Drugi zostaje z niczym.

Scenariusz drugi. Droga na skróty okazała się faktycznie niebezpieczna. Potrzebna jest pomoc i na wezwanie przybywa ten, kto nie poszedł na skróty. Ryzykuje wejście na niebezpieczny teren, ale nie ma wyjścia – tam jest potrzebna jego pomoc. Można zasadnie zapytać, czy zawsze należy pomóc? Jakie są granice? Kiedy nie należy ruszać z pomocą? W tym wypadku człowiek

11 Zob. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, 114ob 5n, 20n; por. A. Szostek, *Pogadanki z etyki*, Częstochowa 1998, s. 172–173; zob. J. Tischner, *Etyka solidarności i homo sovieticus*, Kraków 2005; zob. M. Sandel, *Sprawiedliwość. Jak postępować słusznie*, Warszawa 2013, s. 296n.

idący dookoła pomaga, ponieważ uważa, że jest w stanie, ryzykuje i wyprowadza idącego na skróty z niebezpiecznego miejsca. Razem docierają do celu. W tym momencie pojawia się pytanie, jak podzielić dobro, po które oboje szli? Po równo? Poszkodowany stwierdza: jestem poszkodowany, potrzebuję więcej. Fakt, jest poszkodowany, ale to efekt ryzykownego zachowania. Wymagał pomocy, a teraz żąda więcej niż połowę. Czy jednak należy mu się więcej? A czy należy mu się połowa? Naraził przecież na niebezpieczeństwo drugiego, idącego dookoła ogrodzenia. Może należy mu się mniej, ponieważ temu, kto pośpieszył z pomocą, trzeba pomoc wynagrodzić?

Rozstrzygnięcie powyższych wątpliwości zależy od wielu czynników. Jak bardzo pierwszy jest poturbowany? Jak bardzo drugi ryzykował, niosąc pomoc? Odpowiedzi udziela ten, kto pomagał i na pewno nie powinien rezygnować z dobra, po które oboje przyszli. Jednak czy ma oddać więcej? Czy dzielić po równo? A może powinien zabrać całe dobro? Gdyby nie jego pomoc, idący na skróty nigdy by tutaj nie dotarł. Wszystko zależy od tego, jak bardzo chce i może pomóc. Podzielenie dobra oznacza ograniczenie własnych potrzeb. Solidarność wymaga, by dobro podzielić.

Ratownictwo morskie daje w tym miejscu bardzo ciekawą odpowiedź, nad którą warto się zastanowić. Jeśli na morzu ktoś potrzebuje pomocy, to życie ratowane jest bezpłatnie i za wszelką cenę. Ratowanie mienia rządzi się zupełnie innymi prawami. Ponieważ ratownicy ryzykują własne życie podczas akcji, która zwykle odbywa się w trudnych warunkach pogodowych, ratowania mienia mogą odmówić, a jeśli się go podejmą, mogą postawić dowolną cenę, którą przed podjęciem akcji należy uzgodnić, żeby nie było żadnych wątpliwości. Życie ratowników jest bezcenne, tak jak tych, których ratują. Jeśli chcą ryzykować, ratując mienie, mogą żądać takiej kwoty, jaką uznają za słuszną. Ratowanie mienia na morzu kosztuje¹². Jeśliby zatem zastosować się do zasady wziętej z morza, to uratowanemu nic się nie należy i od tego, kto ratował, zależy, ile i czy w ogóle cokolwiek dostanie. Ratujący jednak przez sam fakt pośpieszenia na ratunek pokazał, że jest człowiekiem solidarnym, zatem z pewnością podzieli się dobrem.

Wreszcie scenariusz trzeci. Ratowanie i pomoc w tym wypadku kończy się śmiercią obojga. Winę wydaje się ponosić ten, kto podjął ryzyko wędrowki na skróty. Czy idący dookoła bezpieczną drogą mógł odmówić pomocy? Jeśli jest człowiekiem solidarnym, o silnym poczuciu odpowiedzialności, podejmie ryzyko niesienia pomocy nawet kosztem własnego życia. Odmowa pomocy jest trudna, ginie człowiek. Jednak czasami pomoc się nie da, ryzyko własnej

12 Art. 232 (Dz.U. 2023 poz. 1309).

śmierci jest zbyt duże, a kapitan statku z pełną świadomością skazania na śmierć wzywających o ratunek, odwołuje akcję, ponieważ nie może narazić swojej załogi. Bezpieczeństwo własnych ludzi jest najważniejsze. Poczucie solidarności zachęca jednak do podjęcia działania i pomocy innym mimo wszystko.

W ten sposób solidarność pokazuje swoje oblicze. Jest zobowiązująca, wymagająca, może narazić na niebezpieczeństwo, ale czy można być prawdziwym, solidarnym i wolnym człowiekiem, nie będąc wrażliwym na innych ludzi? Problem w tym, że prawdziwa solidarność to wartość relacyjna, która tworzy sieć wzajemnej pomocy i wsparcia.

Przestrzeń publiczna dla egoistów

Pandemia pokazała, jak niebezpieczne może być egoistyczne zachowanie i realizacja wyłącznie własnych interesów, a także jak groźne może być nie stosowanie się do ograniczeń, które mają chronić słabszych. Ludzie umierali samotnie, dusząc się. Przeciwnicy ograniczeń twierdzili, że wirusy były i będą, i że zawsze ktoś umierał z powodu infekcji. Tylko czy w XXI wieku, w dobie ogromnych osiągnięć medycyny, nadal mamy umierać z powodu infekcji i to takiej, której można uniknąć? Przeciwnicy szczepień i ograniczeń twierdzą, że wszelka ingerencja w działania człowieka i przymus są naganne. Że ci, którzy się obawiają, mogą zostać w domu i się dobrowolnie ograniczać. Problem w tym, że ich podejście – stwierdzające, „jeśli się boisz, to siedź w domu”, godzi w wolność i godność człowieka, do czego się zresztą odwołują. Oczywiście ten, kto się bał zakażenia, mógł zostać w domu i zwykle zostawał. Ten, kto się nie bał korzystać z życia mimo zagrożenia zakażeniem, nie stosował się do zaleceń.

Czy jednak ten, kto się boi i ma ku temu powody (wiek, słabsza kondycja fizyczna, przewlekłe choroby), nie miał i nie ma prawa do bezpiecznej obecności w przestrzeni publicznej?

Ma, ale to prawo jest mu odbierane, przez tych, którzy widzą tylko siebie i przez pryzmat swoich interesów oraz swojej kondycji oceniają innych. Argumentacja skupiona na „ja” jest chybiona. To tak jak w poczekalni na onkologii siedzi ktoś z katarem i stale kaszle, odmawia jednak założenia maseczki, ponieważ to go ogranicza i twierdzi, że ma prawo jej nie założyć, bo ogranicza to jego wolność. Stanowi zagrożenie dla innych pacjentów, będą-

cych po chemioterapii, jego zachowanie jest naganne. Żąda własnej wolności, nie licząc się z innymi. To absurdalny sposób nadużywania własnych praw kosztem innych, niestety często spotykany.

Takie egoistyczne postawy niszczą poczucie solidarności, obniżają gotowość do podejmowania solidarnych działań, a przestrzeń publiczną staje się przestrzenią egoistów. Drugi zaczyna jawić się jako potencjalne zagrożenie, a nie – jak chce idea solidarności – wsparcie, które przychodzi nieoczekiwanie.

Podsumowanie — zmieniona solidarność

Pandemia roku 2020 uwiaryściła zmianę, której uległa międzyludzka, społeczna solidarność. Jedni, uznając przedstawione racje, podporządkowali się i ograniczyli swoje działania w imię solidarności z innymi. Drudzy stwierdzili, że ograniczenia zalecane, by zminimalizować skutki zarazy (maseczki, dystans społeczny itd.), godzą w ich wolność i godność. Dla nich prawdziwa solidarność nie istnieje, ponieważ liczy się przede wszystkim ich interes, ich prawa, ich możliwości. Nie są to jednak liberałowie przedziwnego sposobu rozumienia wolności, jak można by na pierwszy rzut oka pomyśleć z tej racji, że odwołują się do naczelnej idei liberalizmu. To egoiści skupieni na sobie, którzy nie liczą się z innymi. Solidarność to pojęcie, po które sięgają, by poszerzyć swoją wolność kosztem wolności, a nawet praw, innych. W ten sposób solidarność z wartości ewidentnie społecznej staje się wartością, przy pomocy której można żądać od drugiego, nie dając nic w zamian. Gdy egoista żąda solidarnego zachowania, chodzi mu tylko o własny interes, o wzajemności nie ma mowy. To coś jeszcze więcej niż fenomen komodyfikacji wartości, to naganne wykorzystanie pięknej idei do egoistycznych celów, co zaprzecza jej istocie.

Nie o takiej solidarności pisał książkę Tischner, ponieważ tak wykorzystywana nie jest już wartością społeczną, ale słowem wytrychem używanym do uzyskania tego, czego pragnie żądający. Rachunek zapłaci człowiek solidarny, który się ograniczy w imię wolności i praw drugiego, podczas gdy ten drugi to wykorzysta, nie dając nigdy i nikomu nic w zamian. Problem w tym, że człowiek solidarny, ma problem, by zachować się niesolidarnie. Wie, że nie dostanie nic w zamian, ale nie o to przecież chodzi w solidarności, która opiera się na bezinteresowności. Aby jednak solidarni nie byli bezustannie

wykorzystywani (oczywiście za swoją wiedzę i zgodą), musi istnieć cała sieć ludzi solidarnych. Egoistycznie nastawione jednostki zawsze były i będą, jednak nie może ich być w nadmiarze, jeśli sieć solidarnych ma funkcjonować. Jeśli egoistów będzie za dużo, sieć zacznie pękać i nikt nikogo nie będzie w stanie wspierać.

Pandemia pokazała, że można być solidarnym, ale udowodniła również, że istnieją rzesze ludzi – egoistów, którzy korzystają z solidarności innych, sami nie dając nic w zamian. Solidarny człowiek nie chce być wykorzystywany, chce wspierać innych. Ludzie otaczają się ludźmi podobnymi i jak mówią socjologowie, zamykają się w tzw. bańkach. Po pandemii bańki stały się bardziej zamknięte niż przed nią, ponieważ dają wrażenie ochrony przed różnymi zagrożeniami, w tym przed wykorzystaniem przez egoistów żerujących na poczuciu solidarności.

Abstrakt

Pandemia a solidarność. Kilka uwag

Pandemia lat 2020–2021 zmieniła naszą rzeczywistość. Kontakty społeczne musiały zostać ograniczone do minimum, a styl życia i pracy uległ przekształceniom; wiele firm z tego powodu zbankrutowało. Można było odnieść wrażenie, że świat na chwilę się zatrzymał. Zmianie uległo niemal wszystko – w tym również, jak się wydaje, nasze podejście do solidarności. Czy bycie solidarnym oznacza podporządkowanie się narzuconym ograniczeniom? Czy może wręcz przeciwnie, solidarność to dołączenie do tych, którzy uważają, że restrykcje naruszają wolność i godność człowieka? Wydaje się, że pojęcie solidarności nabiera nowych znaczeń. Czy w dobie pandemii solidarność oznacza dobrowolne nałożenie ograniczeń na siebie samego w imię ochrony innych, czy może protest przeciwko tym ograniczeniom, z przekonaniem, że godność człowieka wymaga wolności? Bycie z innymi w grupie zawsze wiąże się z pewnymi ograniczeniami na rzecz innych. Pandemia nadała temu jednak nowy wymiar.

Słowa kluczowe: egoizm, pandemia, solidarność



Abstract

The Pandemic and Solidarity. Some Remarks



The 2020–2021 pandemic reshaped our reality. Social interactions had to be reduced to essentials, lifestyles and work routines transformed, and many businesses went bankrupt as a result. It felt, for a moment, as though the world had come to a halt. Everything changed — including, it seems, our understanding of solidarity. Does being in solidarity mean accepting restrictions, or, conversely, aligning with those who believe that restrictions infringe upon human freedom and dignity? Solidarity seems to be taking on new meanings. In times of crisis, is solidarity the voluntary imposition of restrictions on oneself to protect others, or a protest against such restrictions, rooted in the belief that human dignity demands freedom? Being part of a group always implies certain limitations for the sake of others, but the pandemic has imparted a new significance to this dynamic.

Keywords: egoism, pandemic, solidarity

Paweł Polak

 <https://orcid.org/0000-0003-1078-469X>
 pawel.polak@upjp2.edu.pl

Roman Krzanowski

 <https://orcid.org/0000-0002-8753-0957>
 roman.krzanowski@upjp2.edu.pl

Pontifical University of John Paul II in Krakow

 <https://ror.org/0583g9182>



Cyberspace as an Ethical Agent



The commonly accepted view of technology is that it is ethically neutral, with a human agent being responsible for any ethical import that results from it.¹ We do not agree with this perspective. *We claim that cyberspace is an ethical agent, a role that is not commonly perceived.* Indeed, cyberspace is almost universally regarded as a neutral collection of software and hardware systems. We do not think of it having ethical import for our lives or as an ethical agent (an equivalent claim). Why is this perspective important for us, and what are the implications for us and society of assuming such a perspective? In the following paragraphs we provide the justification for this view and introduce the key concepts for this discussion.

What is Cyberspace? Cyberspace is a complex of hardware and software, including communication networks, the servers providing services over the

¹ By way of analogy, a knife could be used to slice bread or murder someone, depending on the wielder's intentions. We all know the famous slogan of America's National Rifle Association (NRA): "Guns don't kill people—people kill people." The ethical aspect of military technology can be rather easily accepted, but the ethical aspects of technologies like the Internet, which permeates throughout our everyday lives, is rather difficult to recognize and acknowledge.

network, devices for end users, intermediate transmission systems, the complex management overlay, and a whole array of support personnel supporting the network and services, including conceptual thinkers, programmers, technicians, and so on. Cyberspace needs a huge amount of energy to power its infrastructure.² In addition, it also needs sources to provide the information needed for network services, because cyberspace is a system par excellence for the exchange, transfer, aggregation, modification, storage, and retrieval of information. What is rarely realized is that we, the users, are an integral part of cyberspace. Indeed, without users, cyberspace is lifeless.³ With other technologies, we are usually mere users, but with cyberspace, we are essential parts of its existence, as much so as any other part.⁴ In other words, *we are the raison d'être of cyberspace*. However, this does not mean that cyberspace is necessarily for us.

The claim that “we are also an integral part of cyberspace” needs clarification. All technology is for human use, whether directly or to support other technologies that are directly used by us. Yet, information technology, aka cyberspace, has a different relationship with us. Cyberspace integrates us by using us as sources of information, which it then feeds to itself and builds upon. Indeed, the system of cyberspace is designed to gather and process information about us for almost every aspect of our lives.⁵ To analogize it

2 “Currently, one tool estimates that Bitcoin is using around seven gigawatts of electricity, equal to 0.21% of the world’s supply” (C. Baraniuk, *Bitcoin’s energy consumption “equals that of Switzerland,”* <https://www.bbc.com/news/technology-48853230>, 4.04.2022). “Already, data centers use an estimated 200 terawatt hours (TWh) each year. That is more than the national energy consumption of some countries, including Iran, but half of the electricity used for transport worldwide, and just 1% of global electricity demand [...]. Data centers contribute around 0.3% to overall carbon emissions, whereas the information and communications technology (ICT) ecosystem as a whole – under a sweeping definition that encompasses personal digital devices, mobile-phone networks and televisions – accounts for more than 2% of global emissions. That puts ICT’s carbon footprint on a par with the aviation industry’s emissions from fuel.” See also: C. Jones, *The Impact of Software on People and Society*, [in:] *The Technical and Social History of Software Engineering*, Upper Saddle River, NJ 2014, pp. 23–35.

3 Of course, most of the traffic on The Internet is machine-to-machine (M2M). But it is in support of user traffic.

4 See e.g. V. Fourkas, *What is ‘cyberspace’?*, https://www.researchgate.net/publication/328928631_What_is_%27cyberspace%27 (5.04.2022); S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, London 2019.

5 See e.g. M. Hanif, *What Data Is Collected About You*, <https://www.globalsign.com/en/blog/what-data-is-collected-about-you-online> (5.04.2022); N. Martin, *How Much Does Google Really Know About You? A lot*, <https://www.forbes.com/sites/nicolemartin1/2019/03/11/how-much-does-google-really-know-about-you-a-lot/> (5.04.2022); N. Martin, *How Much Data Is Collected Every Minute Of The Day*, in: <https://www.forbes.com/sites/nicolemartin1/2019/08/07/how-much-data-is-collected-every-minute-of-the-day/> (5.04.2022); L. Matsakis, *The WIRED Guide to Your Personal*

with the Internet of Things (IoT), we are the “things” of cyberspace.⁶ Using a metaphor we could say that information about us is the oil that lubricates the age of information.⁷

There are of course other applications in cyberspace, such as systems monitoring other systems that may in turn monitor other systems in a hierarchy. These are not of interest here. Instead, we focus on the cyberspace–human integration. The definition of cyberspace that we use is obviously extended beyond the one that dictionaries provide, but only from this wider perspective⁸ can we begin to comprehend that we interact with a vast complex system of hardware and software.⁹

This system is unparalleled in the history of technology in terms of its ability to reach us and affect our lives, our thoughts, our choices, our private lives, our social standing¹⁰, and we are part and parcel of this system of systems.

In this study, we may use the terms cyberspace and the Internet interchangeably. Technically speaking, cyberspace and the Internet differ significantly, but there is significant overlap between them, so for the purposes of this study, we regard them as the same complex system.

We have claimed that “cyberspace is an ethical agent,” so there are obvious questions: What is an agent, and what is an ethical agent? *How can we attribute ethical agency to computer systems?* An agent (in a broad sense) is “a person or thing that produces a particular effect or change”.¹¹ We denote this as definition (a). We also have a different definition: “An agent is a program that collects information or performs a task in the background at a particular schedule. The term agent is often thought of as a software abstraction that is capable of acting with a certain degree of autonomy to perform a particular

Data (and Who Is Using It), in: <https://www.wired.com/story/wired-guide-personal-data-collection/> (5.04.2022); S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism...*, op. cit.

6 See e.g. D. Hanes [et al.], *IoT Fundamentals: Networking Technologies, Protocols, and Use Cases for the Internet of Things*, Indianapolis, Indiana, USA 2017.

7 L. Matsakis, *The WIRED Guide to Your Personal Data (and Who Is Using It)...*, op. cit.

8 The online Merriam-Webster Dictionary states that cyberspace is “the online world of computer networks and especially the Internet” (*Cyberspace*, <https://www.merriam-webster.com/dictionary/cyberspace>, 4.04.2022).

9 We need to recognize that each of the subsystems constituting the Internet (hardware, software) when taken separately or partitioned into a myriad of subsystems, may seem ethically benign or neutral. That is why to comprehend the cyberspace as an ethical agent we need to see cyberspace as one whole.

10 See e.g. L. Matsakis, *The WIRED Guide to Your Personal Data (and Who Is Using It)...*, op. cit.; B. Schneier, *Data and Goliath: The Hidden Battles to Collect Your Data and Control Your World*, New York 2015.

11 *Agent*, <https://dictionary.cambridge.org/dictionary/english/agent> (4.04.2022).

task on behalf of its host”.¹² We denote this as definition (b). An agent must then possess some level of autonomy and causality. An ethical agent is an entity that impacts, changes, influences, restructures, or adds a new facet to the ethical sphere of our society.¹³

The concept of “cyberspace as an agent” is best understood as the conflation of the definitions (a) and (b), as in “an agent (sometimes called an ‘adaptive agent’) [as a program that collects information or performs a task in the background at a particular schedule] is generally regarded to be an autonomous entity that can interact with its environment. In other words, it must be able to perceive its environment through sensors and act upon it with effectors.” [1] Further, “cyberspace as an ethical agent” is thus understood as an agent as defined above, with the proviso that it adds a new facet to the ethical sphere of our society.

This definition of agency and ethical agency differs from definitions usually employed in traditional ethics or anthropology.¹⁴ However, sticking to these traditional definitions would prevent us from recognizing the agency and ethical agency of cyberspace.¹⁵ And this is why, we suggest, the ethical agency role of cyberspace has not been recognized for so long.

12 *What is Agent? – Definition from Techopedia*, <http://www.techopedia.com/definition/1292/agent> (4.04.2022).

13 The typical requirement we place on an agent is the intentionality of its acts. This is a weaker requirement than that of mental representations. Thus, it can serve as a convenient basis for the concept of artificial agency (see M. Schlosser, *Agency*, [in:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Stanford 2019). The question to be considered, then, is to what extent we can attribute intentionality to cyberspace. The intentionality of an artifact such as cyberspace is part of its design. Cyberspace operates intentionally, within the framework set by its designers. Every act of communication on the Internet is described by the intentional structure of the network’s layered model. Information does not arrive at the source on the same basis as an apple falling from an apple tree to a basket below. The simplest transfer of information triggers a sequence of intentional processes whole hierarchical structure of processes, acting intentionally. At the lowest layer we deal with transmission of physical signals, while at the highest layer (service level) – intentional actions are performed in interaction with other systems. Such other system may be, for example, a human agent-user.

14 A. Taylor, *Animals and Ethics: An Overview of the Philosophical Debate*, Peterborough, Ont.–Orchard Park, NY 2003, p. 20; V. Haksar, *Moral agents*, [in:] *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London 2016, <https://doi.org/10.4324/9780415249126-L049-1>.

15 This approach seems close to collective moral agency. We could qualify as moral agent “certain structured groups, such as states, corporations, or universities” (N. de Haan, *Collective moral agency and self-induced moral incapacity*, “Philosophical Explorations” 26 (2023) no. 1, p. 1, <https://doi.org/10.1080/13869795.2022.2086994>). *Per analogiam*, we could similarly qualify some socio-technical composites such as complex technical systems. However, the ethical significance of such composites goes beyond ‘procedural collectivism’ (N. de Haan, *Collective moral agency...*, op. cit.). The emerging problem of the moral responsibility of such complex technical systems could also be seen analogously to the moral responsibility of collective agents, where “corporate

We therefore pose a question again: Can we then assign agency to cyberspace (or the Internet) in this sense, and can we also assign to it causality in the ethical sphere, which is a precondition for an ethical agent?

In most cases, our realization that a computer system is an ethical agent or possesses ethical agency is only fragmentary and incidental. Indeed, *the agency of computer systems aka cyberspace generally goes unrecognized*. Any understanding of the impact on society from computer programs as agents is usually very narrow and fragmentary, and the impact itself is misunderstood; there is no general conception of a software/hardware system like cyberspace as an ethical agent, and the ethics of software or computers are limited to professional ethics or disregarded entirely.¹⁶

Why is the possible ethical agency of cyberspace worthy of attention? Human society and its functions are built upon some ethical principles. These principles, and the axiological structure connected with them, usually manifest and develop in culture and customs, and they are open to scrutiny, control, and verification. We are immersed in many of them from childhood, so we may not explicitly realize their existence. These ethical principles weave the ethical fabric of our societies, acting as general principles to live by, and we rarely question them under normal circumstances, at least within a civic and democratic society. If another powerful factor enters this fabric of ethical constructs and acts upon it, changing or affecting it in ways we do not understand, then we need to know about it. People who sleep through such creeping changes tend to wake up one day in something like a gulag.¹⁷

responsibility is an additional and non-redundant level of responsibility” (N. de Haan, *Collective moral agency...*, op. cit., p. 2). Using complex digital systems (even “participating” in them) could lead to similar problems arising in the context of collective moral agency – a *self-induced moral incapacity*. These issues are the flip side of the problems described in this article. However, they are beyond the scope of this article and should be the subject of a separate study.

16 For example, the study on the impact of software by St. Augustin’s college (*The impact of software*, <https://sddhsc.wordpress.com/hsc/9-1-development-and-impact-of-software-solutions/9-1-1-social-and-ethical-issues/the-impact-of-software/>, 4.04.2022) lists 10 points, none of which lists the ethics of computer programs. Johnes, while listing tens of types of software, never mentions the ethical side of these tools. He only classifies them as beneficial or harmful – see C. Jones, *The Impact of Software on People and Society...*, op. cit.

17 Zask explains the dangers of the Internet: “It is not a question of eliminate the services offered by the Internet but to base a social project on virtual relationships via the Internet is to destroy society. Analogous to the city built in the air which Aristophanes laughed at in *Les Oiseaux*, the one we are building in the “clouds” is anti-society. Face-to-face relationships, the importance of which is in fact put into perspective, are absolutely essential. We must come back”, J. Zask, *La communication virtuelle : le nouvel opium du peuple ?*, <https://aoc.media/opinion/2020/06/15/la-communication-virtuelle-le-nouvel-opium-du-peuple/> (5.04.2022).

What is not within the scope of this study. First, we will not talk about the professional ethics of programming or the ethics of autonomous robots, cars, weapons, and so on. We will also not talk about computer algorithms, such as abstract sorting, searching, optimization, Artificial Neural Networks (ANN), search heuristics, and so on, because these are merely parts of the whole. The same argument applies to specific technologies, such as the Internet of Things, social networks like Facebook and Twitter, individual systems like Google because they are only parts of a greater complex. Similar thinking goes for the class of software applications such as simulation programs, video/photo editing programs, YouTube and other platforms for sharing videos and images, voice recognition, and deep fake software, as well as programs for monitoring biological functions, personal traits, pacers, and location apps, among others.¹⁸ There are specific cases where it is clearly evident that a piece of software or hardware has some sort of ethical impact, such as in the case of social platforms, video games, messaging apps, or monitoring systems. We are interested in assuming the most wide-ranging perspective, so while we will obviously still talk about specific software platforms or systems, it will only be within this larger context.

Refreshing our objectives, we question how cyberspace can be an ethical agent. We will explore the influence that cyberspace may have on the ethical fabric of our societies. However, just identifying the problem would be an anti-climax, so we need to ask what we could do with cyberspace and its overwhelming nature instead of simply going entirely “off-grid,” something that is arguably no longer possible. We ponder this question in the closing part of the study.

How does cyberspace act as an ethical agent?

Software agents influence our behaviors, such as what we do, how we think, and how we make our choices. They educate us, and they shape us and our cultures. In many cases, they have, to some degree, subsumed the roles of teachers, priests¹⁹, personal assistants (Wohlner 2919), and legal consult-

18 See e.g. M. Hanif, *En...*, op. cit.; N. Martin, *How Much Does Google Really Know About You?...*, op. cit.; N. Martin, *How Much Data Is Collected Every Minute Of The Day...*, op. cit.; L. Matsakis, *The WIRED Guide to Your Personal Data (and Who Is Using It)...*, op. cit.

19 See e.g. S. Musaddique, *How artificial intelligence is shaping religion in the 21st century*, <https://www.cnn.com/2018/05/11/how-artificial-intelligence-is-shaping-religion-in-the-21st-century>.

ants.²⁰ The scale of the impact and reach of software agents goes beyond any technical revolution we have previously encountered.

January 2022, the major social networks had a staggering number of users (Clement, 2022): Facebook (2.9 billion; 2.3 billion in 2019), YouTube (2.6 billion; 1.9 billion in 2019), WhatsApp (2 billion; 1.6 billion in 2019), Instagram (1.5 billion; ca. 1 billion in 2019), WeChat (1.3 billion; 1 billion in 2019), TikTok (1 billion; 0.5 billion in 2019), SinaWeibo (0.57 billion; 0.46 Billion in 2019), and Reddit and Twitter (0.43 billion each; 0.33 billion each in 2019).²¹ What is more, these are just the most popular platforms.²² In these social networks, everyone is potentially connected to everyone else. Your profile is visible to anyone who wants to see it, barring any restrictions set by users (the apparent restrictions are mostly illusory as ‘leaking’ of personal data from highly secured sites is rather a norm than exception), and it may include idiotic photos you took during a high school trip twenty years ago but since forgot all about.

At this scale it is hard to fathom how cyberspace is shaping our current ethical attitudes, informing our ethical choices, and developing our ethical values? In fact, The Dunbar number²³, which is the number of people that someone can have meaningful relationships with, is believed to be about 150, give or take. So, what kind of relationships, let alone meaningful ones, can we have with many thousands, millions, or even billions of people? Probably none. Cyberspace relationships are in this view meaningless. Put another way, would you expect to have a meaningful relationship with every inhabitant of Mexico City or New York, let alone every person in China or India? You simply would not expect anything from the vast majority of people, so bear this in mind when you count your “likes” and “followers.” But Dubar is

html (5.04.2022); S. Samuel, *Robot priests can bless you, advise you, and even perform your funeral*, <https://www.vox.com/future-perfect/2019/9/9/20851753/ai-religion-robot-priest-mindar-buddhism-christianity> (5.04.2022); W. J. Wildman, K. J. Stockly, *Spirit Tech: The Brave New World of Consciousness Hacking and Enlightenment Engineering*, New York 2021.

20 J. Walter, *AI Could Give Millions Online Legal Help. But What Will the Law Allow?*, <https://www.discovermagazine.com/technology/ai-could-give-millions-online-legal-help-but-what-will-the-law-allow> (5.04.2022).

21 *Most popular social networks worldwide as of January 2022, ranked by number of monthly active users*, <https://www.statista.com/statistics/272014/global-social-networks-ranked-by-number-of-users/> (5.04.2022).

22 By comparison, ResearchGate has 20 million users as of 2022 (15 million users as of 2018), Academia.edu has 179 million users as of 2022 (71 million users as of 2018), and LinkedIn has 774 million uses as of 2022 (610 million users as of 2019). It is worth to compare these numbers also with PhilPeople (<https://philpeople.org>) – “The online community of philosophers”, which has only 304,037 profiles in April 2022.

23 See e.g. A. Krotoski, *Robin Dunbar: we can only ever have 150 friends at most...*, <https://www.theguardian.com/technology/2010/mar/14/my-bright-idea-robin-dunbar> (5.04.2022).

an old school. Cyberspace changes the game. You can be influenced by these uncounted masses of virtual members or by those who run the system.

Chinese Government's coronavirus tracking app, tracks how much people exercise, what they drink and whether they smoke, their temperature, how much they sleep, and probably much more. Every day, people are assigned a score ranging from red ("bad boy") to green ("good girl"). Needless to say, all this gets centrally stored, but where? Whom is it passed onto and for what purposes?²⁴ We simply do not know. The people are simply told that it is for their benefit, whatever this term means for the Chinese. If you still believe the question of ethics for cyberspace is unfounded, exaggerated, or overstated, think again.

Cyberspace should be interpreted as an ethical agent because it influences our social relations and peoples decisions and doxatic attitudes.²⁵ Some artificial agents mimic human actors, such as bots, but most software has an ethical impact in a more sophisticated, not to say insidious, way. By accepting the use of certain software tools, such as very popular applications, we accept the role designed for us. Now, what is common in the use of different applications, such as sporting apps like Endomondo and Sport Tracker and scientific social networks like ResearchGate? In these examples, we seriously accept our role as an object under technical control. The usefulness (or implied usefulness) of these apps enables us to become accustomed with this new role, even though it has been criticized by hackers for decades for not reflecting the ethical aspect of software freedom.

The rough ethical waters of cyberspace

Mediatory role of digital communication makes us blind to the complexity of other persons. It is similar to a form of reduction performed by an ideal bureaucratic procedure. Our digital world is by nature a kind of ideal bureaucratic system in that it works with a well-defined set of interactions, procedures, and algorithms. Of course, software interfaces are designed to be user friendly, but this hides the formalized nature of relationships. The abundance

24 N. Gan, *Chinese city wants to score and rank its residents based on their health and lifestyle*, <https://www.cnn.com/2020/05/25/tech/hangzhou-health-app-intl-hnk/index.html> (5.04.2022).

25 See e.g. J. Zask, *La communication virtuelle...*, op. cit.

of digital pictures and videos gives users a false sense of freedom when they are in fact participating in a formalized network of interactions.

This situation brings the first paradox of an Internet-mediated social reality: On the one hand, there is a level of social interaction that would be hard to imagine in a traditional society, but on the other hand, there is no opportunity to meet people and form deep bonds beyond what is facilitated through this medium. In the digital world, we are surrounded by artificial creations, which are called *simulacra* according to Baudrillard. Situations like the current global pandemic demonstrate how artificially constructed worlds can be interesting and engaging, but they are not essential for our reality. Digital technologies can be useful in many situations, but they lack direct inter-personal interaction.²⁶ One source of the above problem is how cyberspace relationships are deprived of embodiment, with agents being reduced to abstract nodes on communication networks. This technological reduction is dangerous because it facilitates the use of human agents as typical objects for technological manipulation.

The cyberspace complex also has another dangerous feature in that it could be leveraged for perfect surveillance²⁷, and consequently the loss of privacy. Computer networks enable the tracking of almost every user activity. For example, smartphones are designed for easy communication, but they also make virtually perfect tracking devices. Indeed, the design of contemporary mobile devices makes them a perfect surveillance tool akin to Jeremy Bentham's panopticon model. This modern panopticon has another dangerous feature: It is not governed by a state, which could usually be controlled through traditional political methods, such as democratic elections. The contemporary panopticons exist far beyond such traditional forms of control.

26 Social distancing during the pandemic is rather exceptional and has been interpreted as painful. It is not equated with a large-scale form of house arrest only because the different aim justifies a more positive interpretation of it.

27 See e.g. S. Zuboff, *The Age of Surveillance Capitalism...*, op. cit.

Cyberspace, behavior modification, and our autonomy

Some of us may know – others may not, depending on where they are on the spectrum of cyberspace addiction – the scope, size, and reach of this social media phenomena.²⁸ As Jaron Lanier states in his book on the impact of the Internet, “We are being tracked and measured constantly, and receiving engineered feedback all the time. We’re being hypnotized little by little by technicians we can’t see, for purposes we do not know. We are all lab animals”.²⁹ Furthermore, he says, “Now everyone who is on social media is getting individualized, continuously adjusted stimuli, without a break, so long as they use smartphones. What might once have been called advertising must now be understood as continuous behavior modification on a titanic scale”.³⁰

Lanier posits that social networks have been engineered using scientific methods for behavior modification, which uses “methodical techniques that change behavioral patterns in animals and people. It can be used to treat addictions, but it can also be used to create them”.³¹ So, what is the result of these mind games? Lanier says, “The damage to society comes because addiction makes people crazy. The addict gradually loses touch with the real world and real people. When many people are addicted to manipulative schemes, the world becomes dark and crazy”.³² The mechanism for actually developing an addiction is scientifically proven and algorithmic but well beyond Pavlov’s experiments. Every aspect of social media—such as the type of content you get in your feed, the type of feedback you send, how much time you spend looking at images, and what you do or do not like, literally everything—is geared toward getting you addicted to social networks and enticing you into commenting more, posting more photos, and “engaging” with Facebook’s community of sorts. The time you spend on Facebook, Twitter, and other similar platforms is the currency of social media. The more you stare at the screen, the more likely you are to be exposed to advertisements and per-

28 For an overview of the topic, see, for example B. Eunson, *Communicating in the 21st Century: C21*, Milton, Qld 2016.

29 J. Lanier, *Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now*, London 2018, p. 5.

30 J. Lanier, *Ten Arguments for Deleting...*, op. cit., p. 6.

31 J. Lanier, *Ten Arguments for Deleting...*, op. cit., p. 10.

32 J. Lanier, *Ten Arguments for Deleting...*, op. cit., p. 11.

haps buy some useless product.³³ With social networks, you are not facing a nice, user-friendly interface that has been optimized for your personal experience – you are facing something more akin to a gambling slot machine, which has also been pejoratively called a one-armed bandit for its ability to empty a person’s pockets.³⁴ Of course, the computer mechanisms used to induce dependency are complex, but whatever they are, they are optimized to act like a powerful narcotic, thus triggering a permanent hunger for more.

Lanier also states that “Social media is undermining the truth.” The latest craze about immunization is proof of this, because people believe the cranks over the scientific evidence. Would you wish to return to the times of widespread polio and measles epidemics, or do you prefer it like it is now? It’s your choice. In the world of social media, we cannot tell who is lying, who is selling something, who is a real person and who is a bot, which news is real and which is not, and who is a troll. After a session on social media reading feeds of comments from cranks, troll factories, and a few decent people, you lose the ability to discriminate between the real world and the imaginary one.

Going back to the main discussion we must realize that the issue that Lanier talks about covers not just the abusive side of social media, although for any sane person, this should be reason enough to quit these networks. Lanier also talks about the insidious mind control and the reshaping of social relations, social structures, and social views, all of which Facebook and its ilk have the power to achieve and indeed do. But what is the purpose of all this? It is just to make more money, regardless of the consequences. Lanier says that social media is not left or right wing but rather points to the gutter. If you doubt that we are experiencing a global-scale behavioral modification process, consider events like the Brexit referendum of 2016,³⁵ the so-called

33 As of January 2019, we spend on average 144 minutes a day on social networks. The 16–24 age group averages 180 minutes, while for 25–34 year olds, the average is 157 minutes. For 34–44 year olds, it is 127 minutes, 99 minutes for the 45–54 age bracket, and 73 minutes for 54–64 year olds. See: S. Salim, *How much time do you spend on social media? Research says 142 minutes per day*, <https://www.digitalinformationworld.com/2019/01/how-much-time-do-people-spend-social-media-information-graphic.html> (4.04.2022).

34 *One armed bandit*, <https://www.urbandictionary.com/define.php?term=one%20armed%20bandit> (4.04.2022).

35 See, for example R. Krzanowski, *New dark age: technology and the end of future*, “Information, Communication & Society” 22 (2019) no. 9, pp. 1352–1359, <https://doi.org/10.1080/1369118X.2019.1610026>; V. Polonski, *Impact of social media on the outcome of the EU referendum – EU Referendum Analysis 2016*, <https://www.referendumanalysis.eu/impact-of-social-media-on-the-outcome-of-the-eu-referendum-eu-referendum-analysis-2016/> (5.04.2022); M. Scott, *Cambridge Analytica helped ‘cheat’ Brexit vote and US election, claims whistleblower*, <https://www.politico.eu/article/cambridge-analytica-chris-wylie-brexit-trump-britain-data-protection-privacy-facebook/> (5.04.2022).

Arab Spring of 2010³⁶, the *Rohingya* genocide³⁷, or the US presidential election of 2016³⁸.

Conclusions and reflections for the future

The aim of this paper was to investigate the claim that cyberspace is an ethical agent that affects the ethical fabric of our societies. The ethical influences of cyberspace are mostly obscured and not obvious to most users, although they may sense its fragmentary impacts in the parts of cyberspace they interact with. However, due to the reach and scope of the technologies involved, cyberspace impacts all aspects of our lives, both private and public, of which we may or may not be aware.

Some prophets present cyberspace technology as a form of technological singularity, which is a modern version of Romantic Millennialism. Such visions bring about the hope of human amelioration and amplification through technological means. As some authors have stated³⁹, we are just living in a singularity. If this is true, we are living in a singularity that is far removed from our expectations. The essential amelioration was not achieved, and we instead became increasingly lonely and restricted, like we are in prisons. In these modern prisons, however, we have computers, enabling us to idle away the time and avoid thinking about our human condition.

We hope that this paper will act as a wakeup call and trigger a new discussion about the increasing use of Internet-based technologies. We need to examine our condition from different perspectives beyond the prevailing discourse of Internet gurus, geeks, and visionaries, as well as the Gates and the Bezoses. They all have their own fish to fry, and these may not be meant

36 H. Brown, E. Guskin, A. Mitchell, *The Role of Social Media in the Arab Uprisings*, <https://www.pewresearch.org/journalism/2012/11/28/role-social-media-arab-uprisings/> (5.04.2022).

37 E. Douek, *Facebook's Role in the Genocide in Myanmar: New Reporting Complicates the Narrative*, <https://www.lawfareblog.com/facebook-role-genocide-myanmar-new-reporting-complicates-narrative> (5.04.2022); P. Mozur, *A Genocide Incited on Facebook, With Posts From Myanmar's Military*, <https://www.nytimes.com/2018/10/15/technology/myanmar-facebook-genocide.html> (5.04.2022).

38 See e.g. *Election 2016: The Role Social Media Played in the Elections*, <https://www.authoritylabs.com/election-2016-the-role-social-media-played-in-the-elections/> (4.04.2022); S. Sanders, *Social Media's Increasing Role In The 2016 Presidential Election*, <https://www.npr.org/2016/11/07/500977344/social-media-s-role-increases-in-2016-presidential-election> (5.04.2022).

39 See e.g. W. Grassie, *Millennialism at the Singularity*, <https://grassie.net/millennialism-at-the-singularity/> (5.04.2022).

for our consumption. We therefore need an outside reference point. This could be religion or philosophy, or it could be our own humanity if we still understand its meaning.

Last but not least. Lanier presents several arguments for why we should quit social media. He says that quitting social media is the most finely targeted way to resist the insanity of our times, and he provides arguments for why social media is the scourge of our time. The fact that smartphones have evolved into almost-perfect mass behavioral modification tools is not the most important observation, even if it is not so obvious. The fact that the business model behind social media relies on enticing people into buying things is also not the worst aspect. The worst part is this: As research has shown, the more negative, obscene, or offensive information that a customer is exposed to, the more addicted he or she becomes to the screen. As Lanier says, “the social media are more efficient at harming society than at improving it. Creepier customers get more bang for their buck”.⁴⁰ The allegedly free social media is after money, nothing else, and certainly not your happiness, your success, your scientific papers, or your birthday party. Nobody online gives a hoot about you as a person.

We do not call for the outright rejection of digital technologies, however, because rebellions and revolutions generally only achieve destruction (plus they usually consume their fathers at some point). What we call for is to not leave this problem in the hands of engineers, politicians, and jurists. Their specific aims, values, and perspectives do not give us any assurance that they would find a solution that benefits us. We must also take into account that the sphere of ethical activity of modern man is not only shaped by religions, ideologies or philosophies. Important active, shaping influence is also exerted by technical artifacts such as cyberspace. Is the complex technical systems could lead modern societies to *self-induced moral incapacity*, like it could happen in collective moral agency?⁴¹ These new challenges for humanity opens new areas of reflection for contemporary ethics. By warning about the dangers of technology we are not Luddites but savvy users.

40 J. Lanier, *Ten Arguments for Deleting...*, op. cit., p. 26.

41 More on this topic see: N. de Haan, *Collective moral agency and self-induced moral incapacity...*, op. cit.

Abstract

Cyberspace as an Ethical Agent

Cyberspace is typically regarded as a neutral technological complex composed of software and hardware systems, generally perceived as a source of substantial societal benefits. However, cyberspace is rarely considered a technology–human system with ethical implications that could transform society as we know it. This chapter argues that we should be conscious of cyberspace’s ethical impact on our societies, democratic institutions, culture, and on us as individuals. We should view cyberspace as an ethical agent. The arguments presented are grounded in current literature, research, and electronic sources, lending a practical dimension that extends beyond purely abstract philosophical thought. We also question why this perspective on cyberspace is so critically important and what conclusions we hope readers might draw from adopting such a viewpoint.

Keywords: cyberspace, ethical agents, ethics of internet, internet, social media

Abstrakt

Cyberprzestrzeń jako etyczny agent

Cyberprzestrzeń jest zwykle określana jako neutralny kompleks technologiczny systemów oprogramowania i sprzętu komputerowego, i jest powszechnie postrzegana jako coś, co przynosi ogromne korzyści społeczeństwu. W rzeczywistości cyberprzestrzeń rzadko jest postrzegana jako kompleks technologia–człowiek o skutkach etycznych, który może przekształcić społeczeństwo, jakie znamy. W rozdziale dowodzimy, że powinniśmy być świadomi etycznego wpływu cyberprzestrzeni na nasze społeczeństwa, nasze instytucje demokratyczne, kulturę, a także bezpośrednio na nas. Cyberprzestrzeń powinniśmy postrzegać jako czynnik etyczny. Przedstawiona argumentacja opiera się na aktualnej literaturze, opracowaniach i źródłach elektronicznych. Nie mają zatem one wyłącznie abstrakcyjnego charakteru filozoficznego. Zadajemy także pytanie, dlaczego to spojrzenie na cyberprzestrzeń jest dla nas tak istotne i jakie, mamy nadzieję, wnioski mogą wyciągnąć czytelnicy z przyjęcia takiej perspektywy?

Słowa kluczowe: cyberprzestrzeń, etyczni agenci, etyka internetu, internet, media społecznościowe

Grażyna Bilik

 <https://orcid.org/0009-0003-3230-3700>

Akademia Wychowania Fizycznego w Krakowie

 <https://ror.org/05vy8np18>



Piękno przyrody jako estetyczne i etyczne wyzwanie współczesności



W historii estetyki tematem przewodnim, który zdominował myślenie o pięknie, była i nadal pozostaje refleksja dotycząca sztuki oraz wartości, które ujawnia dzieło w doświadczeniu estetycznym. Przeżycia te opisywano z różnych perspektyw, posługiwano się też różnymi metodami filozoficznej analizy – od fenomenologicznego ujęcia Romana Ingardena po hermeneutyczną „grę” z widzem u Hansa Geорга Gadamera. Zagadnienie piękna przyrody, we współczesnym dyskursie filozoficzno-estetycznym wydaje się tematem w zadziwiający sposób marginalizowanym. Próba odpowiedzi na pytanie, dlaczego problem estetycznego oddziaływania tego obszaru ludzkiej rzeczywistości jest pomijany lub w najlepszym razie konfrontowany z szeregiem zjawisk w obrębie sztuki, a także zwrócenie uwagi na fenomen piękna przyrody są celem niniejszego rozdziału.

Namysł nad wspomnianą problematyką nie jest jedynie refleksją nad różnorodnością piękna w świecie. Niewątpliwie nowe wyzwania, za sprawą których powinna dokonać się współczesna rehabilitacja estetyki przyrody, wymagają ponownego zdefiniowania relacji człowieka do natury. Mam tu na myśli estetykę zorientowaną na problem ekologii, określenie stosunku do niego oraz wyznaczenie granic ingerencji człowieka w naturę. Estetyka przyrody może być pomocnym narzędziem w określeniu miejsca człowieka w nieustannie zmieniającym się świecie.

Natura i sztuka

Jednym z problemów odwiecznie zajmujących estetyków jest rozgraniczenie pojęcia piękna ze względu na doświadczany przedmiot. Naturze tradycyjnie przeciwstawia się sztukę oraz wszelkie obiekty wytwarzane przez człowieka. Świat artefaktów i świat natury zasadniczo różnią się między sobą, dlatego wydaje się, że estetyczne doświadczanie obu rzeczywistości będzie jakościowo odmienne. Filozofowie w rozmaity sposób ów problem rozpatrują. Nierzadko wartościują wspomniane zjawiska i przyznają prymat sztuce lub podkreślają pierwotny i nadrzędny charakter istnienia natury.

Niewątpliwie należałoby doprecyzować samo pojęcie natury. Choć w niniejszym rozdziale zostało ono zawężone do przyrody, niejednokrotnie ma szersze znaczenie i w ten sposób jest pojmowane w refleksji filozoficznej. Twórca teorii wartości estetycznych oraz integralnie z nią związanej teorii zjawisk estetycznych – Michał Sobeski – jest jednym z filozofów definiujących naturę bardzo szeroko. Zofia Wojciechowska w artykule dotyczącym piękna natury pisze o Sobeskim, że „naturę zdefiniował jako całą rzeczywistość przedmiotową, którą uznajemy za istniejącą niezależnie od naszego podmiotu, więc nie tylko przyrody w ścisłym znaczeniu, lecz także ludzi, ich utwory i uczynki itd., z wyjątkiem dzieł sztuki”¹. Jak widać, Sobeski z obszaru natury wyłącza jedynie twórczość artystyczną, choć może zaskakiwać, że traktowana jest ona odmiennie niż pozostałe ludzkie dokonania. Na potrzeby poniższego rozdziału natura będzie jednak rozumiana jako przyroda i oba pojęcia będą stosowane zamiennie.

¹ Z. Wojciechowska, *Piękno natury w ujęciu Michała Sobeskiego*, „Sztuka i Filozofia” 11 (1996), s. 164–175, s. 65.

Pomimo szerokiego zakresu badań, który wyznaczył sobie Sobeski, podstawowa problematyka jego analiz dotyczy różnic w przeżywaniu kontaktu ze sztuką i przyrodą. Formułując tezę o odmienności piękna sztuki od piękna przyrody, zwraca on uwagę na charakter doświadczenia estetycznego, który jego zdaniem, w przypadku dzieł artystycznych jest obiektywny, natomiast w odniesieniu do natury autor określa go mianem subiektywnego. Filozof uzasadnia swój pogląd, pisząc, że „autonomiczne piękno natury nie istnieje. Podziwiamy naturę, albowiem uczestniczymy w niej jako jej części, dzięki niższym zmysłom, poprzez uczucie, które w nas wzbudza i dzięki świadomości, którą posiadamy. Subiektywnie tworzone piękno przyrody uwarunkowane jest psychologicznie i zdeterminowane indywidualnymi, wrodzonymi predyspozycjami odbiorcy”². Świadomość zjawisk wynikająca z potocznej obserwacji i bezpośrednich, indywidualnych doświadczeń sprzyja zainteresowaniu naturą i skutkuje nadawaniem niektórym elementom przyrody wartości estetycznych. Zdaniem Sobeskiego piękno natury jest znacznie łatwiejsze w odbiorze niż piękno sztuki, gdyż nie wymaga od widza intelektualnego przygotowania, bazuje jedynie na zmysłowo niższym odbiorze poprzez dotyk, ciepło, powonienie. Estetyka przyrody przejawia się poprzez harmonię, powab i przyjemność³. Sobeski nie rozstrzyga jednak definitywnie o wyższości jednych wartości estetycznych nad innymi. Zaznacza jedynie, że odbiór przyrody jest zdeterminowany naszymi subiektywnymi możliwościami. Nie ulega jednak wątpliwości, że doświadczenie piękna w obu wspomnianych przypadkach jest różne.

Nieco inaczej niż Sobeski problem ujmują tacy filozofowie jak Hofstadter, o którym wspomina Maria Gołaszewska. W *Zarysie estetyki* autorka zwraca uwagę, że

Hofstadter powiada, że piękno rzeczy polega na jej zgodności z gatunkiem, do jakiego należy, na tym, iż jest ona taka jak być powinna. Jest to obiektywny warunek piękna – zgodność przedmiotu z ideałem zakładanym przez jego istotę gatunkową. Subiektywnym aspektem piękna jest proces rozpoznawania, czy przedmiot prezentuje wygląd zgodny ze swoim gatunkowym ideałem wyglądu. Piękno natury realizuje zatem ideał obiektywny, niezależny od człowieka – piękno sztuki realizuje ideał na miarę człowieka przez niego określony, przez niego zmieniany i kształtowany w procesie historycznym⁴.

2 Tamże, s. 65.

3 Por. tamże.

4 M. Gołaszewska, *Zarys estetyki. Problematyki, metody, teorie*, Kraków 1973, s. 108.

Przyroda jest tu rozumiana inaczej niż u Sobeskiego, jako byt istniejący i urzeczywistniający wartości estetyczne niezależnie od woli człowieka. Z kolei Norbert Jerzy Petrykowski podkreśla, że żadne ze stanowisk dotyczących piękna, czy to obiektywistyczne, czy subiektywistyczne, nie może być absolutyzowane⁵. Jego zdaniem piękno jest wypadkową wartości zawartych w samym przedmiocie oraz naszych przeżyć względem niego. Sztuka i przyroda, choć przedmiotowo odmienne, pozostają w relacji do siebie, choćby przez to, że są nieustannie wzajemnym punktem odniesienia. Jak podkreśla Petrykowski:

Sztuka posługuje się w rzeczy samej fragmentami przyrody. Jej stosunek do zjawisk naturalnych w pierwszym rzędzie kojarzyć należy z procesami naśladownictwa. Ma się ona do przyrody jak kopia do wzoru. Wiara w możliwość wiernej imitacji zjawisk przyrodniczych jest natomiast złudzeniem. Najdoskonalsze dzieło sztuki w porównaniu z przyrodą jako wzorem zawsze będzie mizernym partactwem. [...] z drugiej strony, sztuka też ma pewną przewagę nad naturalną rzeczywistością. Artysta potrafi wszak kilkoma kreskami wiernie sportretować ludzką twarz, wydobywając jej wyjątkowość i indywidualność⁶.

Nie bez przyczyny malarstwo odrzuciło nic niewnoszący schemat kopiowania rzeczywistości, zwłaszcza w momencie, gdy pojawiła się fotografia. Impresjoniści pokazali zaś, że malarstwo jest w stanie uchwycić znacznie więcej niż tylko zastaną i nieruchomą rzeczywistość. Wychodząc z pracowni w plener, dali początek nowemu spojrzeniu na świat, w szczególności na ten jego fragment, który utożsamiamy z dynamiczną i niejednoznaczną przyrodą. Dlatego też twórcze spojrzenie na świat, charakterystyczne dla artystów, ujmuje sztukę i naturę jako nierozzerwalnie ze sobą związane obszary i wzajemnie się przenikające części tej samej rzeczywistości.

„Organizm – to bezwiedne dzieło sztuki, a dzieło sztuki – to bezwiedny organizm”⁷ – pisze Sobeski. Podobnie rozumie tę kwestię Mieczysław Wallis, który dostrzega podobieństwo pomiędzy perspektywą estetyczną w sztuce a postrzeganiem przedmiotów przyrody. Percepcja estetyczna przyrody dokonuje się poprzez sztukę, która, będąc katalizatorem wartości estetycznych,

5 Por. N.J. Petrykowski, *Michał Sobeski – o pojęciu przeżycia estetycznego*, „Studia z Historii filozofii” 3 (2012) nr 3, s. 173, <https://doi.org/10.12775/szhf.2012.011>.

6 Tamże, s. 173.

7 *Moderniści o sztuce*, Warszawa 1971, s. 383–384. 37; M. Sobeski, *Uzasadnienie metody obiektywnej w estetyce*, s. 34.

uczy nas, jak dostrzegać piękno⁸. Być może to właśnie miał na myśli Cezanne, mówiąc, że obraz zawiera w sobie nawet zapach pejzażu⁹. Tym samym zastoso-
wane przez artystę środki wyrazu odsyłają widza do szerokiego spektrum
przeżyć obecnych w kontakcie z przyrodą. Nie sposób uciec od porównań
wspomnianych zjawisk, nasuwa się jednak pytanie, czy istnieje jakakolwiek
przesłanka, by móc uznać przedmiot doświadczenia estetycznego oraz war-
tości, które ze sobą niesie, za mniej lub bardziej doniosłe dla naszego życia?

Bezinteresowność piękna przyrody

Potrzeba piękna jest niezaprzeczalna i rodzi pytanie o to, czy należy ona
integralnie i pierwotnie do świata ludzkiego, czy też jest potrzebą ukształ-
towaną dopiero na gruncie stosunków społecznych. Gołaszewska wskazuje
na fakt, że formy piękna są wielorakie i przynależą do różnych dziedzin. Au-
torka *Zarysu estetyki* mówi o typach piękna, wyróżniając to, co zastane, i co
pierwotnie kształtuje fundamentalny zmysł estetyczny. Gołaszewska zauwa-
ża, że „doświadczenie piękna przyrody stanowić może pierwotną podstawę
wszelkich przeżyć estetycznych; jest więc wtedy czynnikiem w decydujący
sposób określającym wrażliwość estetyczną. W związku z tym pojawia się
skłonność do sprowadzania wszelkich odmian piękna do form przyrodni-
czych”¹⁰. Myślicielka wskazuje tu na pewne naturalne uposażenie człowieka
w zdolność dostrzegania piękna jako elementu naszego pierwotnego i bezpo-
średniego kontaktu ze światem natury. Dzięki obcowaniu z przyrodą uczymy
się dostrzegać piękno w innych obszarach życia. Jak zaznacza Gołaszewska,
„często wartości estetyczne oddziałują bezpośrednio, spontanicznie [...] Doznanie
piękna natury jest zarazem wynikiem aktywności i kontemplacji, gdy – zafascynowani –
staramy się lepiej ją dojrzeć, wyłowić więcej elemen-
tów, doskonalej je ze sobą zestroić, zdać sobie pełniej sprawę z tego, co tak
silnie na nas oddziałuje”¹¹. Dzieje się tak, ponieważ piękno natury przeja-
wiającej się poprzez fascynację przyrodą, oddziałuje na człowieka znacznie
wcześniej, niż pojawia się refleksja nad jego złożonością.

8 Por. T. Pękala, *Estetyka otwarta Mieczysława Wallisa*, Warszawa 1997, s. 29.

9 Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 2001.

10 M. Gołaszewska, *Zarys estetyki*, Kraków 1973, s. 111.

11 Tamże, s. 94.

Autorka zwraca uwagę również na fakt, że „piękno natury jest najintensywniej odbierane w przypadku bezinteresownego z nią kontaktu, w innych zaś przypadkach, gdy krajobrazy mają charakter «arcydzieł natury»”¹². Bezinteresowność doświadczenia estetycznego przyrody jest zagadnieniem, o którym warto wspomnieć. Po pierwsze dlatego, że wydaje się czymś, co umożliwia dostęp i przeżywanie piękna znacznie szerszemu gronu odbiorców, niż to się dzieje w przypadku obcowania ze sztuką. Nie rozstrzygając, czy odbiór sztuki wymaga od nas pewnych kompetencji intelektualnych lub dojrzałości, czy też jest bezpośrednim odbiorem wrażeń zmysłowych, niewątpliwie przeżywanie piękna przyrody jest udziałem każdego, kto tylko potrafi dostrzec więcej niż zastaną codzienność. Obcowanie z naturą nie wymaga od nas zaangażowania intelektualnego, zrozumienia mechanizmów działania ani celowości jej istnienia. Dlatego, „mówi się niekiedy, że wobec piękna natury człowiek jest nieskrępowany, niezwiązany koniecznością wykrywania «artyzmu», jak to ma miejsce przy percepcji dzieł sztuki; nie ma zasad, które by kazały tak, nie zaś inaczej «odczytywać» wartości estetyczne natury”¹³. Co więcej, ludzki świat jest częścią świata natury, którą percypuje niejako od środka rzadko zdystansowany obserwator. Oczywiście mówimy o odbiorze wartości estetycznych, nie zaś o opisie przyrody z perspektywy naukowca badającego życie biologiczne.

Problematykę piękna przyrody Gołaszewska łączy z pojęciem widnokągu estetycznego: „Istnieje w estetyce pojęcie widnokągu estetycznego. Jest to mianowicie codzienne otoczenie naturalne, do którego człowiek przywiązuje się silnie i które najczęściej kształtuje jego upodobania dotyczące przyrody, zwłaszcza krajobrazu (rodzinne strony, pejzaż ojczysty)”¹⁴. Ten naturalny zasób indywidualnych preferencji jest związany z emocjonalnym nastawieniem, wypływającym w dużej mierze ze specyficznych warunków, w których człowiek egzystuje. Odbiorowi piękna sprzyja zawieszenie spraw i problemów codzienności, z którymi człowiek w swym życiu nieustannie się zmagają. Bezpośredni kontakt z przyrodą jest pewnego rodzaju podstawą do oderwania się od przyziemności i stworzenia warunków do przeżywania piękna. Gołaszewska zaznacza, że możliwość pełnego rozkoszowania się tym, co oferuje natura, wymaga ze strony człowieka dbałości o jej pierwotną, niczym niezakłóconą postać. Nastawienie, wynikające z faktu usytuowania człowieka w świecie natury, kształtuje także doświadczenie estetyczne. Ade-

12 Tamże, s. 101.

13 Tamże, s. 107.

14 Tamże, s. 114.

kwatne jest tu stwierdzenie Gołaszewskiej, że „od naiwnego spostrzegania świata jest też przejście do ujęcia estetycznego”¹⁵. To proces charakteryzujący ściśłą relację ze światem, w którym człowiek jest częścią otaczającej go rzeczywistości.

Maurice Merleau-Ponty w swym dziele zatytułowanym *Fenomenologia percepcji*, analizuje postrzeganie świata z perspektywy ucieleśnionej świadomości. Według niego byt, jako ciało, jest rzucony w przyrodę, pierwotnie usytuowany w świecie. Postrzeganie świata jest przynależnością do niego i bezpośrednim odbiorem. Filozof dodaje, że „bycie rzeczywistości postrzeganej jest byciem przedpredykatywnym, w stronę którego zwraca się cała nasza egzystencja”¹⁶. Obrazuje to przykładem ukazującym specyfikę estetycznego doświadczenia zjawisk natury: „słońce tak samo wschodzi dla uczonego i dla ignoranta, a nasze naukowe przedstawienie Układu Słonecznego pozostają gołosłowne jak krajobrazy na księżycu, nigdy nie wierzymy w nie takim sensie, w jakim wierzymy we wschód słońca”¹⁷. Postawa zdystansowanego obserwatora opisującego świat, tak charakterystyczna dla nauki, jest dla Merleau-Ponty’ego zubożonym i niewiele mówiącym obrazem rzeczywistości. To przedpredykatywne istnienie świata w znacznym stopniu jest uświadomione dopiero dzięki estetycznemu nastawieniu. Merleau-Ponty czyni z doświadczenia estetycznego istotny, charakterystyczny komponent ludzkiej egzystencji. Dlatego „zainteresowanie estetyczne – lub gdybyśmy chcieli pójść za Kantowskim doborem słów, szczególna estetyczna bezinteresowność – polega na pragnieniu, by postrzegając być świadomym obecności własnej egzystencji. [...] Bez świadomości estetycznej nie jest możliwa jakakolwiek świadomość własnej obecności. Uwaga estetyczna [...] byłaby zatem istotnym rysem ludzkiej samoświadomości”¹⁸. U Merleau-Ponty’ego zanurzenie w świecie ucieleśnionej świadomości jest stanem obfitującym w bogactwo przeżyć i zjawisk doznawanych przedpojęciowo, jeszcze zanim nastąpi refleksja intelektualna.

Podobnie rzecz ujmuje fenomenolog Martin Seel, dodaje on jednak rozróżnienie na bierną i aktywną wolę postrzegania estetycznego. U Seela istotny jest moment estetycznej uwagi, w którym obie siły – bierna i aktywna – mają swój udział. Autor *Fenomenologii percepcji* opisuje doświadczenie estetyczne w kontakcie ze światem jako całością zjawisk i obszarów, niezależnie od dzie-

15 Tamże, s. 109.

16 M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia...*, s. 346.

17 Tamże, s. 367.

18 Tamże, s. 24.

dziny, z jaką mamy do czynienia. Filozof analizuje ów problem w następujący sposób:

Wejście w stan postrzegania estetycznego może następować raczej aktywnie lub raczej biernie – jako dowolna zmiana nastawienia bądź jako rozgrywanie się mimowolne. Także, kiedy silne momenty estetyczne – w naturze, sztuce, sporcie – są doświadczane jako coś, co nami «wstrząsa», co wprawia nas w «uniesienie», «porywa» i «fascynuje», w przebiegu postrzeżeń estetycznych niemal zawsze aktywne są obydwie siły napędowe: uleganie przemożnemu czarowi tego, co się przejawia, i koncentrowanie się na nim¹⁹.

Mając na uwadze tak zdefiniowany przebieg estetycznego doświadczenia, możemy z całą pewnością odnieść go do doświadczenia świata przyrody. Czy jednak owo poruszenie, o którym mówi Seel, implikuje jakiegokolwiek konsekwencje? Czy do czegokolwiek nas zobowiązuje? Czy poza refleksją nad przeżytym uniesieniem towarzyszy człowiekowi woła przyjęcia jakiejś szczególnej postawy w stosunku do natury?

Od estetyki do etyki

Niewątpliwie podobne pytania leżą u podstaw estetyki przyrody poszukującej nowych paradygmatów w dobie kryzysu ekologicznego. Co czyni przyrodę przedmiotem estetycznego zainteresowania? Maria Gołaszewska, analizując sytuację estetyczną, zakłada, że muszą zaistnieć specyficzne okoliczności sprzyjające postrzeganiu natury w sposób estetyzujący. Autorka pisze, że:

piękno natury jest czymś zasadniczo innym niż piękno sztuki, dlatego też w inny sposób jest ono doznawane. [...] Wszechogarniające człowieka doznanie przyrody jest czymś specyficznym, jest zarazem przeżyciem estetycznym i witalnym, poznawczym i somatycznym. [...] Natura zaczyna stawać się dla nas przedmiotem estetycznym wtedy, gdy ujmujemy ją jako znaczącą, gdy wyposażamy ją w nowy sens, gdy działa na nas tak, jakby zawierała w sobie coś więcej, niż na to wskazuje byt czysto fizyczny²⁰.

19 M. Seel, *Estetyka obecności fenomenalnej*, tłum. K. Krzemieniowa, Kraków 2008, s. 45.

20 Z. Wojciechowska, *Piękno natury...*, s. 44.

Codziennie doświadczenie i obserwacja kontaktu ludzi z przyrodą wskazuje na trafność spostrzeżeń Gołaszewskiej. Mówimy tu o różnicach w nastawieniu do natury, wynikających z odmiennego trybu życia, sytuacji mieszkańców terenów położonych z dala od miast, ludzi żyjących dzięki darom natury, a także odmiennej wrażliwości na przeżycia estetyczne w ogóle. Przyroda zatem, jeśli mamy na myśli doświadczenie estetyczne, musi jawić się człowiekowi jako estetycznie wartościowa. Musi być, podobnie jak sztuka, nośnikiem tych wartości. O jednej z takich sytuacji pisze Zofia Wojciechowska, gdy cytuje Sobieskiego: „Człowiek przypisuje piękno naturze głównie z powodu uczuć, które pośrednio budzi, za pośrednictwem skojarzeń pozaestetycznych (z losem ludzkim, narodzinami i śmiercią, nieskończonością, potęgą natury, tajemnicą stworzenia, skojarzeniami z konkretnym dziełem sztuki, wspomnieniami osobistymi, przyjemnością czy też świadomością autentyzmu itp.). Sobieski pisał: „Wrażenie akustycznych dostarcza przyroda bardzo wiele. Lecz bez skojarzeń uczuciowych są one wszystkie jałowe.”²¹. Nie sposób mówić o człowieku i przyrodzie jak o odizolowanych od siebie, niezależnie istniejących światach. Dlatego człowiek nie pozostaje obojętny na to, czym jest przyroda i w jaki sposób wpływa oraz kształtuje jego ludzką rzeczywistość. Budząc niejednokrotnie grozę swoją potęgą i nieprzewidywalnością, przyroda niepokoi, rodzi lęk, by zaraz potem wywołać uczucie wzniosłości i zachwytu. Dynamika relacji człowieka i natury uzależniona jest od jednostkowych, indywidualnych sytuacji, roli, jaką człowiek odgrywa, obcując z przyrodą, począwszy od kontemplującego jej piękno turysty, po rolnika uprawiającego ziemię w pocie czoła. Postrzeganie przyrody zmienia się ponadto za sprawą cywilizacyjnej i technologicznej rewolucji.

Jednym z filozofów najbardziej zaangażowanych w problematykę przeobrażeń w estetyce przyrody jest Gernot Böhme. Dokonuje on próby reinterpretacji związków pomiędzy różnymi dziedzinami filozofii: od estetyki poprzez antropologię filozoficzną aż po filozofię przyrody. Wypadkową owych rozważań jest nowe ujęcie zagadnienia ekologii.

Myśl Böhme, która sytuuje człowieka w ścisłej relacji ze światem przyrody, a także czyni go odpowiedzialnym nie tylko za samego siebie, lecz także za swoje otoczenie, analizuje Zbigniew Wróblewski. Wróblewski, pisząc o estetyce Gernota Böhme, zwraca uwagę na przemiany, którym podlega rozumienie przyrody w kontekście postępującego kryzysu ekologicznego. Postuluje za Böhmem powrót do filozofii przyrody jako filozofii pierwszej poprzez odkrycie jej na nowo, jako części kultury, w której człowiek, ucieleśniona

21 Tamże.

świadomość, jest jej częścią. Wróblewski pisze, że „przedstawiona przez niego pragmatyczna filozofia przyrody podejmuje się odpowiedzi na pytanie, co człowiek może zrobić z przyrodą w warunkach wiedzy o przyrodzie i o sobie samym. W centrum filozoficznego namysłu stawiany jest problem nie przyrody «samej w sobie», ale przyrody społecznie przetworzonej”²². Zagadnienie stanowi asumpt do rozważań na temat relacji wartości estetycznych ujawnianych przez przyrodę i doświadczanych w kontakcie z nią a wartości etycznych urzeczywistniających się w stosunku człowieka do przyrody. Związek ów istnieje już poprzez sam fakt usytuowania człowieka w świecie natury.

Podążając tropem Böhme, możemy założyć, że człowiek doświadcza przyrody jako ucieleśniona świadomość. Odczuwamy jej obecność, czy raczej współistnienie, w najbardziej bezpośredni sposób. Wspaniałe zapach letniego wiatru, mogący przerodzić się w śmiercionośny huragan, piękno białego, śnieżnego puchu i siła w nim drzemiąca, niejednokrotnie odpowiedzialna za dramatyczny spektakl schodzącej lawiny, to doświadczenia, wobec których człowiek nie pozostaje obojętny. Wielość tych przeżyć, ich ujęcia i perspektywy, różnorodność doznań estetycznych, od kontemplacji natury i zachwyt nad jej pięknem, aż po strach przed jej potęgą, stanowią przebogatą i dynamiczną sferę ludzkiego życia. Wydaje się, że żaden inny obszar ludzkiego życia, nie dostarcza człowiekowi tak wielu skrajnych przeżyć estetycznych, jak czyni to przyroda.

Refleksja Böhmego zmierza właśnie w kierunku uzmysłowienia sobie tego faktu i wynikających z niego konsekwencji. Oznacza to przyjęcie pewnej postawy wobec nowej świadomości bytu zanurzonego w naturze. Tym samym „nowa świadomość ekologiczna to nowa samowiedza [ucieleśnienia człowieczeństwa], a zarazem nowa świadomość cielesnych związków człowieka z przyrodą”²³. Przyroda nie jest tu już tylko bytem zewnętrznym wobec człowieka. Zaczyna zaś współkreować ludzkie doświadczenie, wypełniając je emocjami, nastrojami i zmiennością przeżyć wewnętrznych. Zdaniem Böhmego „kontemplacja estetyczna jest [...] rodzajem symbiozy cielesności i obiektywnych jakości estetycznych, [...] charakterów natury [jej piękna, wzniosłości, grozy i in.]. Ludzkie ciało otwiera się na przyrodę swą zmysłowością, a ta ogarnia go swymi emanacjami”²⁴. Jest to wzajemne przenikanie się bytów współegzystujących ze sobą. Nowe, ekologiczne ujęcie estetyki nie

22 Z. Wróblewski, *Gernot Böhme. Filozofia i estetyka*, tłum. J. Merecki, Warszawa 2002, s. 473–474.

23 S. Czerniak, *Gernota Böhme antropologizacja estetyki*, [w:] G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2002, s. XI.

24 Tamże, s. XV.

jest już uznaniem przyrody za zewnętrzne przeciwieństwo społecznej egzystencji. Przeciwnie, jest ona potwierdzeniem tezy, że człowiek to istota naturalna, którą jej otoczenie porusza zmysłowo i uczuciowo. Dlatego też Böhme, budując ekologiczną estetykę przyrody, poddaje krytyce tradycyjną mieszczańską estetykę przyrody, która, jego zdaniem nie jest ani teorią doświadczenia zmysłowego, ani teorią emocjonalnego poruszenia. Jest zaś, przywołując Kantowską definicję, krytyką smaku i oceną piękna, a nie samym jego doświadczeniem. Böhme występuje przeciw przyjętej przez Kanta supozycji, że „sąd zakłada wykształcenie, a to oznacza zajęcie zdystansowanej postawy, która umożliwia odczucie «bezinteresownej przyjemności» – co wedle definicji Kanta stanowi o doświadczeniu piękna. [...] O wykształconym smaku stanowi to, że nie ulega się bodźcom, lecz ocenia formę”²⁵. Böhme zdecydowanie przeciwstawia się takiemu myśleniu. Co więcej, polemizuje on z wizją postawy moralnej w stosunku do przyrody przyjętą przez Kanta. Definiując ją, Kant mówi o interesie moralnym człowieka względem piękna przyrody. Interes ten to oczekiwanie harmonii i porządku w przyrodzie, rozpoznawanych jednak przez ludzi, którzy wykształcili w sobie poczucie etyczne. Owo poczucie to świadomość, że wszystko to, co dzieje się w przyrodzie samo z siebie, jest z trudem osiąganym przez człowieka w jego życiu społecznym. Przyroda jest moralnie doceniana właśnie ze względu na jej naturalność. To inaczej zachwyt nad jej czarem, niewinnością i pięknem, wyrażany z perspektywy świadomego, wykształconego i zdystansowanego obserwatora.

Myśl Böhmego podąża w przeciwnym kierunku. Filozof pisze, że „w samej ekologicznej estetyce przyrody chodzi przede wszystkim o estetyczne doświadczenie przyrody. Nie należy tego jednak rozumieć ani jako zależnego od smaku osądu piękna przyrody lub jako moralnej oceny naturalności [...], lecz jako zmysłowe doświadczenie cielesne będące udziałem człowieka, który znajduje się, mieszka, pracuje i porusza się w określonym fragmencie przyrody”²⁶. Przyroda nie jest tu przeciwieństwem kultury czy techniki, nie jest też obszarem pozbawionym ingerencji człowieka. Estetyka przyrody u Böhmego ma swój udział w kształtowaniu środowiska ludzkiego. Na gruncie nowej estetyki, filozof polemizuje również z Teodorem Adorno, który co prawda odchodzi od artystycznego przetworzenia natury do piękna w samej przyrodzie, lecz, jak zwraca uwagę Böhme: „estetykę Adorna musimy dzisiaj traktować jako ostatni wyraz estetyki mieszczańskiej, która przyrodę odkryła jako przeciwny świat [...], jako to, co jest «na zewnątrz», poza miastem, co

25 G. Böhme, *Filozofia...*, s. 34–35.

26 Tamże, s. 8.

leży poza cywilizacją i poza wszelką techniką”²⁷. Przyroda jawi się u Adorna jako byt pozaspołeczny, co dla myśliciela piszącego o usytuowaniu człowieka w otoczeniu, jest nie do przyjęcia. Zdaniem Böhme, Adorno ma jednak znaczący wkład w rehabilitację przyrody, którą czyni elementem estetyki rozumianej w szerszym znaczeniu, nie tylko jako teorii sztuki.

Ekologiczna estetyka przyrody

Nowa estetyka przyrody postulowana przez Böhme, nie służy ocenie naturalnego piękna. Jej zadaniem jest namysł nad doświadczeniem zmysłowym natury w całej jego pełni. „Ekologiczna estetyka przyrody [...] otwiera oczy na wszechobecność estetycznej siły i władzy, i pilnie domaga się kompetencji w obchodzeniu się z faktycznie zestetyzowaną rzeczywistością”²⁸. Człowiek zostaje postawiony w konkretnej sytuacji, która definiuje jego relację w stosunku do natury. Dla Böhme „widzenie czegoś oznacza, że człowiek – jeśli rzeczywiście pozwala poruszyć się widokiem – wyraża określoną dyspozycję. Może to być dyspozycja do ucieczki lub ataku, dyspozycja do miłości lub do miłego odprężenia. O tyle zatem, o ile jakości estetyczne struktur ekologicznych określają stan i cielesne dyspozycje ludzi, którzy w nich żyją, można je w szerokim sensie określić jako pokarm”²⁹. Stan, o którym pisze Böhme, to warunki, w jakich ucieleśniona świadomość funkcjonuje i żyje, jak kształtują się wspomniane struktury ekologiczne, których wskaźnikiem jest człowiek. W myśl postulatu włączenia estetyki do ekologii można dodać, że „piękno jest miarą dobroci, tak jak stan jest miarą ogólnej jakości życia”³⁰. Ścisły związek jakości estetycznych i etycznych wartości w odniesieniu do przyrody stanowi asumpt do dyskusji na temat dobrostanu człowieka w jego naturalnym środowisku. Nie wszyscy jednak teoretycy ekologii ujmują miejsce człowieka w przyrodzie w podobny sposób. W dyskursie ekologicznym wybrzmiewają tendencje do odejścia od antropocentrycznego rozumienia relacji człowieka z naturą.

Böhme konstruuje swą ekologiczną estetykę przyrody na bazie krytyki estetyki mieszczańskiej, która postrzegала piękno przyrody jako przynależne

27 Tamże, s. 15–16.

28 Tamże, s. 11

29 Tamże, s. 41.

30 Tamże, s. 41.

zewnątrznemu bytowi względem człowieka. Filozof podważył ten sposób rozumowania, kładąc nacisk na ścisły związek człowieka z naturą, nie jako obiektywnego obserwatora, lecz jako bytu doświadczającego swoimi zmysłami jej piękna, a także każdego innego sposobu oddziaływania. W poszukiwaniu nowych paradygmatów obowiązujących w estetyce zorientowanej ekologicznie można jednak pójść dalej i rozróżnić dwie skrajne formy jej istnienia. Czyni to Radosław Nawrocki, który dostrzega potrzebę kształtowania postaw ekologicznych opartych na świadomych, odpowiedzialnych i mądrych decyzjach. Filozof przytacza podział na dwa nurty dominujące w dyskusji o ekologii: ekologię płytką oraz głęboką. „Ekologia płytka (*shallow ecology*) to nurt, a w zasadzie szereg nurtów, funkcjonujących na – by tak rzec – rynku ekologicznych idei, w obrębie których ochrona przyrody wynika z lęku przed naruszeniem interesów czy bezpieczeństwa człowieka. Z tej perspektywy aktywność ekologiczna jest zatem działaniem wypływającym z pozycji antropocentrycznej, w której świetle otaczający świat jest traktowany instrumentalnie”³¹. Podejmowane tu działania proekologiczne są niewystarczające, obejmują wąsko i płytko pojęte wskaźniki. Działania te ignorują złożoność przyczyn leżących u podstaw dzisiejszych problemów ekologicznych, nie odwołują się też do obszarów pozabiologicznych, dotyczących np. aspektów filozoficznych, społecznych, kulturowych. Ekologia tak pojęta jest narzędziem służącym podporządkowaniu natury człowiekowi i zabezpieczeniu jego interesu. W takim ujęciu pogłębiona analiza przyczyn kryzysu ekologicznego, a także konstruktywny namysł nad obecnymi problemami wydają się zbędne. Konsekwencją uznania powyższego rozumowania za właściwe jest potraktowanie ekologii jako drugorzędного problemu, podejmowanego doraźnie, bez odpowiedzialnie prowadzonej, rzetelnej dyskusji, choćby na gruncie edukacji. Odpowiedzią na tak redukcjonistyczne myślenie mogłaby być ekologia głęboka.

Czym zatem ona jest? W jednej z analiz czytamy, że „w ekologii głębokiej troska o środowisko naturalne wynika z przekonania, że obiekty przyrody mają «przyrodzoną wartość» [...]. Jest ona właściwa każdemu istnieniu, nie tylko ludzkiemu: Wartość przysługująca obiektom przyrody jest niezależna od jakiegokolwiek świadomości, zainteresowania lub oceny tego obiektu przez istotę rozumną [...] Ta wartość jest im przynależna bez uwzględniania uży-

31 R. Nawrocki, *Ekologia głęboka a edukacja. W poszukiwaniu nowego paradygmatu*, „Parezia” 2019 nr 1 (11), s. 31–32.

teczności dla człowieka”³². Byty przyrodnicze są wartościowe same w sobie, a nie ze względu na swoją wartość użyteczną. W koncepcji tej człowiek traci swą uprzywilejowaną pozycję na rzecz egalitarnego ujęcia wszystkich bytów, a co za tym idzie, ekologia głęboka zrywa z dominującą przez wieki postawą antropocentryczną. Jej miejsce zajmuje bioegalitaryzm, w myśl którego „wszystkie byty przyrodnicze mają jednakową wartość przyrodzoną”³³. Zdaniem filozofów postulujących przyjęcie nowej odmiany ekologii właściwą intencją wszelkich działań ekologicznych powinno być umożliwienie wszystkim bytom przyrodniczym spełniania siebie na równych prawach³⁴. Jak pisze Nawrocki: „wyjście poza antropocentryzm ma kilka ważnych konsekwencji. Jest to gest poszerzający pole wrażliwości i troski, jakim obdarzamy innych, czyli tych, którzy ludźmi nie są. W przypadku tego gestu pole to zostaje rozszerzone na – mówiąc najogólniej – biosferę. Ponadto pozwala to wzbogacić perspektywę poznawczą, czyniąc procesy postrzegania, interpretowania świata bardziej różnorodnymi. Wyjście poza myślenie antropocentryczne stwarza możliwość wypracowania dywergencyjnego spojrzenia na świat. [...] Poza tym postawa nonantropocentryczna czyni nas odpowiedzialnymi za mówienie w imieniu tych, którzy przemówić nie mogą. Nurt ekologii głębokiej wpisuje się w tradycję biocentryczną, która jest alternatywną czy krytyczną reakcją na podejście homocentryczne”³⁵. Uwrażliwienie na każdy istniejący w obrębie przyrody byt, to wyzwanie, które stawia przed nami ekologia głęboka.

Beata Goła, cytowana przez Nawrockiego, idzie krok dalej i pisze, że „zmiana homocentrycznego podejścia człowieka do przyrody zakłada «rozszerzenie moralności» o świat istot pozaludzkich, po uprzedniej zgodzie na rozszerzenie zakresu przedmiotowego etyki. To w większości przypadków stanowi o opozycji etyki biocentrycznej w stosunku do etyki antropocentrycznej”³⁶. Zadaniem ekologii głębokiej jest przebudowa wyobrażeń dotyczących miejsca człowieka w świecie, która będzie skutkować przyjęciem proekologicznych wzorców w ludzkim działaniu. Ich charakter i cele są określane przez dwa postulaty: „egalitaryzm ekosferyczny”, będący zniesieniem hierarchii w sferze szeroko pojętego życia, przyznanie jednakowej wartości przyrodzonej każdemu bytowi, oraz „samorealizacja”, która zakłada,

32 M. Holy-Łuczaj, *Konkretyzm jako ontologia ekologii głębokiej*, „Studia Humanistyczne AGH” 11 (2012) nr 3, s. 111.

33 Tamże, s. 111.

34 Por. tamże, s. 113.

35 R. Nawrocki, *Ekologia głęboka...*, s. 33.

36 Tamże, s. 33.

że właściwe ujęcie tożsamości pojedynczych bytów wymaga uwzględnienia powiązania ogółu bytów³⁷. Oznacza to, że można autentycznie stać się sobą wyłącznie wtedy, kiedy umożliwia się to także innym stworzeniom. To szczególnie odpowiedzialność, którą człowiek jest obarczony, wynikająca z samego faktu jego istnienia jako bytu rozumnego. Teoretycy ekologii głębokiej sądzą, że tylko tak sformułowane filozoficzne uzasadnienie dla ochrony przyrody może pozwolić na faktyczną zmianę ludzkiego postępowania.

Podobne nadzieje wyrażał już Martin Heidegger. Dariusz Liszewski, analizując wkład Heideggera w podwaliny ekologii głębokiej i jego pogląd, że transformacja świadomości „bycia” człowieka w świecie doprowadzi spontanicznie do zmiany jego postępowania, przypomina: „Wyjście z kryzysu ekologicznego wymagało ontologicznej przemiany świadomości, od antropocentrycznego, dualistycznego i utylitarneho rozumienia natury do takiego rozumienia, które «czyni rzeczy istniejącymi», np. gdzie rzeczy jawią się jako coś więcej niż tylko surowiec do zaspokajania ludzkich potrzeb. Nieantropocentryczna świadomość ludzkości sprowadzała się do duchowej transformacji, która przypuszczalnie doprowadziłaby do rozwoju postaw, praktyk, instytucji, które mogłyby otoczyć szacunkiem i opieką wszystkie istoty”³⁸. Wydaje się, że ekologia głęboka może stanowić ważny głos w debacie nad zmianą postaw w obliczu kryzysu ekologicznego.

Ekologia głęboka jest jednak radykalnym ujęciem relacji człowieka z przyrodą. Stanowisko Böhme’go, łączące estetykę ze zmianą postawy wobec przyrody, wynikającą z uznania przedmiotów przyrody za znaczące i promieniujące swoją obecnością jest, moim zdaniem, wyważoną próbą usytuowania człowieka w świecie natury istniejącej samej z siebie i stanowiącej wszechogarniającą podstawę ziemskiej egzystencji. U Böhme’go natura nigdy nie jest opozycją do świata ludzkiego. Jest raczej jego częścią, z którą człowiek w najrozmaitszy sposób może się komunikować. Jak zauważa filozof, „jako szczególna istota mówiąca człowiek otwarty jest nie tylko na skierowaną do niego komunikację, ale również na artykulację obecności jako takiej. Poczucie piękna przyrody byłoby wówczas nie tylko współrozstrzygnięciem tego, co dla niego korzystne, lecz doświadczeniem własnej egzystencji jako unoszonej i potęgowanej przez otaczającą go przyrodę w grze jej obecności”³⁹. Gra ta jest dynamicznym, przenikającym się oddziaływaniem. Ucieleśniona świa-

37 Por. tamże, s. 33.

38 D. Liszewski, *Ekologia głęboka wobec tradycji filozoficznej – Martin Heidegger*, <https://dzikiezycie.pl/archiwum/2001/pazdzienik-2001/ekologia-gleboka-wobec-tradycji-filozoficznej-martin-heidegger> (08.03.2022).

39 G. Böhme, *Filozofia...*, s. 45.

domość doświadcza w najbardziej bezpośredni sposób skutków społecznych działań wobec przyrody, a owe doznania przypominają jej, że sama należy do przyrody.

Böhme wskazuje na pewien szczególny moment, gdy człowiek zyskuje świadomość ekologiczną za sprawą „poruszenia”. To dotknięcie człowieka przez przyrodę uzmysławia mu jego zaangażowanie poprzez ucieleśnione bycie sobą jako częścią natury. Jeśli myślenie Böhme’go przyczynia się do zrewidowania relacji człowieka z naturą, to z pewnością dzieje się tak dlatego, że stosunek człowieka do przyrody ostatecznie okazuje się podejściem człowieka do siebie samego, do własnego ciała. Filozof podkreśla też, że „zadaniem ekologicznej estetyki przyrody byłoby przypomnienie, że do zdrowego, by nie powiedzieć: do dobrego życia konieczne jest doświadczenie otoczenia posiadającego określone jakości estetyczne. Musiałaby ona pokazać, że samopoczucie człowieka jest współokreślane przez zmysłowo-emocjonalne jakości jego otoczenia. Wreszcie musiałaby wciąż na nowo przypominać, że do podstawowych potrzeb życiowych człowieka należy nie tylko ogólna potrzeba pięknego otoczenia, lecz także potrzeba przyrody: czegoś, co istnieje samo z siebie i co porusza człowieka przez swoje samodzielne istnienie. Człowiek ma głęboką potrzebę czegoś innego niż on sam. Nie chce żyć w świecie, w którym spotyka tylko siebie”⁴⁰. Dlatego, aby zrozumieć człowieka, nie można zapominać o jego podwójnym usytuowaniu w świecie: jako bytu w relacji do przyrody oraz bytu będącego jej częścią.

Zakończenie

Podwójna przynależność do świata przyrody czyni z człowieka zarówno uczestnika estetycznych doświadczeń, jak i zobowiązuje go do określonej postawy względem natury. Ekologiczna estetyka przyrody jest próbą zbudowania ekologii nie tylko jako potrzeby sprzyjających zdrowiu warunków, lecz także jako zmysłowo-moralnych jakości otoczenia. Związek estetyki z etyką jest widoczny w każdym poruszeniu, przeżyciu, zachwycie, z jakim mamy do czynienia obcując z przyrodą. To w tym obszarze ludzkiej egzystencji ujawnia się nasza bezpośrednia obecność, wrażliwość na piękno, a także szczególna odpowiedzialność w stosunku do przyrody wynikająca z faktu bycia rozumną istotą.

40 Tamże, s. 78.

Abstrakt

Piękno przyrody jako estetyczne i etyczne wyzwanie współczesności

Zagadnienie piękna przyrody we współczesnym dyskursie filozoficzno-estetycznym wydaje się zadziwiająco marginalizowane. Problematyka estetycznego oddziaływania tego aspektu ludzkiej rzeczywistości ogranicza się w najlepszym razie do konfrontacji z szeregiem zjawisk w obrębie sztuki, a w refleksji o orientacji ekologicznej jest często w ogóle nierozwijana. Rozważania poświęcone tej problematyce nie sprowadzają się jedynie do refleksji nad różnorodnością piękna w świecie. Nowe wyzwania, które wskazują na konieczność współczesnej rehabilitacji estetyki przyrody, wymagają ponownego zdefiniowania relacji człowieka do natury. Ekologiczna estetyka przyrody, proponowana przez niektórych filozofów, ujmuje człowieka jako ucieleśnioną świadomość zanurzoną w przyrodzie i może stanowić pomocne narzędzie w określeniu miejsca człowieka w nieustannie zmieniającym się świecie.

Słowa kluczowe: doświadczenie estetyczne, ekologia, estetyka, etyka, piękno, przyroda

Abstract

The Beauty of Nature as an Aesthetic and Ethical Challenge of Contemporary Times

The issue of nature in contemporary philosophical and aesthetic discourse appears surprisingly marginalized. The question of the aesthetic impact of this dimension of reality is, at best, limited to interactions with various phenomena within art; in ecologically oriented reflections, it is often not developed at all. Reflection on these issues is not merely an exploration of the diversity of beauty in the world. New challenges call for a contemporary reassessment of the aesthetics of nature, demanding a redefinition of the relationship between humans and the natural world. The ecological aesthetics of nature, as proposed by some philosophers, views humans as embodied consciousness embedded within nature, offering a valuable tool for understanding humanity's place in a constantly evolving world.

Keywords: aesthetic experience, aesthetics, beauty, ecology, ethics, nature

Maciej Ostrowski¹

 <https://orcid.org/0000-0002-5680-0125>

 maciej.ostrowski@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>



Ekologia ludzka w kontekście agroturystyki



Pojęcie ekologii ludzkiej znajduje coraz więcej miejsca we współczesnej refleksji nad problemami ekologicznymi. Pojawiło się ono w społecznym nauczaniu Kościoła ostatnich dekad. Użył go Jan Paweł II w encyklice *Centesimus annus*². Pojawia się ono także w nauczaniu kolejnych papieży. Podkreśla prawdę, że najważniejszym środowiskiem, w którym egzystuje człowiek, jest

- 1 Autor chce zadedykować swój niewielki artykuł Koledze rocznikowemu i Przyjacielowi z okazji jego jubileuszy naukowych i przejścia na emeryturę. Przyjeliśmy razem święcenia kapłańskie z rąk św. Jana Pawła II w 1977 roku. Nieraz odbywaliśmy wspólne wycieczki latem i zimą blisko piękna natury, a także naukowe wyprawy (m.in. do Gruzji, Francji). Wiele lat współpracowaliśmy w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, potem na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Ksiądz Władysław piastował m.in. funkcje prorektora, a potem rektora, ja prorektora. Łączy nas zafascynowanie pięknem świata natury. Stąd ten tekst mówiący o przyrodzie, szczególnie wiejskiej, która stanowi wspaniałą *oikos* pomagający człowiekowi w twórczym spędzaniu wolnego czasu i kształtującym wrażliwość na środowisko.
- 2 Encyklika *Centesimus annus* w setną rocznicę encykliki *Rerum novarum*, 1 maja 1991, 38–39.

środowisko samych ludzi, ale jest to uwypuklanie prawdy, że najwyższym bytem na ziemi jest człowiek. Trzeba na pierwszym miejscu dbać o dobro człowieka. Wtedy będzie zagwarantowane dobro wszystkich innych bytów ożywionych i nieożywionych. Ujmując jeszcze inaczej, to w człowieku i jego moralnych decyzjach rodzi się właściwie pojęta troska o całe otaczające środowisko naturalne, społeczne i kulturalne. Takie ujęcie jest bliskie pojęciu ekologii rozumianej integralnie (ekologia integralna). Wracając do ekologii ludzkiej, jak pisze Stanisław Jaromi, postuluje ona m.in.: „poszanowanie natury ludzkiej i pełny osobowy rozwój człowieka”³.

Ekologia ludzka jest problemem bardzo szerokim. Stąd zajmiemy się jedynie niektórymi jej aspektami. Zapytamy m.in., w jaki sposób uprawianie agroturystyki może przyczyniać się do realizacji postulatów stawianych przez ekologię ludzką. Ogólnie mówiąc, agroturystyka stanowi jeden z rodzajów turystyki oraz wypoczynku. Mianowicie pobytu w środowisku wiejskim, blisko naturalnej przyrody i wśród ludzi uprawiających ziemię – rolników, sadowników. Zamieszkanie nie w hotelach czy też wielkich ośrodkach wypoczynkowych, ale przy gospodarstwach rolnych. Dawniej mówiło się po prostu wyjazd na wieś, na letnisko. A o takich turystach: letnicy. Agroturystyka niesie w sobie szczególne szanse spotkania z naturalnym środowiskiem jeszcze zbytnio nieprzekształconym przez ludzi. Stąd jest ona okazją do pielęgnowania wielu cennych wartości sprzyjających wychowaniu człowieka, w szczególności kształtowania proekologicznych postaw.

Jak wiemy, ekologia jest nauką badającą relacje między żywymi organizmami i ich środowiskiem. W interesującym nas przypadku chodzi nie tyle o oddziaływanie człowieka na środowisko naturalne, ile o wpływ naturalnego środowiska na człowieka. Idąc dalej, pytamy, jak środowisko przyrodnicze i środowisko ludzkie kształtuje człowieka, w jakim zakresie może formować jego osobowość, uwzględniając zarazem właściwości jego ludzkiej natury.

Zbliżenie do naturalnego środowiska

Jak zauważyliśmy przed chwilą, agroturystyka jest jedną z form wypoczynku odbywanego w warunkach wiejskich, najczęściej w gospodarstwach rolników

3 *Ecologia humana – chrześcijańska odpowiedź na kryzys ekologiczny*, Kraków 2004, s. 35–36. Autor w swojej książce analizuje m.in. kolejne dokumenty papieża Jana Pawła II, ukazując formowanie się pojęcia *ecologia humana* i jego ewolucję.

albo w ich pobliżu. W jej założeniu jest przebywanie bliżej naturalnej przyrody oraz ludzi zamieszkujących blisko przyrody oraz tam pracujących. Turysta zamieszkuje w domach mieszkańców wsi, uczestniczy w ich codziennym życiu, a nawet w określonym zakresie w rolniczych pracach. Nie przebywa podczas wypoczynku w specjalnie przygotowanych dla turystycznego ruchu ośrodkach, np. hotelach, ośrodkach wypoczynkowych, sanatoriach. Ogranicza korzystanie ze sztucznych urządzeń przygotowanych w celu atrakcyjnego spędzenia czasu, np. basenów, kortów tenisowych, ogrodów zabaw czy wyciągów narciarskich. Korzysta natomiast w dużym stopniu z naturalnych walorów przyrodniczych odwiedzanych okolic: pól, lasów, wody, powietrza, krajobrazów. Żywi się wiejskimi produktami pochodzącymi bezpośrednio od lokalnych rolników. Wszystko to tworzy specyficzny kontekst wolnego czasu i niesie z sobą niepowtarzalne wartości, nie zawsze spotykane w innych rodzajach turystyki. Przyjrzyjmy się zatem bliżej tymże walorom i opiszmy ich wpływ na człowieka.

Bezpośredni kontakt ze stworzeniem

Człowiek odbiera walory przyrody poprzez różne zmysły: wzrok, dotyk, słuch, powonienie, wrażenia cieplne, smaki. Dzięki bezpośredniemu zetknięciu z przyrodą doświadczenie jej wartości staje się dobitniejsze, wywierające skuteczniejszy wpływ na człowieka. „Bezpośredni dotyk” przyrody jest czymś niepowtarzalnym, pozwala, by użyć sformułowań często stosowanych przez papieża Franciszka – zasmakowania przyrody. A jak wyrażał się Jan Paweł II: otwierania „księgi przyrody”⁴. Różni się od „dotykania” za pomocą pośredników – mediów – zdjęć, filmu, dźwiękowych nagrań, a nawet sztucznie wytwarzanych zapachów. W kontekście naszych analiz powiemy, że skuteczniej formuje człowieka. Nowoczesna cywilizacja coraz bardziej oddala człowieka od tego, co naturalne. Ogranicza zatem tę ważną drogę formacji. Agroturystyka stwarza szansę zetknięcia się z przyrodą bez pośredników. Obcowania z bogactwem jej walorów. A zatem otwiera swoiste „kanały formacji”.

4 *List do młodych całego świata z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, 31 marca 1985, 14; por. M. Ostrowski, *Ochrona życia człowieka w mieście. Refleksja nad wybranymi problemami encykliki papieża Franciszka Laudato si'*, „Polonia Sacra” 23 (2019) nr 1 (55), zwłaszcza s. 128–131, <https://doi.org/10.15633/ps.3276>.

Nawiązując do biblijnych tekstów, człowiek został stworzony przez Boga w „ogrodzie Eden” (Rdz 2, 8). Miał korzystać ze wszystkich darów tego ogrodu (Rdz 2, 16). Bóg dał człowiekowi ogród przyrody, by był jego naturalnym środowiskiem życia i wzrostu. Do tego wzrostu przyczyniać się miały harmonia i pokój panujące w relacjach pomiędzy wszystkimi stworzeniami⁵. Zarazem bliska obserwacja zjawisk przyrody miała być dla człowieka pierwotną drogą odkrywania Boga – Stworzyciela świata – poprzez znaki Jego obecności, w szczególności piękno stworzeń i ład świata. Stawała się drogą odnajdywania najgłębszego sensu i celu jego życia. Miała budować wiarę człowieka i pobudzać jego religijność. Zatem otwierać szansę docierania do najwyższego rzędu wartości.

Naturalne piękno świata

Człowiek, obcując z pięknem, staje się piękniejszy duchowo. Piękno przyrody otwierające się przed turystą uszlachetnia jego wnętrze i sprzyja jego moralnej formacji⁶. Człowiek żyje dziś na ogół w sztucznym, przekształconym środowisku. Nierzadko jest ono nacechowane brzydotą, wynikającą nie tylko ze sztuczności, braku estetyki, lecz także z zanieczyszczenia (odpady, brudne powietrze, hałas)⁷. Także i tzw. centra wolnego czasu (turystyki) tworzone są w sposób sztuczny: wybudowane przez człowieka urządzenia do rekreacji (stadiony, baseny, wyciągi, plaże, ogrody zabaw), sztuczny śnieg, oświetlone stoki narciarskie itp. Oczywiście są one w swoim zakresie przydatne i wspierają wypoczynek. Niemniej wiele osób nie potrafi już wypoczywać bez sztucznych udogodnień. W istocie człowiek, przechodząc od świata pracy do czasu wolnego, nie zmienia środowiska, przez co nie odrywa się w pełni od kontekstu dnia codziennego. Rodzi się zatem wątpliwość, czy – przynajmniej w niektórych przypadkach – te osoby wypoczywają w pełny, dogłębny sposób. Jednak wiele osób poszukuje właśnie tego pięknego, oderwanego od sztuczności otoczenia, by tam znaleźć odpowiednie warunki do rekreacji.

5 Jan Paweł II, *Pokój z Bogiem Stwórcą, pokój z całym stworzeniem, Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju*, 1 stycznia 1990.

6 M. Ostrowski, *Rekreacyjne i estetyczne motywy ochrony przyrody*, [w:] *Mówić o ochronie przyrody. Zintegrowana wizja ochrony przyrody*, red. M. Grzegorzczuk, J. Perzanowska, Z. Kijas, Z. Mirek, Kraków 2002, s. 62–67.

7 Por. np. Franciszek, Encyklika *Laudato si'* poświęcona trosce o wspólny dom, 24 maja 2015, 147.

Jak podkreśliliśmy przed chwilą, agroturystyka stwarza szansę spotkania z naturalnym pięknem, nieprzekształconą przyrodą. Otwiera ona szansę pełniejszego korzystania nie tylko z piękna natury, lecz także natury nieprzekształconej mocno przez człowieka. Dochodzi do tego korzystanie z naturalnych produktów wytworzonych na miejscu przez rolników.

Tu zwróćmy uwagę przynajmniej na kilka elementów. Jest to przyroda żywa. Nie „utworzona” sztucznie, np. w postaci sztucznie nasadzonych drzew wśród ciasnych ulic miasta, niewielkich skwerów śródmiejskich stanowiących jedynie namiastkę otwartej przestrzeni natury. Przyroda dostarcza człowiekowi nie tylko pożywienia, lecz także koniecznych doznań psychicznych i duchowych dla dynamicznego funkcjonowania. Bóg dał człowiekowi świat przyrody, by uczynić go bogatszym w różnych sferach bytowania, a zatem wesprzeć jego rozwój. Pośród przyrody znajduje on wiele doznań wzrokowych, słuchowych i zapachowych. Przyroda jest zatem miejscem wszechstronnej rekreacji. Człowiek regeneruje najskuteczniej swoje siły fizyczne podczas ruchu na otwartej przestrzeni, oddychając czystym powietrzem, poddany naturalnym promieniom słonecznym. W przestrzeni natury skuteczniej regeneruje się jego psychika. Następuje wygaszenie złych emocji. Przyroda dostarcza obrazów, które sprzyjają refleksji nad sprawami ducha. Zatem w środowisku naturalnej przyrody otwiera się szansa odnowy ciała i ducha – rekreacji rozumianej integralnie. Stąd blisko już do realizacji ekologii ludzkiej.

Cisza

Do darów natury i jej piękna należy cisza. Hałas jest jednym z elementów zanieczyszczenia środowiska. Cisza uspokaja człowieka, sprzyja pokonywaniu stresów. Buduje warunki do autorefleksji, medytacji nad sensem świata i własnej egzystencji. Jest ona konieczna, by człowiek w pełni skorzystał z walorów wolnego czasu. Świat dzisiejszy cierpi coraz bardziej na brak ciszy. Także nowoczesna turystyka w wielu wypadkach nie sprzyja tworzeniu odpowiednich warunków zapewniających ciszę. Przykładem mogą tu być centra zabawkowych miast, w których przetaczają się hałaśliwe tłumy turystów, albo ośrodki rekreacji pełne głośnej muzyki (nawet na wyciągach narciarskich).

Agroturystyka wyprowadza człowieka nie tylko poza codzienne środowisko, lecz także poza centra wolnego czasu, w których nierzadko panuje

zgiełk i hałas. Stąd sprzyja tworzeniu warunków koniecznych do wyciszenia i autorefleksji. Pomaga w przewycięzaniu coraz częściej spotykanej neurozyturystyki⁸.

Pokonywanie zmęczenia społecznego

Niemniej ważną i pozytywną wartością agroturystyki jest wypoczynek poza przeludnionymi miejscami. Najczęściej w małym gronie rodziny, przyjaciół, przyjmujących gospodarzy.

Człowiek jako istota społeczna potrzebuje kontaktu z drugą osobą. Kontakt z bliźnimi jest potrzebny do prawidłowego rozwoju osoby ludzkiej, jednakże potrzebuje on także chwil samotności, oddalenia od ludzkiego środowiska, pewnej sfery prywatności. Nie w celu izolacji, lecz osiągnięcia dystansu, który pomoże mu w wewnętrznym wyciszeniu i nowym spojrzeniu na swoją egzystencję. Jedną z ludzkich potrzeb jest potrzeba intymności, czyli znalezienia takich chwil i przestrzeni, w których pozostanie on sam ze sobą. Jest ona twórczym elementem ludzkiej egzystencji. Wbrew pozorom, to wszystko pomaga w budowaniu dalszych, głębszych relacji z drugim człowiekiem a w szczególności z Bogiem.

Jednakże dzisiejszy człowiek żyje coraz częściej w ludzkim tłumie. Przesycenie obecnością innych osób, stały kontakt z innymi ludźmi, zwłaszcza w środowisku pracy, nauki, na ulicach wielkiego miasta, w publicznej komunikacji, na drogach, powodują zmęczenie społeczne. Inaczej mówiąc, zmęczenie obecnością innych ludzi, zwłaszcza obcych bądź tych, z którymi łączą nas jedynie formalne, sztuczne styczności. Człowiek czuje się znużony obecnością innych, zwłaszcza obcych osób, które narzucają mu sposób życia lub styl zachowania nie zawsze odpowiadający jego potrzebom⁹. Niejednokrotnie szum wywołany przez ich towarzystwo rozprasza je i nie pozwala im na skupienie konieczne w osiągnięciu duchowej równowagi. Powstaje pytanie, czy niektóre formy turystyki nie podtrzymują opisanego zmęczenia społecznego: tłumy wypoczywających na plażach, na stokach narciarskich, zwiedzających starówki miast, przeciskających się przez muzea i zabytkowe kościoły itp.

8 Neuroza turystyki, neuroza wolnego czasu zwana też neurozą niedzielną, charakteryzuje się m.in. pośpiechem, powierzchownością, konsumpcjonizmem i biernością w podejściu do dóbr wolnego czasu.

9 Por. M. Ostrowski, *Ochrona życia człowieka w mieście...*, art. cyt., s. 138–139.

Niektóre regiony przyrodnicze, gdzie oczekiwano by się większej samotności i ciszy, są również przesycone kolejkami turystów (np. modne regiony turystyki górskiej, morskie wybrzeża)¹⁰. Agroturystyka oddala od obciążającej obecności fali ludzkiej i otwiera szansę pokonywania społecznego zmęczenia. Stwarza strefę sprzyjającą realizacji wartości ekologii ludzkiej.

Wprowadzenie w rytm natury

Współczesny rytm życia człowieka oddala się coraz bardziej od natury. Przyczynia się do tego wiele czynników, np. wynalezienie sztucznego światła, funkcjonowanie wielu instytucji przez większą część doby. Bóg stworzył naturalny rytm: sześciu dni pracy i siódmego dnia wypoczynku (Rdz 2, 2–3), oraz rytm dobowy: dzień dla pracy, a noc dla spoczynku. W jednym z hymnów brewiarzowych czytamy: „Władco każdej pory czasu, jego bieg obdarzasz ładem, bo dla pracy dzień ma służyć, dla spoczynku ciemność nocy”¹¹. Tymczasem współcześnie zaciera się wyraźna granica między dniem – czasem aktywności i pracy – a nocą – czasem spoczynku i odnowy sił. Zaburzenie wskazanego rytmu powoduje ubocznie przeszkody w społecznym odpoczynku. Gdy bowiem jedni pragną ciszy i spokoju, by odpocząć po pracy, inni burzą tę ciszę. Agroturystyka propagująca wypoczynek blisko przyrody i codziennych siedzib mieszkańców wsi zapewnia szansę wprowadzenia człowieka w naturalny rytm przyrody: dnia i nocy, odpoczynku i aktywności, oraz przybliża go do życia w prawidłowych relacjach społecznych, szczególnie rodzinnych. Sprzyja zrównoważonemu rozwojowi człowieka, uwzględniającemu jego *fizis* i *psyche*.

Włączenie w naturalną ludzką wspólnotę

Zauważa się współcześnie niedostatek społecznych i rodzinnych więzi. Choć żyjemy blisko siebie, w gęsto zaludnionych osiedlach, poruszamy się po stłoczonych ulicach, w środkach komunikacji, nie oznacza to wcale zbliżenia do

10 Z. Mirek, *Turystyka wobec aktualnych problemów zagrożenia i ochrony Tatr*, „Wierchy” 54 (1985), s. 5–23.

11 Nieszpory na wtorek II tygodnia okresu zwykłego, [w:] *Liturgia godzin*, t. 3, Pallotinum 1987, s. 721.

siebie ludzi. Wręcz przeciwnie, wiele osób odczuwa samotność. Nawet wzmożone kontakty internetowe, zwłaszcza poprzez tzw. media społecznościowe, nie są jednoznacznie doświadczane jako żywe relacje. W społecznym życiu przeważają kontakty formalne, powierzchowne. Dodajmy do tego wyraźne trendy rozkładu rodziny spowodowane przez różne czynniki, m.in. pośpiech życia, zróżnicowany czas pracy i nauki. Także wypoczynek członków rodzin nierzadko odbywa się poza środowiskiem rodzinnym, częściej w oddzielnych grupach koleżeńskich i wiekowych. Pomijamy tutaj liczne przyczyny natury moralnej. To wszystko nie sprzyja budowaniu spójności rodziny. Podobne trendy są odczuwalne także w wielu rodzajach turystyki, np. wędrownika w przypadkowo zebranej przez biuro turystyczne grupie, pobyt w wielkim hotelu lub pensjonacie, gdzie gubi się owa konieczna więź.

Agroturystyka nie ma charakteru masowego. Stąd też nie gubi ważnych międzyludzkich relacji. Wręcz przeciwnie, pomaga w ich tworzeniu. Przeznaczona jest zwykle dla rodzin. Rodzina przebywa razem – razem wypoczywa, spożywa posiłki, uczestniczy w różnych formach rekreacji. Stanowi to znamienitą szansę odbudowywania oraz umacniania tej pierwszej, naturalnej ludzkiej wspólnoty, ale trzeba pamiętać, że goście wchodzą poniekąd w naturalną wspólnotę rodziny przyjmującej – gospodarzy. Jak zauważyliśmy, nierzadko mogą brać udział w gospodarskich pracach. Tą drogą budują i poszerzają się międzyludzkie więzi.

Kilka konkluzji

Trzeba jasno zdefiniować pojęcie agroturystyki i określić jej granice, odróżniające ją od innych jej rodzajów. W szczególności należy zapytać, czy polega ona tylko na pobycie na wsi, wśród rolników i ich zajęć, czy też jest ona przebywaniem w środowisku, które stwarza zespół określonych warunków wypoczynku bliższych naturze. Wydaje się, że cechą wyróżniającą agroturystykę powinno być znaczące oderwanie od wielu cywilizacyjnych udogodnień po to, by umożliwić pełniejsze, niezakłócone skorzystanie z tego, co naturalne. Powiedzielibyśmy: otwarcie szansy zakosztowania tego, co naturalne i nieprzekształcone przez człowieka. Eliminacja cywilizacyjnej sztuczności, która na co dzień otacza człowieka. W ten sposób turysta (rodzina) wraca, przynajmniej chwilowo, do naturalnego środowiska korzystając z niepowtarzalnych jego walorów.

W tym kontekście rodzi się kolejne pytanie, czy rozwijana dziś agroturystyka nie upodabnia się niepotrzebnie do innych rodzajów turystyki. Niekiedy gospodarze wsi przyjmujący turystów w dobrej wierze wychodzą naprzeciw ich spodziewanym potrzebom. Serwują im wszystkie najnowsze udogodnienia i techniczne rozwiązania. W ich domach jest telewizja, internet, niekiedy baseny, urządzenia rozrywkowe itd. W ten sposób turysta co prawda jest bliżej natury, ale nie odrywa się od tych elementów życia, które tworzą jego codzienną egzystencję.

Obserwacja współczesnego człowieka każe stwierdzić, że sugerowane w rozdziale rozwiązania są trudne do zrealizowania. Znaczący procent społeczeństwa na tyle dał się wciągnąć w zdobycze nowoczesnej cywilizacji, że trudno mu uczynić krok, który nawet chwilowo by go od nich zdystansował. Czuje się zwyczajnie nieswojo, gdy przychodzi mu przebywać w niczym niezakłóconej ciszy, nie jest w stanie skoncentrować uwagi koniecznej do kontemplacji naturalnego świata. Nie jest w stanie zrezygnować z wielu wygód.

Oczywiście granica owego „oderwania” i „kroku ku naturze” jest rzeczą umowną. Rzadko kiedy uda się ją wyznaczyć w radykalny sposób. To musi być osobista decyzja człowieka, który chce sam zakosztować innych niż codzienne wartości.

W związku z zasygnalizowanymi przemianami mentalności współczesnego pokolenia otwiera się szerokie pole do wychowawczych działań szkół, uczelni i różnego rodzaju instytucji zajmujących się propagowaniem ekologii rozumianej integralnie (ekologii ludzkiej), a zwłaszcza zdrowego stylu życia, turystyki i rekreacji. Od najmłodszych lat konieczne jest wyczulanie człowieka na potrzebę aktywnego kontaktu z naturalnym środowiskiem, które odgrywa niezastąpioną rolę w jego życiu. A taką szansę stwarza agroturystyka. Aktualne jest wychowanie, które zmierza do kształtowania w człowieku „postawy bezinteresownej, szlachetnej, wrażliwej na wartości estetyczne, która rodzi się z zachwyty dla istnienia i dla piękna oraz pozwala odczytywać w rzeczach widzialnych przesłanie niewidzialnego Boga, który je stworzył”¹².

12 *Centesimus annus*, dok. cyt., 37.

Abstrakt

Ekologia ludzka w kontekście agroturystyki

Autor analizuje potencjał agroturystyki w kształtowaniu proekologicznych sytuacji i postaw człowieka, umieszczając problem w kontekście ekologii ludzkiej. Agroturystyka umożliwia zbliżenie do naturalnej przyrody i autentycznych ludzkich wspólnot, sprzyja bezpośredniemu obcowaniu z pięknem świata, wprowadza w naturalny rytm życia, a także stwarza warunki do głębszej refleksji nad sensem istnienia, uwalniając jednocześnie od społecznego zmęczenia. Na zakończenie autor formułuje postulaty dotyczące kształtowania agroturystyki oraz proekologicznego wychowania.

Słowa kluczowe: agroturystyka, ekologia ludzka, piękno świata, środowisko naturalne, wspólnota ludzka

Abstract

Human Ecology in the Context of Agritourism

The author analyzes the opportunities that agritourism offers in fostering pro-ecological experiences and attitudes. This issue is examined within the framework of human ecology. Agritourism enables closer interaction with nature and authentic human communities, facilitates direct engagement with the beauty of the world, introduces participants to the natural rhythm of life, creates conditions for deeper reflection on the meaning of life, and provides relief from social fatigue. In conclusion, the author presents recommendations for the development of agritourism and pro-ecological education.

Keywords: agritourism, beauty of the world, human community, human ecology, natural environment



V

Badania

inspirowane myślą

ks. prof. Władysława Zuziaka



Piotr Duchliński

 <https://orcid.org/0000-0001-9480-2730>

 piotr.duchlinski@ignatianum.edu.pl

Uniwersytet Ignatianum w Krakowie

 <https://ror.org/0o9j14p05>



(Nie)klasycyzm etyki klasycznej. Uwagi metateoretyczne



Księża Profesora Władysława Zuziaka poznałem w 1998 roku. To on przyjmował mnie na studia filozoficzne. Wtedy była to Papieska Akademia Teologiczna, przyszły Uniwersytet, który wydał wielu cennych filozofów i filozofoznawców. Pamiętam nasze pierwsze spotkanie i motywującą rozmowę, podczas której dostojny jubilat zachęcał mnie do studiowania filozofii, jakby to było wczoraj. Ks. Zuziak ujawnił się wtedy jako człowiek konkretny, twardo stąpający po ziemi myśliciel, ale z głową otwartą na nowe idee, z którymi bardzo chętnie dzielił się ze swoimi studentami podczas wykładów. Od tamtej rozmowy minęło sporo czasu, który jest potrzebny, by nie tylko poznać człowieka, lecz także zgłębić głoszone przez te wszystkie lata poglądy. Dystans umożliwia lepsze zrozumienie, które, o czym trzeba pamiętać, nigdy nie jest rozumieniem ostatecznym. Dopóki dany myśliciel żyje, tak naprawdę nigdy nie możemy postawić kropki nad i, kiedy badamy jego poglądy. Nigdy nie

możemy powiedzieć, że już dalej nic nowego się nie wydarzy, myśl ludzka jest zaskakująca w swojej nieprzewidywalności, zawsze może wydać owoc, którego nikt się nie spodziewał. Oddajmy na chwilę głos retrospekcji. Przez kilka lat słuchałem wykładów ks. prof. Zuziaka, odbyłem z nim setki rozmów, które już na zawsze pozostaną w mojej autobiograficznej pamięci. Kiedy zastanawiałem się, co napisać w darze czcigodnemu jubilatowi, to zacząłem intensywnie myśleć nad jakimś słowem kluczem, wytrychem, za pomocą którego można by jakoś uchwycić specyfikę myśli ks. Profesora. Postanowiłem, że wykorzystam do tego wytrych, jakim jest słowo: klasyczna. Słowo to zostało już przeanalizowane na wszelkie możliwe sposoby. Pisano o sztuce klasycznej, o filozofii i modzie i innych, ale chyba najmniej uwagi poświęcono temu słowu w odniesieniu do etyki. Otóż chciałbym powiedzieć, że w mojej ocenie ks. prof. Zuziak jest filozofem klasycznym, ale nie klasycznym, w taki sposób jak słowo to rozumieją np. autorzy tomistyczni. Choć szlify swojego myślenia klasycznego jubilat odbierał u ks. prof. Kłósaka (a ten bez wątpienia był filozofem klasycznym), a potem w Leuven, to jednak wyniesiony od swoich mistrzów etos myślenia klasycznego stale się pogłębiał i rozwijał w dialogu z myślą współczesną.

Aby pokazać, na czym polega klasyczność myśli ks. Zuziaka, najpierw chciałbym bliżej przyrzeć się samej kategorii klasyczności, aby następnie pokazać, na czym polega klasyczność myślenia ks. Zuziaka. Z tego wynika już, że nasz jubilat uprawia coś w rodzaju etyki klasycznej. W pewnym sensie tak, ale i tutaj trzeba sprecyzować, co rozumiemy przez etykę klasyczną. Bez wątpienia ks. prof. Zuziak jest etykiem chrześcijańskim, czy zatem jego etykę chrześcijańską można też nazwać etyką klasyczną? Na czym polegałaby owa chrześcijańskość etyki ks. Zuziaka?

(1) Przedłożone refleksje mają charakter propedeutyczny i nie roszczą sobie pretensji do żadnych ostatecznych rozstrzygnięć. Uważam, że w jednym kluczu nie można tak łatwo zamknąć bogatej i wieloaspektowej myśli, którą bez wątpienia jest myśl ks. Zuziaka. Zdaje sobie sprawę, że już samo sformułowanie poniższych uwag nie zadowoli gustów językowych wytrawnych analityków, którzy czytając te analizy, będą mieli mieszane uczucia. Również dla tych autorów, którzy posiadają już przemyślaną i być może ugruntowaną wizję etyki chrześcijańskiej, analizy te wydadzą się niepotrzebną stratą czasu, wzbudzeniem wątpliwości tam, gdzie wszystko już dobrze funkcjonuje. Nie chodzi jednak o zadowalanie czy niezadowalanie czyichkolwiek wytrawnych gustów, zwłaszcza analityków języka, którzy do końca siebie zadowolicić nie potrafią, ani też o budzenie niepewności u tych, dla których wszystkie

problemy etyki chrześcijańskiej są już ostateczne ustalone i nie ma już w tej materii nic do zrobienia, ale o problem natury bardziej złożonej – dotyczący, jeśli można tak powiedzieć, istoty pewnej wizji etyki, refleksji etycznej, którą moglibyśmy nazwać etyką klasyczną. A problem, jak się wydaje, komplikuje się jeszcze bardziej, bo w grę wchodzi etyka chrześcijańska z całą swoją wieloznacznością i wielością różnych artykulacji. Cała ta sytuacja problemowa związana z etyką chrześcijańską skłania raz jeszcze do pewnych meta-refleksji – rzecz jasna – niepozbawionych kontrowersyjności. Domaga się też pewnego wieloaspektowego podejścia, gdyż tylko takie może doprowadzić do pełnego oglądu sytuacji problemowej i wytyczyć możliwe drogi badawcze na przyszłość, w których być może uda nam się posunąć o krok więcej niż obecne sondowanie. Postaram się tylko wstępnie odpowiedzieć, na czym polega klasyczność etyki chrześcijańskiej, jeśli przyjmujemy, że ta etyka powinna być klasyczna, oraz jak powinna być ta klasyczność rozumiana, by z jednej strony uwzględniać pewne formy tradycyjnego dyskursu etycznego, a z drugiej brać pod uwagę wszystkie te współczesne przemiany, które dokonały w zrozumieniu etyki, jej przedmiotu oraz zadań, które to przemiany bardziej niż kiedykolwiek ukazały aporetyczny wymiar etyki. Czy również wymiar etyki chrześcijańskiej? Czy etyka ta może być etyką aporetyczną, a może musi wysilać się zawsze na stawianie kropki nad „i” w kwestii wyjaśnienia moralności? Czy taką etykę uprawiał przez całe swoje życie naukowe ks. Zuziak?

(2) To, że etyka nie musi być chrześcijańska, jest czymś oczywistym. Dobrze wiedział o tym ks. Zuziak, który stale uczuła swoich studentów na problem pluralizmu etycznego. Etyka może dobrze funkcjonować, nie posiadając żadnego przymiotnika, nie musi być ani chrześcijańska, ani też klasyczna. Etyka powinna być po prostu etyką i tyle. O takiej lub innej formie dyskursu etycznego decydują w dużej mierze konwencje terminologiczne, które podejmuje badacz lub grupa badaczy. Niektórych razi odwoływanie się tylko do konwencji, gdyż widzą w tym przejaw ludzkiej arbitralności, a przecież w naszych decyzjach powinniśmy liczyć się z faktami, jak powiadają niektórzy, z twardą rzeczywistością moralną. W uzasadnieniu tych konwencji można wprawdzie powoływać się na różne racje – historyczne, przedmiotowe, metodologiczne, a nawet i religijne, co jednak i tak nie zmienia faktu, że uznanie jakiejś etyki za chrześcijańska, jest kwestią konwencji i przynależności do określonej tradycji religijnej. O chrześcijańskości etyki – podkreślał jubilat – można mówić w kontekście zarówno odkrycia, jak i uzasadnienia. Etyka może być inspirowana różnymi źródłami; tradycja chrześcijańskiej religii może być tylko

jednym z nich. Z kontekstu odkrycia etyk przyjmuje określone idee, które stanowią coś w rodzaju matrycy interpretacyjnej ludzkich doświadczeń moralnych. Etyka chrześcijańska ma charakter hermeneutyczny, zresztą tak jak każda inna etyka za pomocą określonych idei i symboli pochodzących z tradycji religijnej stara się interpretować doświadczenie moralne, aby uzyskać jego całościowy sens. Same te idee nie funkcjonują jednak w oderwaniu od szerszego tła, które jest zbudowane z poglądów filozoficznych, nawet te, które pochodzą z nauk szczegółowych. Etyk chrześcijański może je wykorzystywać na różne sposoby, aby w ten sposób dobudowywać określone idee głębszymi splotami teorii, których celem ma być opis i wyjaśnienie danych doświadczenia moralnego. Trzeba jednak pamiętać, że w przypadku filozofii, a etyka jest przecież jej częścią, kontekst odkrycia i kontekst uzasadnienia nie funkcjonują względem siebie w totalnej izolacji. O ile w naukach przyrodniczych przywiązuje się jednak wagę do precyzyjnego ich odróżniania, o tyle w filozofii konteksty te bardzo mocno na siebie zachodzą. W nauce idee, które odgrywają swoją rolę w heurystyce odkrycia naukowego, nie wpływają jednak na standardowe sposoby waloryzacji tez naukowych. Nawet jeśli są to idee filozoficzne, to nie decydują one o uzasadnieniu takiej lub innej hipotezy empirycznej. W etyce kontekst odkrycia właściwie już rozstrzyga o kontekście uzasadnienia. Dane tzw. fakty moralne są silnie obciążone teorią niż fakty naukowe. To teoria etyczna wyznacza fakty, które ma badać i wyjaśniać. Kontekst odkrycia i kontekst uzasadnienia znajdują się w ścisłym splocie hermeneutycznym. Jeden bez drugiego nie funkcjonuje, a wszystko to zdaje się wynikać z pewnych preferencji badającego, który uprzednio akceptuje określony teoretyczny paradygmat badania moralności. Zanim bowiem zaczniemy uprawiać jakąkolwiek refleksję etyczną nad moralnością, musimy zdecydować się na wybór jakiegoś paradygmatu badania, w ramach którego chcemy się poruszać, który podpowiada nam, jak badać moralność. Wybór chrześcijańskiego paradygmatu był bardzo silnie widoczny w stawianiu i rozwiązywaniu różnych problemów, z którymi na przestrzeni ostatnich 30 lat zmagali się ks. Profesor. Wybór danego paradygmatu etycznego nie ma charakteru neutralnego. Na pewno nie decydują o tym, wyłącznie same czynniki racjonalne. Na przykładzie etyki chrześcijańskiej dobrze widać, że jeśli potraktujemy tę etykę, właśnie jako paradygmat, epistemiczny wzorzec widzenia, który organizuje całość naszego doświadczenia moralnego, to widzimy, że jego wybór z puli innych systemów etycznych opiera się na wierze, zaufaniu do tradycji, na pewnym wychowaniu w tradycji religii chrześcijańskiej, której potrzebę zrozumienia przejawia w mniejszym lub większym stopniu każdy

z jej członków. Ksiądz Zuziak zawsze wskazywał tutaj na pewne konteksty kulturowe i społeczne, które wpływają na nasze postrzeganie problematyki etycznej. Preferencje paradygmatyczne wyznaczają tak naprawdę kontekst odkrycia, a ten pokazuje, w jaki sposób można rozwijać i uzasadniać odkryte idee. Kontekst uzasadnienia pokazuje zaś, co może zostać uzasadnione przy obranych typach argumentacji, a co nie może. Samo prześledzenie i sposób uzasadnienia norm moralnych w etyce chrześcijańskiej dobrze pokazuje, jak te konteksty na siebie zachodzą. Ich oddzielenie może mieć charakter sztuczny, w praktyce jednak stale na siebie wpływają, dlatego też upieranie się przy ich radykalnej separacji nie ma najmniejszego sensu. Po prostu zaprzecza temu praktyka uprawiana etyki. Artykulacja danych zawartych w kontekście odkrycia dokonuje się przeważnie za pomocą różnych teorii filozoficznych, których wybór może być uzasadniany różnymi czynnikami. Uprawiającego etykę chrześcijańską obowiązują tzw. negatywna norma wiary, która mówi o tym, że w badaniu ma on wykorzystywać tylko takie koncepcje, które są zgodne z chrześcijańską doktryną, np. sprzeczne z nią będą doktryny panteistyczne czy ewolucjonistyczne, dlatego wykorzystanie ich w chrześcijańskiej interpretacji fenomenu moralności, zawsze będzie budziło mniej lub bardziej uzasadnione opory, co jednak nie przeszkadza rozwijaniu różnych wersji etyki chrześcijańskiej na gruncie tzw. chrześcijańskiego teizmu ewolucyjnego. Nie wchodząc szerzej w to zagadnienie, trzeba powiedzieć, że akceptując paradygmat etyki chrześcijańskiej, zawsze akceptujemy już określoną jego artykulację (np. tomistyczną czy fenomenologiczną), która została dokonana za pomocą kategorii pojęciowych jakiejś filozofii lub też filozofii i nauk szczegółowych. Ksiądz Zuziak podchodził do paradygmatu etyki chrześcijańskiej w sposób otwarty i dyskusyjny. Doceniał nie tylko tradycyjne filozoficzne rozstrzygnięcia, lecz także stale wskazywał na potrzebę otwarcia filozofii na nauki szczegółowe.

(3) Przejdźmy teraz do owego wytrychu, którym jest słowo: klasyczny, klasyczny w odniesieniu do etyki. Nazwa „etyka klasyczna” pojawia się w kilku ośrodkach uniwersyteckich w Polsce (wydziałach filozofii). Pojawia się, czy to podczas wykładów, konferencji, czy też w opracowaniach naukowych. Tendencję do posługiwania się tą nazwą w różnego rodzaju publikacjach naukowych z zakresu etyki ogólnej i szczegółowej mają przedstawiciele uprawiający etykę na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II, a także na Akademii Ignatianum. Na wykładach z etyki ks. Zuziak też kilkakrotnie posługiwał się tą nazwą. Inspirując się poglądami ks. Tadeusza

Ślipki, zamiennie używał, jak przypuszczam, nazwy „etyka klasyczna” i „etyka chrześcijańska”. W niektórych ośrodkach badawczych podejmowane były interesujące próby metodologicznego opracowania kategorii etyki klasycznej (np. Kamiński, Podrez) ściśle powiązane z determinacją kategorii „filozofia klasyczna”. Natomiast w innych ośrodkach, nazwa ta jest używana bardziej na zasadzie obiegowej, nawykowej, bez pogłębionej kontrolnej refleksji epistemologicznej. Książd Zuziak nie podchodził do tej sprawy w sposób nawykowy, ale starał się krytycznie zgłębić to, na czym polega owa klasyczność etyki chrześcijańskiej. W niektórych ośrodkach badawczych w Polsce zasadniczo nie używa się tej kategorii, u podstaw tej rezygnacji znajdują się różne argumenty – od merytorycznych poczynając, a na emocjonalno-alergicznym uprzedzeniach skończywszy.

(4) Na pytanie, na czym polega klasyczność etyki chrześcijańskiej, można by najprościej odpowiedzieć, podając definicję tego, czym jest owa klasyczność. Może nawet udałoby się sformułować realną definicję, która wyłuszczałaby wszystkie istotne właściwości tej etyki. Nie wydaje się jednak, aby tego typu rozwiązanie było zadowalające, jeśli pamiętamy przestrożę Arystotelesa, że w etyce nie należy szukać wiedzy ścisłej, takiej, z jaką mamy do czynienia w naukach formalnych czy empirycznych, to wszelkie zabiegi definiowania stosowane w etyce mogą mieć charakter tylko pomocniczy, nie zaś definitywnie rozwiązujący dany problem. Możemy pójść inną drogą i dokonać pewnego sprawozdania, w jakim znaczeniu rozumiany jest przez filozofów termin „etyka klasyczna” i jakie znamiona metodologiczne przypisuje się samej klasyczności. Bez powoływania się na konkretne nazwiska przedstawię najpierw aspekty semantyczne związane ze znaczeniem pojęcia klasyczności, a następnie na dosyć wysokim poziomie ogólności komentarz epistemologiczny do tego, jak rozumiane jest to pojęcie, które niesie ze sobą trudności. Postaram się ogólnie przedstawić, jak rozumiem klasyczność etyki, co – mam nadzieję – będzie przyczynkiem do lepszego zrozumienia poglądów naszego dostojnego jubilata.

(5) Najpierw jednak kwestie terminologiczne. Klasyczność pochodzi od słowa klasyczny, które jest pojęciem stosowanym w dziedzinie szeroko rozumianej humanistyki, choć i w naukach empirycznych jest ono używane, np. klasyczna fizyka newtonowska. Z tym że przyrodnicy nie przywiązują do tego pojęcia aż tyle uwagi co humaniści, zwłaszcza filozofowie zahipnotyzowani analizami znaczeń różnych pojęć. Pojęcie tego, co klasyczne, czy klasyczności, jest historycznie i kulturowo uwarunkowane, przez to cechujące się niestałym znaczeniem, powstało bowiem w określonym czasie dla

określonych potrzeb (estetycznych), ponadto cechuje się płynnością znaczeniową (jest wieloznaczne), może być używane w różnego typu kontekstach teoretycznych i praktycznych.

(6) Z pojęciem tego, co klasyczne, spotykamy się już na gruncie języka potocznego. W potocznych kontekstach jego desygnatem jest to, co utrwalone przez tradycje, co jakoś wzorcowe, co może stanowić pewien rodzaj autorytetu, klasyczny dotyczy też np. stroju, mody; powiada się, niekiedy, że ktoś jest klasycznie ubrany, czyli wedle pewnego wzoru (klasyczny styl dla kobiety to np. kostium dla mężczyzny do garnituru), który nic nie stracił na ważności pomimo upływu lat. Potoczne używanie tego terminu nie ma jednak pretensji naukowych, w estetyce np. pojęcie „klasyczny” należy już do repertuaru pojęć naukowych, dokonuje się stosownych operacjonalizacji tego pojęcia w celu wydobywania jego składników znaczeniowych. Termin klasyczny w języku potocznym ma zdecydowanie charakter wartościujący, można nawet powiedzieć, że w języku tym jego znaczenie deskryptywne nie jest eksplikowane, przysłonięte jest znaczeniem wartościującym. Jednak nie zawsze jest to znaczenie wartościująco pozytywne. „Klasyczny” może bowiem oznaczać także: przestarzały, niemodny, zacofany, bo przecież nieidący z duchem czasu. Potocznie używa się tego terminu w najrozmaitszych kontekstach, kiedyś nawet słyszałem, jak ktoś mówił o klasycznych hamburgerach, a dostawcy pizzy coraz częściej oferują nam klasyczną margaritę. „Klasyczny” ma potocznie także silne konotacje emocjonalne, pojawia się w całej swojej wieloznaczności w różnego typu dyskusjach, czasem służy jako zapychacz ust, bo kiedy ktoś powie, że oto coś jest klasyczne, wszystkim wąpiącym pozostaje już tylko zamilknąć, a zgadzającym się przytaknąć, bo cóż można powiedzieć w aurze klasyczności...

(7) W literaturze przedmiotu (Tatarkiewicz) zwraca się uwagę na kilka znaczeń tego terminu. I tak (I) klasyczny to tyle co wzorcowy, doskonały, powszechnie uznany za udany. W (II) znaczeniu klasyczny, to tyle co powszechnie budzący podziw i uznanie; w (III) znaczeniu klasyczny bywa traktowany za synonim tego starożytnie. Powiada się, że sztuka starożytna jest klasyczna, ma prawo tak się nazywać, gdyż jest sztuką doskonałą, uznaną, godną naśladowania, czyli sztuką wzorcową; w (IV) znaczeniu klasyczny to szczytowy okres jakiej kultury, tutaj znów powraca u większości autorów, takie podejście, że klasyczny to tyle co właśnie „szczytowy w sensie rozwoju sztuki i kultury greckiej”. To, co klasyczne, przeciwstawia się temu, co nieklasyczne, czyli niedoskonałe, co nie może stanowić wzorca do naśladowania, co nie jest powszechnie uznane przez ludzi.

(8) Desygnatem pojęcia klasycyzmu mogą być: w pierwszej kolejności dzieła artystyczne, zresztą kategoria klasycyzmu powstała niejako na zamówienie szeroko rozumianej dziedziny sztuki; dalej desygnatem pojęcia klasycyzmu mogą być wytwory kultury materialnej i duchowej obejmujące literaturę (gdzie w sensie historycznym był zresztą początkowo stosowany) sztukę, muzykę (muzyka klasyczna) sztuki plastyczne, a także różnego rodzaju koncepcje teoretyczne. Do innych desygnatów pojęcia klasycyzmu należą: różne okresy w całości (epoki) historyczne ze szczególną dominacją starożytności lub też pewne szczytowe etapy rozwojowe danej epoki historycznej, cechujące się wyróżniającymi się zjawiskami. Można także wyróżnić klasę desygnatów pojęcia klasyki. Klasykiem jest osoba, która w różnych dziedzinach swojej aktywności realizuje określone historycznie wzorce klasycyzmu, podniesione do rangi doskonałych i uniwersalnych dzieł kultury duchowej oraz materialnej. Lista klasyków nie została ostatecznie sformułowania, rozkłada się ona dziedzinowo w zależności od przyjętej typologii aktywności człowieka. Dyskusje, kogo zaliczyć do nobilitującego grona klasyków trwają już od starożytności. Klasyczny, jak podkreśla wielu autorów, należy do zestawu pojęć estetycznych, w których bardzo mocno spleciony jest ze sobą od strony semantycznej moment deskrypcyjny i wartościujący.

(9) Widzimy zatem, że w sensie historycznym pojęcie klasyczny, klasycyzmu, klasyki, było stosowane do szeroko rozumianej dziedziny sztuki, i jakby się wydawało, jest to naturalna nisza dla funkcjonowania tego pojęcia. Okazało się jednak, że estetyka czy historia sztuki nie mają patentu na używanie tego słowa. Stopniowo zaczęło się ono pojawiać w kontekstach odbiegających od tych, z jakimi mamy do czynienia w sztuce, czyli literaturze. Okazało się ono dla wielu teoretyków pojęciem na tyle plastycznym, że przenoszenie go z jednego dyskursu do innego nie stanowiło żadnego problemu teoretycznego. Tym samym ujawniła się hermeneutyczna „moc” tego pojęcia, które wykorzystane zostało do opisywania różnych stylów myślenia – teoretycznego i praktycznego, szczególnie przez tych teoretyków, którzy nie ukrywali swojego sentymentu do starożytności i tych epok, które do niej mniej lub bardziej twórczo nawiązywały. W ten sposób pojęcie tego, co klasyczne, zostało przeniesione z gry językowej właściwej estetyce i historii sztuki do filozofii. Niektórzy filozofowie zaczęli grać we własną grę językową, która pojęciu klasycyzmu nadała zupełnie inne znaczenie niż to, które funkcjonowało w grze językowej estetyków, literaturoznawców czy mistrzów sztuk plastycznych. Ale z pojęciem tym był tak silnie zrośnięty pewien zestaw momentów znaczeniowych, że nawet sami filozofowie, którym przecież nie

brakuje odwagi do zabawy pojęciami, nie zmienili jego zasadniczego rdzenia znaczeniowego i zaczęli się nim posługiwać do charakteryzowania różnych stylów filozofowania.

(10) W filozoficznej grze językowej pojęcie klasyczności funkcjonuje w znaczeniu opisowym i wartościującym. W znaczeniu opisowym służy ono do eksplikacji hermeneutycznej zawartości danej teorii filozoficznej, chodzi tu o wyłuszczenie tego, jakie założenia oraz ich konsekwencje posiada dana teoria, natomiast w znaczeniu metaprzedmiotowym kategoria klasyczności spełnia funkcje kryterium wartościującego daną teorię filozoficzną względem innych konkurencyjnych teorii. Ocena meta – metaprzedmiotowa dokonuje się na podstawie eksplikacji zawartości hermeneutycznej teorii na poziomie metaprzedmiotowym. Na podstawie przesłanek deskryptywnych wnioskuje się, że T (1) jest klasyczna, a nie teoria T (2), czyli T (2) jest nieklasyczna, czyli można powiedzieć, że niezgodna z podstawowymi założeniami i ich konsekwencjami teorii T (1) lub też T (1) jest mniej klasyczna niż (T2). To ostatnie zakładałoby, że klasyczność jest stopniowalna, że jakaś teoria może być mniej lub bardziej klasyczna. Jako że teorie filozoficzne nie są empirycznie testowalne, to tego typu zabiegi metodologiczne (hermeneutyczne) mogą być zupełnie niekontrolowane, przez to całkowicie dowolne i nierzadko opierające się na luźnych intuicjach teoretyków. W jakim stopniu takie wartościowanie ma sens, nie chcę w tym momencie rozstrzygać, ale już na pierwszy rzut oka widać, że nie jest ono pozbawione kontrowersji.

(11) W filozoficznej grze językowej pojęcie klasyczności pełni także funkcję perswazyjną. Bardzo często wykorzystywane w dyskusjach filozoficznych jest takim przysłowiowym postawieniem kropki nad i. Jeśli bowiem ktoś powie, że oto jest klasyczne rozwiązanie jakiegoś problemu, czy np. że tak powiedział klasyk, to wszyscy powinni je niejako z automatu zaakceptować. Jako figura retoryczna pojęcie klasyczności pojawia się w różnych kontekstach teoretycznych i praktycznych, w znaczeniu o dużym ładunku emocjonalnym, w niektórych sytuacjach może nawet służyć jako ostateczny argument mający zamknąć usta przeciwnikowi, nierzadko pojawia się w sytuacji, kiedy dyskutant nie ma już żadnych argumentów, wtedy pada owo: **TO JEST KLASYCZNE!** Sformułowane za jego pomocą argumenty przesiąknięte są patosem, który ujawnia się nie tylko w stylu wypowiedzi gestykulacji, lecz także w druku, gdzie słowo klasyczny jest na różny sposób zaznaczane, podkreślane, pisane wielką literą, pogrubiane itp. Wszelkie kwestionowanie tego, co klasyczne, postrzegane jest jako bluźnierstwo i przejaw intelektualnej oraz moralnej nonszalancji. Dla niektórych jest przejawem zepsucia i upadku

współczesnego człowieka. W ten sposób kategoria klasyczności czy klasyka ukazywane są jako zjawiska o charakterze monumentalnym i wzniosłym, o wysokich walorach uczuciowych, które przy zastosowaniu retoryki powinno wywoływać określone stany napięcia emocjonalnego.

(12) Filozofowie, którzy grają w grę językową, posługując się pojęciem klasyczności, uważają, że fundamentalne zasady filozofowania zostały już ustalone w czasach starożytnych, zwłaszcza przez Arystotelesa, a następnie były rozwijane przez mistrzów średniowiecznej scholastyki, na których czoło wybija się św. Tomasz z Akwinu (tomiści). Nie jest to jedyne rozumienie klasyczności w odniesieniu do filozofii. Można powiedzieć, że jest ono wąskie, podyktowane wstępnymi przedzałożeniami, które określają rozumienie filozofii, jej przedmiotu i celu. Właściwe jest ono dla tomizmu.

Jeśli przyjmiemy, że etyka jest działem filozofii, to odpowiedzieć na pytanie, co znaczy, że dana etyka jest klasyczna, jest zależne od odpowiedzi na pytanie, co to znaczy, że dana filozofia jest klasyczna. W tej kwestii nie ma zgody między filozofami, którzy posługują się kategorią klasyczności. Co dla jednych jest klasyczne, dla innych nie jest. Brak jest ogólnie przyjętych znamion epistemologiczno-metodologicznych klasyczności w doniesieniu do filozofii, a jeśli już te są formułowane, to trzeba uwzględnić warunkujące je przedzałożenia.

(13) Podobnie sytuacja wygada w etyce, o ile jeszcze nie gorzej. Przyczyna jak zawsze tkwi w metodologii. Nawet jeśli jacyś etycy używają namiętnie tej kategorii, (z różnych przyczyn) czynią to przeważnie bez pogłębionej refleksji metodologiczno-epistemologicznej, opierając się bardziej na stereotypowym znaczeniu kształtowanym przez paradygmat lub retorycznym użyciu tego pojęcia. Wielu autorów opowiadających się za klasyczną koncepcją filozofii, uprawianej przez siebie etyki wcale nie nazywają klasyczną. Innych, którzy nie posługują się ani terminem „filozofia klasyczna”, ani „etyka klasyczna”, można zakwalifikować do etyki klasycznej ze względu na określone założenia ontologiczne i epistemologiczne, mieszczą się one w nurcie filozofii klasycznej, wąsko lub szeroko pojmowanej. Przykładem jest tu ks. prof. Ślipko, który woli nazywać swoją etykę nie tyle klasyczną, ile chrześcijańską, choć ta nazwa też nie rozwiązuje wszystkich problemów, a generuje inne. Zgodność nazewnictwa pojawia się zarówno u tych teoretyków, którzy filozofię klasyczną traktują systemowo, przeważnie wąsko, jak również u tych, którzy mówią o szerokim jej rozumieniu (Krąpiec) oraz u tych, którzy przywiązują dużą wagę do precyzacji metodologicznej teorii, stąd też – mając na celu przedmiotową zbornosć systemu – słowem „klasyczna” posługują w odnie-

sieniu do wszystkich działów filozofii składających się na ów system. W przypadku etyki pojęcie klasycyzmu uwarunkowane jest paradygmatem (czy paradygmatycznie), z którego wyrasta dana teoria etyczna. To paradygmat, w ramach którego uprawiana etyka determinuje epistemologiczno-metodologiczne znamiona klasycyzmu, które etyka *de facto* przejmuje od naznaczanej klasycyzm konceptu filozofii.

(14) Kłopot jest nie tylko z ustaleniem znamion epistemologicznych klasycyzmu, lecz także trudności nastrocza odpowiedź na pytanie, kogo uznać za klasyka. Czy możliwa jest do stworzenia lista klasyków (etyków klasycznych), czy można wskazać jakieś warunki konieczne i wystarczające do bycia klasykiem w etyce? Na to pytanie można udzielić tylko takiej odpowiedzi, że klasyk przyjmuje określony paradygmat filozofowania, który jego twórcy oraz ich zwolennicy mocą decyzji uważają za klasyczny. Klasyk to ten, który przyjmuje wybrane wytyczne paradygmatu określającego znamiona klasycyzmu. Czyni to na mocy decyzji, która w moim przekonaniu nie jest oparta na regułach metodologicznych, ale bardziej na intuicji i uczuciach, sympatii i pragnieniach, które silnie motywują do powiedzenia sakramentalnego TAK paradygmatowi. Te zaślubiny z paradygmatem etycznym uważanym za klasyczny są paradoksem, same bowiem nie są klasyczne, bo nie dokonują się według racjonalnie i obiektywnie określonych prawideł, ale na podstawie motywacji intuicyjno-emocjonalnej. Dlatego też twórcy paradygmatów etycznych, którzy uważają siebie i swoich uczniów za klasyków, bardzo różnymi motywami kierują się w posługiwaniu tym pojęciem.

O posługiwaniu się tym pojęciem w etyce decydują bardzo różne względy, mogą one być typowo merytoryczne, wtedy w klasycyzmie widzi się pewien ideał maksymalistycznie uprawiania etyki, ale posługiwanie się tym pojęciem może być uwarunkowane emocjonalnymi motywami, wtedy w klasycyzmie widzi się spełnienie tęsknot i marzeń za doskonałą koncepcją etyczną, która oparta na jakimś archimedesowym punkcie pozwala nam zasadnie opisać całą dziedzinę moralnej aktywności podmiotu. Wreszcie u podstaw posługiwania się pojęciem klasycyzmu, mogą tkwić motywy quasi-religijne, dostrzega się wówczas w etyce klasycznej coś w rodzaju soteriologii etycznej, która ma wybawić człowieka od trapiącego go problemu zła i podać ostateczny cel życia (np. Styczeń). Niektórzy posługują się tym pojęciem w znaczeniu deprecjonującym inne ujęcia teoretyczne, eksponując jego konotacje negatywne, które właśnie są nieklasyczne, czyli jakoś mniej wartościowe od tych klasycznych, realizujących pewne wzniosłe ideały. U podstaw argumentacji znajduje się przekonanie o nobilitującym charakterze klasycyzmu i byciu

klasykiem, w przeciwieństwie do wszystkiego, co nieklasyczne, czyli naznaczone jakimś piętnem niedoskonałości. Za nieklasyczne (w znaczeniu opisowym i wartościującym) uważa się przede wszystkim nowożytne i współczesne (szczególnie Kanta i jego następców, analityków i fenomenologów) teorie etyczne, które sprzeniewierzyły się ideałom filozofii wypracowanym w starożytności i średniowieczu. Etykietka „nieklasyczny” – w niektórych ujęciach całkowicie deprecjonuje inne podejście w rozwiązywaniu tych samych problemów i udzielania odpowiedzi na te same wielkie pytania filozoficzne. W wypowiedziach etyków, uważających siebie za klasyków, wyróżnione motywy się przeplatają, tak że czasem trudno jest precyzyjnie uchwycić, czym dany teoretyk się ostatecznie kieruje.

(15) Można powiedzieć tak: to czy dana etyka jest klasyczna, czy nie, uzależnione jest od wstępnych przedzałożeń filozoficznych o charakterze metafizycznym, epistemologicznym i metodologicznym. Wyrasta ona z idei maksymalizmu epistemologicznego i metodologicznego wiary, że warto jest podejmować wielkie pytania etyczne przeszłości dotyczące natury dobra i zła moralnego. Wspólne etykom klasycznym jest przekonanie o normatywnym charakterze etyki. Etyka nie ogranicza się tylko do opisywania, ale zmierza do normowania ludzkiej sprawczości. Jeśli chodzi o rozumienie normatywności i jej źródeł, etycy klasycy różnią się między sobą (tomiści – natura – fenomenologowie – byt idealny). Etyka klasyczna w niektórych swoich artykulacjach przyjmuje formę perenialną. Jej zwolennicy postulują ponad historyczne i kulturowo niezmiennie normy i reguły kierujące ludzkim działaniem moralnym. Etyka klasyczna reprezentowana czy to przez tomistów, czy fenomenologów, ma charakter fundacjonalistyczny, przyjmuje bowiem mocne przekonania bazowe (aksjomaty, idee) wyrażające, czy to podstawowe prawidła porządku moralnego, czy też istotę moralności ujętą w porządku poznania apriorycznego. Zdaje się, że większość tych, którzy za klasyków w etyce się uważają, podkreślają autonomię poznawczą etyki względem nauk szczegółowych o moralności, postulują konieczność doświadczenia moralnego, które w różnych stylach etyki klasycznej przybiera różne formy artykulacji. Wspólne wszystkim klasykom jest formułowanie argumentów mających doprowadzić do ostatecznego wyjaśnienia fenomenu moralności, czy to poprzez wskazanie jej istoty o charakterze apriorycznym, czy też poprzez wskazanie na racje przedmiotowe o charakterze antropologiczno-metafizycznym. Zasadniczo dzielą oni wspólne przekonanie, że etyczne problemy powinny znaleźć ostateczne rozwiązania, gdyż człowiek w sferze moralności nie może zadowolić się hipotezami, ale stale dąży do pewności.

Tak rozumiana etyka klasyczna obecnie jest mało popularna. Niektórzy uważają, że jest niemodna dla współczesnego człowieka myślącego kategoriami dalekimi od starożytności, ponadto jest ona nieprzejrzysta i niewydolna praktycznie. Jej społeczne oddziaływanie jest niewielkie, czego dowodem dla niektórych ma być kryzys instytucji kościelnych. Etycy klasyczni, zwłaszcza jeśli uprawiają oni swoją refleksję w ramach wąsko pojętej filozofii klasycznej, zrażają, zwłaszcza ludzi młodych, swoim nastawieniem poznawczym pełnym napuszenia, roszczeniowości, braku wycucia i zrozumienia dylematów moralnych dnia codziennego. Wielu zraża tendencja do systemowego rozwiązywania problemów moralnych. Przez takie postępowanie w ocenie krytyków nie zostaje uwzględniony indywidualny punkt widzenia. Mamy tylko widok „znikąd” – czyli widok z perspektywy jakiejś koncepcji. Brakuje zaś widoku „stąd”, który brałby pod uwagę człowieka, którego życie moralne uwikłane jest w różne konteksty. Kiedy na wszystko patrzymy znikąd, wówczas nie liczą się pragnienia i uczucia jednostek przeżywających swoje dramaty moralne, tylko koherencja systemowego wyjaśnienia. W ocenie krytyków etyka klasyczna wąsko pojmowana stała się martwą metaforą, hasłem wywoławczym, który dla wielu stanowi przejaw myślenia anachronicznego. Dlatego też wielu teoretyków, choć uprawia dziś etykę na bazie założeń filozofii klasycznej, etyki klasyczną już nie nazywają, chcąc uniknąć pewnych nieporozumień i nieprzychylniej oceny. Pojęcie klasyczności w etyce klasycznej zostało naznaczone znamieniem ideologicznym, gdzie bardziej niż racjonalne argumenty liczyła się i nadal liczy emocjonalna przynależność do paradygmatu i wierność podstawowym ideom mistrzów.

(16) Odnosząc powyższą charakterystykę do dorobku naukowego ks. prof. Zuziaka, możemy powiedzieć, że jeśli teraz przyjmiemy, że etyka chrześcijańska ma być klasyczna, to musi to być etyka wielkich pytań filozoficznych dotyczących szeroko rozumianej dziedziny moralności. W tym znaczeniu jest to etyka maksymalistyczna. Jednak niemaksimalistyczna w tym znaczeniu, że poszukuje jedyne i ostateczne panaceum metafizycznego na wszystkie moralne bolączki człowieka, które uda jej się zdiagnozować. W punkcie wyjścia (szeroko pojmowanym) etyka ta nie wpisuje się w ramy tylko jednego paradygmatu. Książd Zuziak był szczególnie wyczulony na pluralizm paradygmatów. Uważał, że poprzez twórczy dialog między różnymi paradygmatami możliwe jest poszukiwanie nietrywialnych rozwiązań problemów etycznych. Nie można powiedzieć, że tylko etyka opierająca się na założeniach arystotelesowsko-tomistycznych w jej wariacie personalistycznym jest klasyczna, a inne etyki już nie. Wydaje się, że etykami klasycz-

nymi będą etyki fenomenologiczne i niektóre typy etyki analitycznej (m.in. etyka cnoty), które podejmując wielkie problemy etyczne, dokonują ich artykułacji z uwzględnieniem właściwych sobie podejść badawczych. W tym właśnie upatrywałbym klasyczności etyki chrześcijańskiej, która uprawiana jest przez ks. Zuziaka – że zdolna jest ona do podejmowania tych wielkich wyzwań przeszłości, ale nie rozwiązuje ich w ramach tylko jednego paradygmatu. Chrześcijańska etyka klasyczna, podejmując wielkie wyzwania przeszłości, musi stawiać je w nowym świetle, mając na względzie historyczne i kulturowe przemiany, które dokonały się od czasu, kiedy Sokrates przechadzał się ze swoimi rozmówcami po ateńskich ulicach. Musi być etyką, w której dokonuje się artykułacja ducha współczesności. Jak powiedział kiedyś Józef Życiński, trzeba być wiernym fundamentom, a nie fundamentalizmowi. Etyk klasyczny wierny fundamentom wie, że ich wartość jest ponadhistoryczna, ale stroni od fundamentalizmu czy od szybkiego podawania gotowych odpowiedzi, w których więcej jest emocji niż wyważonych racji. Chrześcijańska etyka klasyczna to wreszcie taka etyka, która świadoma jest swoich epistemologicznych ograniczeń, to etyka, która nie udziela ostatecznych odpowiedzi na wielkie pytania przeszłości, ale dostrzega bardziej ich aporetyczny charakter. Bardzo często w tekstach etyków, którzy określają się jako klasyczni, spotyka się twierdzenia, że etyka ma ostatecznie wyjaśnić naturę moralności, dobra i zła, i jeśli tego nie uczyni, sprzeniewierzy się swojemu powikłaniu. Chciałbym tu zapytać, kto tak naprawdę się tu czemuś sprzeniewierza, etyka czy etyk, którego ambicją jest stworzyć system wyjaśniający wszystko? Jednak nawet gdy trakowy udało się zbudować, to i tak podane przez niego rozwiązania byłyby nadal problematyzowane. Chyba że sam uznałby, że są one subiektywnie pewne. Taka jest bowiem natura wiedzy filozoficznej, że jak powiada Karl Popper, rozwiązanie problemu filozoficznego nigdy nie jest ostateczne. Nie można się w tym wypadku oprzeć na jakimś ostatecznym dowodzie, bo takich nie ma w sensie logicznym, są co najwyżej, jak powiada Hans Albert decyzje, za pomocą których przecinamy nasze ciągi rozumowań, konstatując, że w tym miejscu będzie koniec. Popper w tych, którzy poszukiwali ostatecznych eksplanacji, widział filozoficznych proroków i magików, którzy próbują czarować rzeczywistość za pomocą słów, a siłą swoich własnych emocji dekretujących ich ostateczny charakter. Jeśli etyka chrześcijańska w XXI wieku chce odzyskać swój utracony prestiż, musi w pierwszej kolejności uświadomić sobie, że jest ona tylko jedna z wielu historycznie ukształtowanych form artykułacji doświadczenia moralnego człowieka, artykułacją ani nie jedyną, ani też nie ostateczną. Ponadto musi

być artykulacją zapładnianą nie przez problemy wewnętrzne, czyli te dotyczące struktury, pojęć, spójności, systemu. Etycy powinni przestać czarować. Ksiądz Zuziak nigdy nie czarował, nie uprawiał magii etycznych, nie zaklinał rzeczywistości moralnej słowami, gdyż dobrze wiedział, jak bardzo jest ona złożona i trudna do zbadania. W formułach można zakląć całą rzeczywistość, ale czy to coś pomoże. Dlatego uważam, że ks. Zuziak w swojej etyce cały czas stara się połączyć dwie optyki, dwa widzenia, widok „znikąd” i widok „stąd”. Zafascynowany jest koncepcją, ale cały czas pyta o to, czy koncepcja ta czuje konkret ludzkiego doświadczenia moralnego, które bardzo często wymyka się czarno-białym schematom, do których przyzwyczaili nas niektórzy etycy. Jubilat zdaje sobie sprawę, jak trudno jest pogodzić te dwa widoki, ale chyba nie ma ambicji unifikacyjnych, gdyż uważa, że byłoby to ze szkodą dla dyskursu etycznego, którego istotą jest balansowanie na krawędzi między tym, co moralne a niemoralne. Ci, którzy nie podejmują prób dialogu między tymi widokami, wybierają albo perspektywę koncepcji, albo widok „stąd”. I w ten sposób stają się albo bezwzględni absolutystami, dla których żadne ludzkie doświadczenie nie ma znaczenia, albo też sytuacjonistami, dla których wszystkie normy moralne można podważyć. Ten widok stąd jest Profesorowi bardzo bliski, gdyż oddaje jego osobiste podejście do problemów moralnych. Trzeba zejść z abstrakcji do konkretnego, spojrzeć całościowo na sytuację, którą mamy poddać etycznej ocenie.

Ksiądz Zuziak często powiadał, że rzeczywiste pytania etyczne mają swoje korzenie w problemach rodzących się poza etyką, czyli – jak powiada wybitny metodolog nauki Popper – w problemach zewnętrznych, jeśli chrześcijańska etyka klasyczna nie chce się stać gadaniną o pojęciach, musi starać się dokonywać artykulacji tych problemów, które znajduje wokół siebie z uwzględnieniem ich kontekstu historyczno- kulturowego. A przede wszystkim nie może i nie powinna abstrahować od naukowego obrazu świata, który bardzo mocno wpływa na nasze doświadczenie i myślenie o świecie.

(17) Ale po co w ogóle mówić chrześcijańska etyka klasyczna – mógłby zapytać dociekliwy student – takich ks. Zuziak zawsze cenił. Co właściwie daje nam ten ozdobnik, który z epistemologicznego punktu widzenia ani nie sprawi, że etyka uniesie się na wyższy poziom refleksji metodologicznej, ani też nie sprawi, że siła jej oddziaływania się zwiększy, ani też ludziom sprawniej będzie rozwiązywać dylematy moralne, czy ponosić odpowiedzialność za przyszłe pokolenia. Estetycznie etyka klasyczna wygląda ładnie, może zadowolić oko tych, którzy gustują w zgrabnych sformułowaniach, retorycznie brzmi nawet podniośle, może u niejednego wywołać emocje, ale epistemo-

logicznie, czy coś więcej nam daje poza estetycznym przeżyciami? Można zapytać, po co jest nam w ogóle potrzebne pojęcie etyki klasycznej czy klasycznej etyki chrześcijańskiej? Przywiązanie i umiłowanie, które cechują filozofów, do etykietowania nie powinni tu być rozstrzygającym argumentem. Wszak nie chodzi o wpadanie w samozadowolenie z tytułu użycia etykietyki, ale o odpowiedź na pytanie, co etykietyka ta wnosi, dla tak czcigodnej dziedziny wiedzy, jak etyka. Tak naprawdę z epistemologicznego punktu widzenia nazwa „etyka klasyczna” nic nie mówi, tak samo zresztą, jak nazwa „filozofia klasyczna”, zawsze przecież trzeba się dowiedzieć, że to taka, a nie inna filozofia czy etyka oparta na takich, czy innych założeniach. Określenie „klasyczna” z epistemologicznego punktu widzenia jest nieprzydatne w charakterystyce etyki, stwarza raczej dodatkowe komplikacje, przy jego eksplikacji. Już łatwiejsze do obrony i uzasadnienia jest posługiwanie się przez Tadeusza Ślipkę samym pojęciem etyka chrześcijańska. Ślipko powiada, że etykę można zidentyfikować przede wszystkim poprzez założenia, które przyjmuje jako wiążące. Nie ma miejsca, aby rozwinąć tę dyskusję dalej. Problematyzuje te kwestie, aby pokazać, że również dla ks. prof. Zuziaka etykietyka „etyka klasyczna” była przedmiotem dyskusji i krytycznych uwag. Sam zastanawiał się nad sensem używania tego terminu, głęboko problematyzował tę sprawę podczas naszych dyskusji.

(18) Znany ze swoich niepoprzawionych kontrowersji wypowiedzi ks. prof. Alfred Wierzbicki, charakteryzując w jednym ze swoich tekstów, sylwetkę filozoficzną niezapomnianego wykładowcy KUL – dr. Stanisława Majdańskiego, użył kategorii „nieklasyczny filozof klasyczny”. Tak sobie myślę, czy do etyki rozwijanej przez ks. Zuziaka też ona by pasowała. Byłaby to wówczas „nieklasyczna chrześcijańska etyka klasyczna” albo „nieklasyczna etyka chrześcijańska”. Książd prof. Zuziak jako nieklasyczny chrześcijański etyk klasyczny? Nie wiem, w której nazwie nasz Jubilat bardziej by się odnalazł... Choć z epistemologicznego punktu widzenia nazwa ta nic nie wnosi – jakby może stwierdził sam jubilat – to jednak poruszy na pewno czułe na subtelności językowe sumienie niejednego analityka, a z retorycznego punktu widzenia może zwrócić na siebie uwagę, być może pozytywną, jeśli zostanie właściwie wyartykułowana. Starzy klasycy, przekonani do nieodwołania do swoich racji, powiedzą, że to przecież już awangarda, a ci bardziej tolerancyjnie nastawieni przymkną na to oko, inni zaczną budować fortyfikacje i szykować działa najcięższego kalibru teoretycznego, dopatrując się czającego za tymi sformułowaniami relatywizmu. W ten sposób powstaje chrześcijańska etyka klasyczna jako obłożona twierdza, która tak bardzo daleka jest od co-

dziennego doświadczenia moralnego. Współczesne czasy niestety sprzyjają tworzeniu mentalności getta etycznego, w którym uwielbienie dla myślących tak samo przedkłada się nad racjonalne poszukiwanie prawdy, którą można odkryć tylko w niepozabawionym kontrowersji międzyparadygmatycznym dialogu. Tymczasem musimy sobie uświadomić, że nie ma jednak artykulacji ani klasycyzacji, ani też etyki chrześcijańskiej. Wielość form jej artykulacji nie powinna skłaniać ku pesymistycznym myślom o czyhający się relatywizm. W tej wielości sformułowań można też dostrzec coś bardziej pozytywnego. To, że wspólne dla chrześcijańskiego doświadczenia moralnego wartości, próbowano wyrazić za pomocą odmiennych semantyk filozoficznych, jednakże bez utraty ich podstawowego znaczenia.

Kim zatem ma być etyk chrześcijański, jeśli powiemy o nim „nieklasycyzny”. Czy ks. Zuziak jest nieklasycyznym etykiem klasycyznym? Na to pytanie odpowiadam, że tak – z pełnym przekonaniem, które kształtowało się we mnie przez ostatnie lata. Nieklasycyzny etyk klasycyzny to etyk wielkich pytań i wielkich problemów etycznych. Jego codziennością są aporie, owe teoretyczno-praktyczne węzły (czasem przypominające węzły gordyjskie), o które się potyka, ale których ostatecznie nie może przeciąć. Mając tego świadomość, nie popada we frustrację, tylko ze spokojem podejmuje kolejne próby nurkowania w ocean etycznych światłocieni. Dlatego też etyk tego pokroju nigdy nie będzie wielkim Aleksandrem Macedońskim, który jak powiada legenda, postanowił rozwiązać węzeł, by wykazać, że to on jest tym, który zdobędzie Azję. Takim mieczem nie dysponuje „nieklasycyzny chrześcijański etyk klasycyzny”. I można chyba powiedzieć – na szczęście, że nie dysponuje. O ile dobrze rozumiem poglądy ks. prof. Zuziaka, to raczej nie chciał on nigdy wojować takim mieczem, przy pomocy którego mógłby rozwiązać wszystkie etyczne problemy. Nie dysponując arsenałem środków ostatecznie przesądzających o rozwiązywaniu konfliktów i dylematów moralnych, etyk nieklasycyzny spokojnie przechadza się spacerem po obrzeżach kultury, poszukuje problemów granicznych, zagląda tam, gdzie teoretycznie najbardziej gorąco, naświetla, pokazuje, uzasadnia, wątpi, czasem odchodzi przegrany, ale stale powraca, jednak nie z poczucia misji rozgromienia wszystkich, tylko z poczucia, że to człowiek jako *Alter Christi* jest najważniejszy. Iluż to etyków chrześcijańskich uważających się za spadkobierców wielkich klasyków kontynuujących wielkie dzieła swoich mistrzów jest głęboko przekonanych, że dysponują ostatecznym arsenałem środków pozwalających na ostateczne usuwanie wszelkiej wątpiwości tam, gdzie w grę wchodzi sprzeczne intuicje moralne. Iluż to w swojej naiwności w błogim spokoju zasypia, że roz-

więzało już wszystkie problemy moralne? Iluż czerpie dobre samopoczucie z myślenia o innych, że tkwią oni w jakimś nieprzewycięzalnym błędzie poznawczym czy antropologicznym... Nieklasyczny etyk klasyczny może tylko zapytać, czy taka postawa jest postawą wierności wobec rzeczywistości moralnej, która sama sobą kwestionuje wszelkie próby wyzbycia się z niej wszelkich wątpliwości? Czy aby nie mamy tu do czynienia z próbą wtłoczenia żywego indywidualnego doświadczenia moralnego w ramy uprzywilejowanej wykładni etyki chrześcijańskiej, którą opatruje się etykietą tej jedynej i prawdziwej? Przecież pozbycie się wątpliwości, wcale nie świadczy o tym, że udało nam się rozstrzygnąć jakiś trudny konflikt wartości, dóbr, norm, a tym samym wcale nie możemy mieć upragnionej pewności, że udało nam się już w pełni zrozumieć naturę rzeczywistości moralnej.

(19) Na zakończenie możemy chyba stwierdzić, że takim przechadzającym się spacerem po obrzeżach świata moralnego nieklasycznym chrześcijańskim etykiem klasycznym jest ks. prof. Władysław Zuziak, który dla polskiej szeroko rozumianej etyki chrześcijańskiej pozostanie człowiekiem dialogu, otwartości i bezkompromisowego poszukiwania prawdy. W całej swojej naukowej karierze poszukiwał człowieka, który z różnych powodów znalazł się obrzeżach tradycyjnej refleksji etycznej. Swoją postawą uczył wrażliwości na potrzeby współczesnego człowieka, zachęcał do odważnego myślenia, do mówienia o bardzo trudnych i bolesnych problemach, o których nie zawsze etycy chrześcijańscy chcieli i potrafili mówić. Jest myślicielem, który całe życie był wierny fundamentom, ale nigdy wąskiemu fundamentalizmowi. Osobiście też popieram taki styl uprawiania refleksji etycznej. Pisząc ten tekst, sam zdałem sobie sprawę z tego, że jestem nieklasycznym etykiem klasycznym, być może dlatego przez ostatnie lata tak dobrze rozumieliśmy się z szanownym jubilatem, po prostu w niektórych sprawach jakby nadawaliśmy na tych samych falach etycznych. Oby tak dalej!

Abstrakt

(Nie)klasycyżność etyki klasycznej. Uwagi metateoretyczne

Rozdział stanowi próbę uchwycenia specyfiki myśli Władysława Zuziaka. Autor argumentuje, że Zuziak jest filozofem klasycznym, ale nie w znaczeniu przyjętym w ramach tomizmu. Analizując kategorię klasycyżności, autor wyjaśnia, na czym polega klasycyżność myśli Władysława Zuziaka oraz w jaki sposób wyraża się „chrześcijańskość” w jego podejściu do etyki. Ostatecznie autor określa etykę rozwijaną przez Zuziaka jako „nieklasyczną chrześcijańską etykę klasyczną”.

Słowa kluczowe: etyka, filozofia, chrześcijaństwo, Władysław Zuziak

Abstract

The (Non)Classicality of Classical Ethics: Metatheoretical Remarks

The chapter attempts to capture the distinctive aspects of Władysław Zuziak’s thought. The author argues that Zuziak is a classical philosopher, but not in the sense typically associated with Thomism. By analyzing the category of classicism, the author illustrates what constitutes the classicity of Zuziak’s thought and the “Christian” aspect of the ethics he practices. Ultimately, the author describes the ethics developed by Zuziak as “non-classical Christian classical ethics.”

Keywords: Christianity, ethics, philosophy, Władysław Zuziak

Marcelo López Cambronero

 <https://orcid.org/0000-0002-7787-1731>

 marcelo.lopez@ufv.es

Universidad Francisco de Vitoria

 <https://ror.org/03ha64jo7>



Ideology and disorder

Can we achieve the common good through moral neutrality? A view of Ecology based on the thinking of Władysław Zuziak



The ecological problem

Despite the fact the media has been widely informing the public of the risks to our planet posed by the ecological degradation and global warming, there are still individuals, organisations and ideological positions which deny the fact of climate change and/or that human activity is its principal cause (AGW: Anthropogenic, or human-caused, Global Warming).

Nevertheless, there is broad international agreement which includes 97% of specialised scientists (Cook, 2016). The most reputable institutions, research centres and scientific journals (NATO, NASA, Nature, etc.) provide ample data and analysis based on meticulous scientific research that makes it impossible to doubt the reality of AGW.

Climate change and its impact on our lives is a challenge that demands the attention of science and the application of advanced technology. It is essential to raise public awareness, increase recycling, and develop new, eco-friendly materials and sources of energy that can serve as an effective substitute for fossil fuels without creating new difficulties for development and the conservation of the natural environment.

However, we cannot forget that this is also an ethical challenge: reducing human impact on the natural environment, the emission of greenhouse gases, etc, will require significant changes to the way we live, the way we consume, our perceived purpose in life and our understanding of economics.

The culture of every era largely determines our relationship to others, to nature, to transcendence and to ourselves. As Zuziak noted, referring to the changing view of nature in different eras, “this was invariably connected with the adoption of a certain moral code resulting from the assessment of the situation, noticeable threats and appearing expectations. These circumstances have led to the development of a hierarchy of values to be followed by members of communities” (Zuziak, 2016a, 23).

Professor Zuziak maintains that the perception of appropriate behaviour and the adoption of an ecological moral code are especially related to three factors:

1. “Assessment of the situation”: what is the condition of the world around us and how is this manifested to us. We must remember that human beings in the 21st century live, in general, within an environment that is practically entirely artificial, and even the natural elements within our environment (trees planted in the streets, parks and gardens in the cities, etc.) are due to human action and are intended in many cases to serve decorative or recreational purposes; that is, part of the construction of our artificial reality. This artificiality of our environment constitutes a veil that separates us from nature over which we exert a great deal of power, harnessing it to serve our interests to the point that we have abused the natural world, creating or contributing to the risk of potentially uncontrollable and catastrophic changes.

2. “Noticeable threats”: the statistical increase in episodes of extreme climate phenomena of ever greater dimensions leads us to perceive real damage to nature and a grave risk to ourselves, in turn increasing our awareness and sense of responsibility.
3. “Appearing expectation”: future threats and the message of the scientific community on the effects of global warming make us aware of the ecological problem and gradually assume moral values and ethical behaviour with regards to the environment.

The ecological problem requires ethical reflection that has consequences for our values and our actions. Given the magnitude of the problem, addressing it will require global awareness and a mass response, meaning that many people (billions of people, in fact) will have to assume their responsibilities and act in consequence. Furthermore, some of the causes of the ecological crisis are so profound and far reaching that they will require action on the part of governments working through international institutions or specific agreements to resolve or mitigate them.

In this situation, one may ask: Is it possible to address the ecological problem from a position of moral neutrality? Is it possible to construct a public moral community and a culture of tolerance without assuming a common, shared morality?

Morality and ideology

How is it possible for certain moral criteria, values and/or codes of conduct to take hold globally or universally? In a free world it is difficult to imagine a vast number of people agreeing on any particular idea no matter how reasonable or correct it may be. During the Covid-19 pandemic we have seen how the World Health Organisation, along with states and the vast majority of the scientific community agreed on a series of recommendations to deal with the crisis, including vaccinations; but at the same time we have also seen how large numbers of people, reflectively or otherwise, have not followed these recommendations or even openly defied them. The debates on climate change have followed, and continue to follow, along the same lines.

What then can be the basis of global solidarity focused on the ecological problem?

There are moments in history when a spontaneous ethical consensus took place within a region or state. To understand this phenomenon, Zuziak considers these moments of consensus and their longevity, reflecting on the case of Polish society during the 1980's (Zuziak, 2016b) as an interesting example which may be instructive.

During those years, the *Solidarność* movement became a principal engine of social change in Poland, attracting the sympathy and support of a large majority of the population. As Zuziak notes, this was not complete acceptance or unqualified support for all the values or ideals of the movement but rather an agreement resulting from a specific situation and favouring different interpretation of actions and proposals: "everyone could recognise some element of their own desires and so give them their own meaning to ideas that seemed to appear 'out of nowhere'. *Solidarność* was characterised above all by its polyphony, and also by the plurality of its meanings. Everyone understood it in their own terms" (Zuziak, 2016b, 59).

These phenomena are not as unusual as they may seem and are usually produced by something new that awakens a social conscience that lay dormant, perhaps due to a lack of existing criteria to interpret new events: the absence of diverse points of view leads, at least initially, to a shared perspective that is able to bring together those who would otherwise disagree.

This was the case of Poland in the 1980's: citizens who seemed indolent, isolated or focussed on their own problems suddenly all looked in the same direction and felt solidarity and identification with a group, an idea and certain values.

In the majority of cases, as in the event of political revolutions or the rise of new technological advances, history shows that the resulting sense of community is short-lived: one could even say that the community is the result of a misunderstanding. This is the case because the constituent groups do not share the same interpretation of reality or vision of what is important in life and how to achieve it. For example, in many countries, for example, when during the first months of the pandemic people showed their appreciation of health care professionals with daily applause and other shows of support. However, some participated in these public expressions because they appreciated the care being provided to patients, others celebrated the heroism of those in the "front line" of the fight against the virus, still others interpreted the gesture as a manifestation of support for a public health system (in opposition to private health care). Over time these demonstrations of support

became one more part of the struggle for power between different political factions.

In fact, these moments of spontaneous unity are more lasting in countries without freedom of expression, where governments can impose, even resorting to violence, a single vision of the truth. In free societies, however, these moments are ephemeral, especially in those which insist on the principle of neutrality based on moral relativism.

Relativism supposes that all positions are valid and that all hierarchies of values are equally dubious and that there is no external reality or criteria that can serve as a common reference point for different voices. Hence, all debate is fiction, because there is no true awareness, hope or desire to reach a shared, even partial truth. All that remains, according to Józef Tischner, is “a preoccupation with power, the anxiety of one’s own will to power” (Tischner, 1998, 294).

The political experience of advanced democracies has demonstrated that relativism, theoretical but most of all practical, supposes the decline of dialogue and, consequently, of democracy itself. Essentially, one does not accept the existence of even partial truths or perspectives which may engage in a dialogue to reach anything but temporary agreement based on a mere transaction of interests. There is no common language for understanding. Moreover, this “anxiety for one’s own will to power”, the desire for political triumph, is oriented towards dissension, allowing each faction to display their differences from others. According to Vattimo (2000), each ideological position seeks to find its own language, a dialect with its own grammar, semantics coherence and particular meaning. “If, in a world of dialects, I speak my own dialect, I shall become conscious that it is not the only ‘language’, but that it is precisely one amongst many” and so “I shall be acutely conscious of the historicity, contingency and finiteness of these systems, starting with my own” (Vattimo, 2000, 17–18).

When speaking of “dialects” or how each faction uses language as an “ideology”, we are referring to a manipulation of reality, framing and reducing it to conform to a previously decided interpretation. What characterises an ideology is its betrayal of reality, deliberately misinterpreting and distorting the facts to fit a set of preconceived notions of the world.

On occasion the concept of ideology has been confused with tradition. They are very different. Tradition is an approach to reality via a historical path forged by a community (Zuziak, 2017). Certainly, a tradition can become immured within itself and become an ideology, but this means it has become

something other than what it should be. If the tradition presents a hypothesis on the meaning of the world and a society wishes to verify this hypothesis it must confront reality and we willing to grow and change through this act of verification.

A relativist society easily becomes a battleground for a great number of ideologies. Such a society is necessarily conflictive because, as we have seen, these ideologies do not seek nor pretend to seek agreement but rather dissension which favours their own interests.

The demise of meta-narratives has not represented liberation but rather the multiplication of windowless, ideological jailcells, that only respond to the emotions, sensibilities or pragmatic interest of its adherents. And each of these narrations “refer to some constituted and hierarchical system of values which determine the aims and actions of its adherents” (Zuziak, 2017, 204).

Under these circumstances, Zuziak notes, “the individuals who had emerged from their hideouts after a brief moral awakening lose hope of improving their reality and return to their hideouts and their distorted vision of the world that feeds their deepest fears” (2016b, 61). It is thus impossible to build a moral community that can seek the common good and face the risks and challenges of the future.

What is the cause of this rapid regress from a community of values and hope to these narrow ideological sinkholes? Zuziak, along with Tischner (1993), attributes it to fatigue with politics in democracies when the citizens perceive the hypocrisy of public debate, that is, its divorce from truth and values. Ultimately, as signalled above, it is due to the rise of relativism. When politics becomes a naked struggle for power only those interested in exercising power are willing to become involved; those with a sincere interest in contributing to the common good are pushed out. This fatigue is followed by distrust (Zuziak, 2016b, 62), because others no longer appear to us as valid interlocutors, no longer a fellow citizen seeking the common good and truth but rather an adversary, one who wishes to gain power at our expense. This type of psychology leads to a fear of what is different, fear of losing one’s position, creating an increasingly polarised society and the further influence of ideology in a vicious circle that is difficult to escape.

The result is a plurality of values mirroring the plurality of ideologies, but these are neither fully thought through nor based on any sincere experience of reality but is fed and feeds upon the narrow dialect of the ideology itself.

How to create a shared moral structure around the ecological problem?

Another consequence of relativism is the loss of a sense of reality and, consequently, our distancing from it. In other moments of history people received notions of meaning from previous generations which produced a degree of basic consensus, although each individual has the responsibility to verify the validity of this hypothesis through their own experience. However, this underlying consensus permitted a dialogue based on certain criteria that were accepted, at least within the same cultural universe. Today we often perceive that these criteria, this meaning, no longer exists, not even for our own individual lives: “human beings need values to live, to make decisions and to gain understanding, a feeling of security and meaning. However, our world is in crisis. We see that a social and cultural reality no longer create a structure in which we feel safe. The tradition in which we were raised and the authorities that are important to us are denied. We often feel that the world has lost its meaning” (Zuziak, 2014, 7). How can we create a moral community in which people can find a space for personal freedom and growth while also seeking a common good that gives direction and meaning to their lives?

We have described relativist societies where the discourse on how things are, the possibilities of happiness and the common good has been shattered, resulting in a multiplicity of ideological discourses and value structures. We have also noted how egoism impedes consensus since it arises out of a constant struggle and competition for power where winning comes at the expense of others.

It has been observed that solidarity is a value able to bring individuals together and build community. In certain societies attempts have been made to convert the Constitution into a shared moral construct. Focussing on moral values, Eduard Picker (2002) has proposed that human dignity is a central value that can be shared. Zuziak himself, following on Robert Spaemann (1996), has underlined the importance of this value when he speaks of “the personal value of someone equipped with specific characteristics and dignity” (Zuziak, 2014, 8).

As mentioned at the beginning of this article, there is not enough agreement between individuals, between states or even between international organisations that enables us to decisively address the ecological problem.

In the case of states and international organisations this disagreement is due, largely, to the conception of political debates as a form of struggle (non-violent) for power on the international stage and to defend one's own interests. Ecology and the environment have a significant influence on the global power structure, directly affecting economic growth. On one hand, there are the most developed countries with large industrial sectors and high rates of consumption with a far greater impact on global warming but which are reluctant to assume the costs of any effective action. On the other hand, less developed countries fear that addressing climate change will impede their development and expect the largest polluters to assume their responsibilities and take the lead on the economic and industrial transformations necessary.

With regard to citizens, there are those who hold the position that human activity is not the primary cause, or a significant cause, of climate change. While some of these positions verge on conspiracy theories, based on subjective views, biased studies or populist notions while others are based on rational arguments and scientific data that cannot be ignored. Among the latter there are studies that suggest temperature variations are due to normal periodic changes in solar activity (Vahrenholt & Lüning, 2012), or lament the lack of scientific rigour of studies which support AGW (Müller-Plath, 2020), or seek to demonstrate, some with a profusion of data (Lüdecke, 2021), that there are any number of factors that may account for temperature variations, changing rainfall patterns, etc, that make it impossible to affirm AGW.

The difficulty in establishing definitive scientific criteria is an important factor in the absence of a social consensus because it affects the three criteria noted above that are necessary to achieve this consensus (Zuziak, 2016a, 23). However, also according to Zuziak, we can point to other principles which contribute to the difficulties in reaching a consensus necessary for a shared axiological structure in relation to climate change.

As mentioned, human beings engage with reality based on a series of suppositions and conceptions about the world, and the answer to the questions: what happiness is possible? What is love and its place in human life? what is the meaning of reality and of nature? These equations are decisive to having a moral vision that can serve as a basis and criteria to meet any new challenges (Zuziak, 2016a, 24).

A Christian concept, at the centre of which is the human person and human dignity and which affirms the world as the creation of a loving God in the care of the human being, promotes sensitivity and responsibility towards

nature, even regarding it as sacred (Pope Francis, 2015, 220); but this is not the only approach to ecology.

Peter Singer (1993, 88–89) criticises Christian philosophers for this very thing, that is, for putting the human being at the centre of their thinking, accusing them of “speciesism”, in line with his well-known views on animal liberation (1975). Singer seeks to promote a new ethics which situates the interests of animals at the same level as those of human beings and thus produce a greater commitment to the environment. Clearly, the conclusions and consequences of this type of new ethic can be very different from those of a Christian conception of the world. The dialogue between Singer and Christian thinkers has made these differences abundantly clear, as evidenced by the criticisms of Gordon Preece and other philosophers and theologians (2002).

How can we come to an agreement on the proper values for a society if, as we have seen, epistemological and moral neutrality is impossible if not, in many cases, harmful?

Zuziak, following on Alasdair MacIntyre (1981), believes that in order to share a system of values, also with regards to the climate crisis, it is necessary to share a number of fundamental precepts of a certain vision of the world. Furthermore, this is necessary even to interpret and accept certain scientific evidence, that is, to accept certain truths. What is required then is an image of the world (*Weltwild*) which incorporates these and gives them meaning (Wittgenstein, 1984). Relativism, in its appeal to neutrality as the epistemological and moral position of the state cannot bring about this fundamental objective.

If we regard society as the playing field of the struggle for power and where electoral success depends on political differentiation, we cannot hope to reach any meaningful or durable agreement. This will lead to the proliferation of individuals Tischner calls “people from hideouts” (Tischner, 1993), who live immured in their own particular ideology, isolated from other points of view. “A society created by people from hideouts is not only unable to produce a community of solidarity, it is unable to function even as an efficient mechanism. Such a society is characterised by axiological chaos that impedes communication and understanding” (Zuziak, 2016b, 63). In such a situation, any intent at reaching a consensus or engaging in sincere dialogue is interpreted as weakness.

Individuals only succeed in escaping the sinkholes of ideology by recovering their faith in their own strengths and in the goodness of others. It is nec-

essary therefore to create a society of trust, where personal encounters generate bonds strong enough to resist the calls to be suspicious and distrustful. These bonds can only arise through the genuine encounter with others who also sincerely seek goodness and an authentic and shared experience of reality through which it is possible to reach shared truths.

Although this may seem like a utopia, this ideal alone will lead, gradually, to mutual understanding among peoples and to international cooperation. Furthermore, morality evolves, and over the centuries we have seen progress in the moral sphere that we can take as a sign of hope. Overcoming the resistance to the abolition of slavery, the widespread recognition of the rights of women, where much remains undone, the profusion of non-governmental organisations dedicated to helping those suffering from poverty or natural disasters, the growing sensibility to animal suffering, etc, are all evidence of this evolution despite evident setbacks.

The growing awareness and sensitivity to different aspects of reality also brings changes in the moral vision of citizens: “This sensitivity is followed by ethical postulates and the appearance of new hierarchies of values or better understanding of the messages embedded in previous hierarchies” (Zuziak, 2016a, 34). The truth is these changes are not always conscious or rational but can still serve as evidence that basic agreement on fundamental axiological structures is possible, as in the case of ecology. Change is possible, in fact it is inevitable, and necessary: “What we need is a smart transformation of the present hierarchies of values in education, science, economics and politics” (Zuziak, 2016a, 36).

The responsibility of the university

Zuziak has great confidence in the role of universities in furthering this moral transformation. In fact, he regards universities as the most important actor in this process given that its essential role is both to transmit and to foster tradition. Hence, Zuziak speaks of the university as an “element of social continuity and creator of fundamental structures for cultural development” (Zuziak, 2016c, 141).

We know the importance scientific discoveries have had in the evolution of morality and the essential role science now plays in understanding the challenges we face in preserving our natural environment. In fact, the cur-

rent ecological awareness, while not universal but increasingly widespread, is largely thanks to the work of scientific researchers who have amply demonstrated the reality of climate change and human responsibility for it. These scientific discoveries would have been impossible without the decisive importance of education and support for rigorous scientific research.

However, we must not overlook the fact that the university is not only charged with producing and safeguarding scientific knowledge but also “the values on which such knowledge depends, not only professional skills but also their ethical foundations” (Zuziak, 2016c, 149). Thus, Zuziak maintains that the Catholic university, by its very vocation, has the responsibility for the harmonious development of the scientific and the human. If, as we have mentioned, human dignity is at the heart of Christian ethics, this same value leads immediately to consider the common good. This path evidently also leads to the need for greater environmental awareness and responsibility.

Culture, fundamental to our relationship to reality and to others, is a shared heritage that must be fostered and cultivated, oriented in the right way including, among other aspects, a concern for social justice and ecological sensitivity and awareness. The university has a special responsibility in this process because its function is not simply to teach but to expand the rational, moral and social horizons of students. Thus, “we must provide young people with the tools that permit them to reflect profoundly on their existential goals, the values that Christians are called to uphold, and think critically about the axiological assumptions that are aimed at creating a competitive world” (Zuziak, 2016c, 154).

Thus, the mission of the university, especially the Catholic university, is first to defend the dignity of the human person in all its dimensions; and this again brings us to the importance of emphasising, particularly given the current situation, the relation between human beings and creation, of caring for and respecting the natural world both for its value in itself and also for the common good: “only a human being who believes in the sanctity of the world and of the life given to him has a lasting basis for finding his own dignity and pursuing perfection” (Zuziak, 2014, 10). Furthermore, the university is a place for free dialogue in a community of seekers of truth. It is here that the meaning of creation and a shared axiological structure can be found, not imposed by any ideology or the cultural propaganda of power but rather through freedom and the encounter with others in a mutual search for a shared meaning of life: “A person who continues to seek meaning is re-

sponsible not only for this meaning but also for the other man, trying to find this meaning together with him” (Zuziak, 2014, 13).

This is the case because it is in the free and sincere encounter with others that this community of values is created. The attempt to replace this free community with an ideologically constructed consensus we enter into a competitive society that can only produce separation and distrust. Thus, only by favouring these free encounters between free individuals, oriented towards reaching real and shared truths, can we achieve an agreement on the values that can sustain our perception of the natural world and understanding of life itself. Only in this way can we reach beyond ourselves and perceive the unity of all humanity and of ourselves as inhabitants of a shared world. This is a project which “we can only carry out by restoring, gradually and patiently, mutual trust among all members of society. These goals cannot be achieved using political methods, they cannot be decreed from above nor guaranteed by legislative measures. It requires rather a new project of long-term renewal based on social experience and through which society can be transformed into a community of solidarity and democracy” (Zuziak, 2016b, 69). Although it may appear as if we have only seen fleeting instances of solidarity, based on a temporary confluence of the interests of small groups, the response to the ecological problem will be made possible through a network of interpersonal relationships that transcend national borders and cultural limitations, helping all people to understand our responsibility to each other and to our natural world.

Abstract

*Ideology and disorder. Can we achieve the common good through moral neutrality?
A view of Ecology based on the thinking of Władysław Zuziak*

This work examines ecological issues from a moral perspective, drawing on the reflections of Professor Władysław Zuziak. First, we attempt to identify the reasons behind the insufficient consensus on the impact of human activity on environmental degradation. We find that the primary obstacle is not scientific or technical, but rather axiological: we lack, and have failed to establish, a community of shared values that would allow us to agree on the significance and value of the natural world and the effects of our actions on the planet. Second, we argue that this impasse is influenced by ideologies within societies that promote moral neutrality, leading inevitably to social conflict and making long-term, meaningful agreements unattainable. Finally, we outline Zuziak's proposals for achieving consensus by fostering a community of shared moral values centered on the human person. Zuziak also contends that universities have a responsibility not only to advance scientific research but also to promote ethical values and ultimately work toward creating a global moral community capable of addressing environmental challenges.

Keywords: anthropogenic global warming, axiology, ecology, university, values

Abstrakt

Ideologia i nieporządek. Czy możemy osiągnąć dobro wspólne poprzez neutralność moralną? Pogląd na ekologię oparty na myśleniu Władysława Zuziaka

Rozdział podejmuje problem ekologiczny z moralnego punktu widzenia, opierając się na przemyśleniach profesora Władysława Zuziaka. W pierwszej kolejności spróbujemy zidentyfikować przyczyny braku wystarczającego porozumienia w sprawie wpływu działalności człowieka na degradację środowiska. Zobaczymy, że główna przeszkoda nie ma charakteru naukowego ani technicznego, ale raczej aksjologiczny: nie udało nam się stworzyć wspólnoty wspólnych wartości, która umożliwiłaby osiągnięcie porozumienia w sprawie znaczenia i wartości świata przyrody oraz sposobu, w jaki nasze działania wpływają na naszą planetę. Po drugie, argumentujemy, że ten impas jest wynikiem wpływu ideologii na społeczeństwa, które promują moralną neutralność, co nieuchronnie prowadzi do konfliktów społecznych i uniemożliwia osiągnięcie długoterminowych, znaczących porozumień. Na koniec zarysujemy propozycje Zuziaka dotyczące osiągnięcia tego konsensusu poprzez budowanie wspólnoty wspólnych wartości moralnych skupionych wokół osoby ludzkiej. Zuziak utrzymuje ponadto, że uniwersytety mają obowiązek nie tylko dalszych badań naukowych, ale także promowania wartości etycznych, a docelowo pracy na rzecz stworzenia wspólnej wspólnoty moralnej, zdolnej do rozwiązywania problemów środowiskowych w skali globalnej.

Słowa kluczowe: antropogeniczne globalne ocieplenie, aksjologia, ekologia, uniwersytet, wartości

References

- Cook, J., et al. (2016). Consensus on consensus: a synthesis of consensus estimates on human-caused global warming. *Environmental Research Letters*, 11(4). <http://dx.doi.org/10.1088/1748-9326/11/4/048002>.
- Lüdecke, H.-J., et al. (2021). Decadal and multidecadal natural variability of African rainfall. *Journal of Hydrology: Regional Studies*, 34, 100795. <https://doi.org/10.1016/j.ejrh.2021.100795>.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: a study in moral theory*. Notre Dame University Press.
- Müller-Plath, G. (2020). Internal multidecadal and interdecadal climate oscillations: Absence of evidence is no evidence of absence. *Frontiers Earth Science*, 8. <https://doi.org/10.3389/feart.2020.559337>.
- Papa Francisco. (2015) *Laudato si'*.
- Picker, E. (2002). *Menschenwürde und Menschenleben*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Preece, G. (2002). *Rethinking Peter Singer: A Christian Critique*. Westmont (IL): InterVarsity Press.
- Singer, P. (1975). *Animal Liberation: A New Ethics for Our Treatment of Animals*. New York: Harper Collins.
- Singer, P. (1993). *Practical ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Spaemann, R. (1996). *Personen. Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Tischner, J. (1993). *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.
- Tischner, J. (1998). *Spór o istnienie człowieka*. Kraków: Znak.
- Vahrenholt, F., Lüning, S. (2012). *Die kalte Sonne: warum die Klimakatastrophe nicht stattfindet*. Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.
- Vattimo, G. (2003). Posmodernidad: ¿una sociedad transparente? En Vattimo et al., *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Wittgenstein, L. (1984). *Über Gewissheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Zuziak, W. (2014). Values as a basis for human's education. *Logos i Ethos*, 2(37), 7–20. <http://doi.org/10.15633/lie.794>.
- Zuziak, W. (2016a). Ecological challenges to ethics. *Polonia Sacra*, 3(44), 23–38. <http://doi.org/10.15633/ps.1781>.
- Zuziak, W. (2016b). Condenados a la solidaridad. Pensamiento moral de Józef Tischner. *Logos i Ethos*, 1(41), 57–72. <http://doi.org/10.15633/lie.1793>.

Zuziak, W. (2016c). Responsabilità dell'università cattolica nei confronti dell'uomo e del mondo. *Polonia Sacra*, 2(43), 141–157. <http://doi.org/10.15633/ps.1691>.

Zuziak, W. (2017). Louis Lavelle y los problemas de la posmodernidad. *Analecta Cracoviensia*, 49, 195–215. <http://doi.org/10.15633/acr.2413>.

Jakub Synowiec

 <https://orcid.org/0000-0002-6357-6344>

 jakub.synowiec@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>



Czy powinniśmy dążyć do powstania etyki uniwersalnej?



Mój pierwszy kontakt z etyką akademicką to były wykłady z przedmiotu etyka prowadzone przez ks. (wtedy jeszcze) dr hab. Władysława Zuziaka w roku akademickim 2005/2006. Te zajęcia bardzo ceniłem, jako że pobudzały mnie do myślenia i zmian w moim życiu. To one zainspirowały mnie do poszukiwań, które stały się zaczynem kolejnych prac dyplomowych, pisanych pod kierunkiem ks. prof. Władysława Zuziaka a później głównym obszarem mojego zawodowego życia. Z tych pierwszych wspólnych zajęć pozostało mi wyrazne wspomnienie inspirującej dyskusji na temat etyki uniwersalnej. Książę Profesor z jednej strony wyrażał pewne zakłopotanie, że choć w innych naukach udało się osiągnąć pewien poziom uniwersalności i znaleźć metodę rozwiązywania sporów, to w etyce jest wiele szkół, głoszących wzajemnie sprzeczne poglądy i w przypadku niektórych problemów moralnych oceniają one naszą odpowiedź w sposób nieraz radykalnie odmienny. Nie ma zgody

co do tego, co jest dobre i złe, co się robić powinno, za którymi wartościami powinniśmy przede wszystkim podążać. Książd Profesor zachęcał nas do wspólnej refleksji na temat tego, czy jest możliwa etyka uniwersalna, czym miałyby być i czy powinniśmy do niej dążyć. W tym rozdziale podejmę próbę odpowiedzi na te pytania.

Pierwsze rozumienie etyki uniwersalnej

Już samo pojęcie etyki uniwersalnej wymaga ujednoznacznienia. Wydaje się, że można ją rozumieć na co najmniej dwa sposoby¹. Pierwszy z nich, odzwierciedlający ambicję niemal każdej szkoły etycznej, to etyka obowiązująca wszystkich ludzi na świecie. Etyka taka może powstać jako wynik dialogu, kompromisu między różnymi systemami etycznymi. We współczesnej etyce można obserwować próby godzenia refleksji etycznej, myśli i sposobów rozumowania, czasem od siebie bardzo odległych². Nie brakuje też głosów, że systemy etyczne są w zasadzie sobie dużo bardziej bliskie, niż się to wydaje³, a spory w etyce, zwłaszcza te elektryzujące debatę publiczną swoją polaryzacją, mogą być objawem kształtowania etyki przez – jak to trafnie ujął Jacek Filek – „prywatne ambicje etyków i wymogi sprawnego funkcjonowania etyki jako działu wzrastającej wciąż produkcji uniwersyteckiej”⁴. Główne szkoły etyczne zasadniczo dążą też do ukazania, że jest jedna etyka, która powinna być uniwersalna – ta właśnie, która jest rozwijana w danej szkole i dojście do etyki uniwersalnej w tym znaczeniu miałyby się odbyć przez zdominowanie konkurencyjnych stanowisk.

Myślenie o tym, że jedna z etyk stałaby się uniwersalną, czy nawet dominującą, jest na pewno błogie u tych filozofów, którzy sądzą, że będzie to etyka przez nich rozwijana. Łatwo sobie jednak przecież wyobrazić, że – zamiast w glorii i chwale orędowników tej jednej zwycięskiej etyki – znajdziemy się

1 Np. inny sposób rozumienia etyki uniwersalnej, który nie będzie przedmiotem analizy w tym rozdziale, proponuje Jacek Hołówka, w swoich rozważaniach zestawia etykę uniwersalną, rozumianą jako „etyka czystego sumienia” albo etyka absolutna, z etyką partykularną – etyką dobrowolnych zobowiązań. Zob. *Dwie koncepcje moralności*, „Etyka” 2010 nr 43, s. 46–63.

2 Np. C. Camosy, *Peter Singer and Christian Ethics. Beyond Polarization*, Cambridge 2012.

3 Zob. np. K. Saja, *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków 2015. Autor proponuje instytucjonalny konsekwencjalizm funkcji – stanowisko, które jest hybrydą deontologii, etyki cnót i konsekwencjalizmu. Książka zawiera obszerną literaturę pozwalającą dotrzeć do tekstów źródłowych poświęconych dyskusji na ten temat.

4 J. Filek, *Filozofia jako etyka*, „Etyka” 1997 nr 30, s. 100.

w sytuacji analogicznej do tej, w której znaleźli się „ludzie dostojni” według Nietzschego. Może być wówczas tak, że rozwijana przez nas etyka i proponowana moralność, będą piętnowane, a to, co nazywamy dobrem, zostanie uznane właśnie za zło⁵.

Trudno jest wskazać wspólne dla wszystkich kryterium, które by miało pozwolić dokonać wyboru takiej etyki. Musiałoby się to odbyć na wspólnej płaszczyźnie metaetycznej. Autorzy w swoich rozważaniach metaetycznych często proponują rozwiązania, które wspierają aspiracje do uniwersalności proponowanych przez nich koncepcji etycznych. Niestety ich argumenty są często równocześnie założeniami danej etyki, a przeciw różnice między systemami etycznymi w dużej mierze wynikają z ich filozoficznych założeń: zakładanej metafizyki i antropologii⁶. Autor książki pod tytułem *Etyka praktyczna* twierdzi, że sprawdzianem jakości teorii etycznej jest to, czy jest on praktyczna⁷, autor, którego koncepcja głosi, że należy kierować się w wyborach moralnych wyłącznie rozumem i oceniać empatię jako czynnik utrudniający dokonanie właściwych wyborów, uzasadnia swoje stanowisko na podstawie rozumowej oceny konsekwencji wyborów⁸; personalista mówiący o godności osoby podkreśla zarazem, że etyka powinna być „orędziem o godności osoby”⁹. Nie chodzi tu o wykazanie „błędnego koła”, widzimy przenikanie się refleksji etycznej z metaetyczną, jest to zrozumiałe, trudno bowiem wyobrazić sobie zupełnie neutralną metaetykę¹⁰.

5 Zob. F. Nietzsche, *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków 2003, s. 15–38.

6 Zob. B. Chyrowicz, *Wieża z kości słoniowej czy agora? Społeczne miejsce filozofii dzisiaj. Czy potrzebni są nam „etyczni eksperci”?*, „Etyka” 2009 nr 42, s. 39–40.

7 P. Singer, *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003, s. 18.

8 P. Bloom, *Przeciw empatii. Argumenty za racjonalnym współczuciem*, tłum. M. Chojnacki, Kielce 2020.

9 Zob. T. Styczeń, *Objawiać osobę*, [w:] tenże, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993.

10 Pogląd o niemożliwości neutralności metaetyki podzielam za: L. W. Summer, *Etyka normatywna a metaetyka*, tłum. I. Lazari Pawłowska, *Metaetyka*, red. I. Lazari Pawłowska, Warszawa 1975, s. 372–392 oraz A. Gewirth, *Metaetyka a etyka normatywna*, tłum. C. Porębski, *Metaetyka*, red. I. Lazari Pawłowska, Warszawa 1975, s. 347–371.

Wybór etyki uniwersalnej w pierwszym rozumieniu

Można żywić nadzieję, że proces selekcji etyki uniwersalnej spośród rozmaitości szkół i ujęć będzie miał charakter naturalny, a doprowadzi nas do niego „postęp w etyce”. Niestety również rozumienie postępu w etyce jest zrelatywizowane do teorii etycznej, stąd nie wszyscy są o nim przekonani. Z perspektywy różnych teorii etycznych widzimy postęp, ale w wielu kwestiach przecież też regres. Nawet proste „geometrycznie” poszerzanie kręgu istot objętych parasolem ochrony moralnej nie okazało się niekontrowersyjne, bo część etyków opowiadająca się za przyjęciem zwierząt do tej wspólnoty, wykluczyła z niej zarazem niektórych ludzi¹¹. W każdym razie, jeżeli powstanie etyka uniwersalna w tym rozumieniu, jej zwolennicy będą zapewne zdania, że jest to wynik „postępu w etyce”.

Nawet najbardziej przekonanym do sukcesu swojej teorii filozofom popsuć humor może jeszcze jedna możliwość, której nie można pominąć. Wybór etyki uniwersalnej wcale nie musi mieć miejsca w gabinetach zawodowych myślicieli ani na jakimś spektakularnym kongresie, zjeździe przedstawicieli wszystkich szkół z mandatem do występowania w imieniu całej grupy, czy też w wyniku przyjęcia jakiegoś przełomowego dzieła, które jasnością wywodu i trafnością rzetelnych argumentów unieważni wcześniejsze dyskusje w etyce, przekona wszystkich do modyfikacji swoich stanowisk, nieraz pieczołowicie rozwijanych i bronionych przez całe zawodowe życie. Można sobie wyobrazić różne powody i procesy, które doprowadzą do tego, że wybór etyki uniwersalnej będzie globalną decyzją polityczną. Być może będzie to wybór dokonany w sposób demokratyczny przez większość ludzi, z wszystkimi wątpliwościami, jakie taki proces zawiera, w tym z obawą, czy wówczas nie przeważą umiejętności retoryczne bądź czy słaba natura ludzka nie będzie wspierać propozycji, która jest najmniej wymagająca. Może być jednak i tak, że to jakaś jednostka lub wąski kolektyw będzie uzurpować sobie prawo do ustalenia ram etycznych dla całego świata i swoją wizję narzuci przemocą; przemocą będzie ją też egzekwować.

11 Na przykład Peter Singer opisuje w książce *The Expanding Circle* (Oxford 1983) postęp we włączaniu kolejnych grup do rodziny podmiotów moralnych, sam dokłada swoją cegiełkę w *Wyzwoleniu zwierząt* (tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęśna, Warszawa 2018), jednocześnie w swojej teorii etycznej wyklucza z tego grona ludzi na bardzo wczesnym etapie rozwoju oraz w przypadku niektórych chorób i zaburzeń (zob. *Etyka praktyczna*, dz. cyt., s. 135–208).

Filozofowie koncentrujący się na wyzwaniach stojących przed etyką wskazują na jeszcze jedno zagrożenie, mianowicie możliwość takiego rozwoju sztucznej inteligencji, że powstanie dystopia, w której etykę, a właściwie moralność, narzuci nam sztuczna inteligencja, która – mając przewagę nad ludźmi – będzie ją egzekwować¹².

Dalekosiężne konsekwencje wyboru etyki uniwersalnej

Perspektywa znalezienia się w defensywie w wyniku etycznej debaty nie jest może tak odrażająca, jak sytuacja, w której etyka uniwersalna zostanie narzucona przemocą. Ponieważ należy poważnie brać pod uwagę tę drugą możliwość, jest to argument za tym, że dążenie do etyki uniwersalnej w proponowanym znaczeniu nie powinno być celem dla etyki. Co więcej, w najnowszej książce Williama MacAskilla *What We Owe the Future* przedstawione zostały argumenty rozwijające wątek możliwych konsekwencji zbudowania etyki uniwersalnej w pierwszym rozumieniu, także w świetle rozwoju technologii i biorąc pod uwagę dalekosiężne skutki dla ludzkości. MacAskill wykazuje, że nie tylko nie należy dążyć do etyki uniwersalnej w proponowanym znaczeniu, ale wręcz należy dołożyć wszelkich starań, żeby zabezpieczyć ludzkość przed wyborem jednej etyki¹³.

MacAskill argumentuje, że jesteśmy obecnie w szczególnym momencie historii ludzkości. Dla jego opisanego używa metafory rozgrzanego szkła, które do pewnego czasu jest bardzo plastyczne i można mu nadać niemal dowolny kształt, później tężeje i można je tylko trochę korygować, a w końcu staje się twarde i wszelkie zmiany są już bardzo trudne. Według niego dyskusje etyczne nadal są na etapie dużej plastyczności, istnieje jednak ryzyko, że w najbliższych dekadach, może wiekach, „szkło się utwardzi”. Zostanie wybrany jeden system, według którego będą żyć kolejne pokolenia¹⁴. MacAskill argumentuje, że nie powinniśmy dopuścić do takiej sytuacji ze względu na jej dalekosiężne konsekwencje. Przyszłe pokolenia będą musiały żyć według zasad i norm moralnych skryształizowanych w jednym z wcześniejszych po-

12 Np. W. MacAskill, *What we owe the future*, Oxford 2022, s. 86–88.

13 W. MacAskill, *What we owe the future*, dz. cyt., s. 99.

14 W. MacAskill, *What we owe the future*, dz. cyt., s. 79.

koleń. Czy my dziś, mając rozeznanie w historii świata i historii etyki, wolelibyśmy świat, w którym jeden z wcześniejszych systemów etycznych przetrwał jako jedyna etyka, etyka uniwersalna? Zjawisko nostalgicznej tęsknoty za „starym światem” jest obecne i czasem mamy pokusę, by sądzić, że „stare czasy” były lepsze, także pod względem moralnym, lecz łatwo się pozbyć tej iluzji, gdy uprzytomnimy sobie, że ojciec etyki, Arystoteles, w karkołomny sposób broni moralnych standardów współczesnych mu ludzi, argumentując na rzecz niewolnictwa¹⁵ oraz że brak dyskryminacji ze względu na rasę czy płeć był przedmiotem debat jeszcze w minionym wieku, a zwierzęta dopiero od niedawna są rozpoznawane jako element świata moralnego, nie mówiąc o upadku standardów moralnych, którym były XX-wieczne totalitaryzmy. Ponadto wiele z wyzwań współczesności zmusza nas do przepracowywania standardów moralnych: postęp medycyny doprowadził do nowych dylematów moralnych i powstania bioetyki, wzrost zamożności i rozwój technologii każe przemyśleć na nowo zobowiązania wobec biednych na świecie, rozwój internetu wprowadził nowe rodzaje etycznych problemów i konieczność udzielenia na nie odpowiedzi, postępy neuroetyki i psychologii moralności także zmieniają nasze myślenie o moralnym życiu człowieka. Nic nie wskazuje na to, by rozwój ludzkości miał się w najbliższym czasie zatrzymać, będą więc nowe wyzwania dla etyki¹⁶. Z tego powodu obecny stan permanentnej debaty, nawet jeżeli nie daje oczekiwanych przez wielu natychmiastowych rozwiązań¹⁷, jest stanem, który dla dobra ludzkości należy podtrzymać.

Obecność wielu szkół etyki zamiast jednej ma jeszcze tę istotną zaletę, że jeżeli w etyce możliwy jest postęp, to ścieranie się różnych poglądów może do niego prowadzić. Taki pogląd wydaje się podtrzymywać Władysław Zuziak, wskazując na korzyści, jakie etyce w ogóle przynosi otwartość¹⁸, chociaż z drugiej strony podkreśla on „istnienie nieprzemijających wartości etycznych” i „uniwersalny system odniesień”. Z problemem odrzucenia niektórych starych norm Zuziak radzi sobie, wskazując, że były one wynikiem tego, że ów system odniesień był (i zawsze jest) „czasowo zdeterminowany przez rzeczywistość społeczną, przez nasze cywilizacyjne «tu i teraz»”¹⁹. Postęp w etyce polegałby więc na docieraniu do owych nieprzemijających warto-

15 Zob. G. Reale, *Myśl starożytna*, tłum. E. Zieliński, Lublin 2003, s. 277–278.

16 W. MacAskill, *What we owe the future*, dz. cyt.

17 B. Chyrowicz, *Wieża z kości słoniowej czy agora*, dz. cyt., s. 39–40.

18 W. Zuziak, *Granice nauki – granice etyki – w poszukiwaniu wspólnej perspektywy*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 40 (2004) nr 1, s. 143–144.

19 W. Zuziak, *Granice nauki – granice etyki – w poszukiwaniu wspólnej perspektywy*, dz. cyt., s. 144.

ści etycznych i do odrzucania tej części etyki, która w jakiś sposób ulega zdeterminowaniu.

Postulat, że obecność różnych szkół w etyce prowadzi do postępu moralnego, można też, jak się wydaje, uzasadnić bez odwołania absolutnych wartości, wskazując, że właściwie każda ze szkół etycznych zyskuje dzięki konfrontacji z innymi – poprzez wysłuchanie krytycznie, lecz życzliwie argumentów intelektualnych adwersarzy etyk może nie tylko lepiej poznać wady i zalety ich stanowisk, lecz także w świetle tych argumentów może ponownie przemyśleć i w konsekwencji zmodyfikować lub wzmocnić stanowisko własne. Przykładem takiego postępu w etyce może być rozwój etyki chrześcijańskiej w efekcie konfrontacji Tomasza z Akwinu z poglądami, nieżyjącego wówczas od 15 wieków Arystotelesa. Utrzymanie potencjału do dialogu między różnymi szkołami etycznymi wydaje się odzwierciedlać specyfikę tego obszaru ludzkiego namysłu, a także otwiera perspektywę jego dalszego udoskonalania. To, co byłoby ograniczeniem w naukach ścisłych, w etyce jawi się jako warunek rozwoju.

Drugie rozumienie etyki uniwersalnej – etyka mediacyjna

W świetle wykazanych trudności, związanych się z propozycją etyki uniwersalnej w pierwszym rozumieniu, proponuję rozważyć rozumienie drugie. Być może etyka uniwersalna powinna być postulatem bardzo ogólnym, zakładającym właściwie tylko jedną rzecz – że to MacAskillowe „szkło o pewnym stopniu plastyczności” będzie stale podgrzewane, aby tę właściwość na zawsze utrzymać – a więc zapewnić ludziom płaszczyznę do wspólnego rzetelnego myślenia moralnego i moralnych kompromisów uwzględniających to, co ważne, dla różnych stron.

Wydaje się, że Władysław Zuziak nie jest zwolennikiem etyki uniwersalnej w pierwszym znaczeniu. W jednym ze swoich artykułów przypomina m.in. pogląd Nikołaja Hartmana, że absolutyzowanie wartości prowadzi ostatecznie do niebezpiecznej ślepoty na wartości²⁰. Proponowana przez Zuziaka w późniejszym okresie jego twórczości „etyka mediacyjna” jest odpowiedni-

20 W. Zuziak, *Czy aksjologia może przezwyciężyć ponowoczesny kryzys wartości?*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2012 nr 2, s. 304.

kiem etyki uniwersalnej w drugim znaczeniu. Nie konkretną teorią etyczną, która miałyby zdominować inne, ani nie próbą wskazania warunków, które miałyby spełnić dana teoria, żeby stać się „etyką uniwersalną”. Jest to raczej narzędzie, pewien model uprawiania etyki, który należałoby przyjąć, aby z jednej strony stworzyć płaszczyznę do wspólnego poszukiwania uzasadnionych rozwiązań moralnych, z drugiej zaś strony przyjęcie tego modelu powstrzymuje nas przed zamknięciem się w ramach teorii etycznej²¹. To zamknięcie mogłoby przynieść naszemu pokoleniu pewne doraźnie korzyści, ale podobnie jak pozyskiwanie energii ze spalania węglowodorów, prócz tych korzyści, miałyby prawdopodobnie znaczny i negatywny wpływ na przyszłe pokolenia, których los trzeba brać w rachubę.

Ponadto kształt etyki mediacyjnej wynika w pewnym sensie z doświadczenia bycia etykiem oraz obserwacji dyskusji etycznych i kolegów etyków. Zuziak zauważa: „etyk znajduje się w wyjątkowo trudnej sytuacji. Ma bowiem świadomość, że trzeba poszukiwać recept i wskazówek, trzeba ustalać normy, ale z drugiej strony zdaje sobie sprawę z tego, że nie ma jednoznacznych, ostatecznych, niemożliwych do zanegowania odpowiedzi na zadawane przez niego pytania”²². Etycy są więc skazani na dialog.

W artykule *Granice nauki – granice etyki...* Władysław Zuziak rozważa kształt etyki dla naukowców i swoje główne postulaty wciela w życie w tym samym artykule: stara się unikać moralizowania i radykalnych norm, chociaż odrzuca też postulaty, że nauka to sfera wolna od wartości, stojąca poza dobrem i złem. Zuziak stawia naukowcom stosunkowo skromne wymagania, które wydają się odzwierciedlać jego rozumienie etyki uniwersalnej, nie oferuje bowiem określonej koncepcji etycznej jako remedium na etyczne problemy pojawiające się w działalności naukowej, zamiast tego pisze: „domagałbym się od naukowców ostrożność, wrażliwości i wyobraźni”²³. Tak zdefiniowane wymogi zostawiają dużo miejsca dla indywidualnego sumienia i dyskusji.

Drugim kontekstem, który wydaje się określać kształt etyki uniwersalnej – etyki mediacyjnej, jest szczególny czas, w którym ten projekt się na-

21 W drugie rozumienie etyki uniwersalnej wpisuje się też np. propozycja Dalajlamy XIV, który w książce *Etyka na nowe tysiąclecie* nie głosi jakiejś konkretnej koncepcji etyki, postuluje jedynie zwiększenie wysiłków w celu osiągnięcia rozwoju duchowego jako punktu wyjścia dla nowej etyki. Podobnym postulatem jest kosmopolityzm Kwame Anthony’ego Appiaha (*Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, tłum. J. Klimczyk, Warszawa 2008). Appiah krytykuje podejście antykosmopolitów, które można określić jako zwolenników etyki uniwersalnej w pierwszym znaczeniu (s. 162–180).

22 W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, Kraków 2006, s. 19.

23 W. Zuziak, *Granice nauki – granice etyki – w poszukiwaniu wspólnej perspektywy*, dz. cyt., s. 149.

rodził. Rozważania prowadzi Zuziak w horyzoncie postępującej globalizacji, która stanowi wyzwanie dla etyki, bo prowadzi do nowego świata, i w horyzoncie odpowiedzialności za przyszłość²⁴. Globalizacja to zmiana o charakterze epokowym – niczym przejście z okresu helleńskiego do hellenistycznego. Z historii etyki wiemy, że w ciągu jednego pokolenia wybitne dzieła etyków okresu helleńskiego straciły znaczenie, ponieważ zmieniły się okoliczności życia – *polis* przestało być centrum życia przeciętnego Greka, z obywatela stał się on poddanym, ale zarazem, dzięki filozofii, obywatelem świata. Podobnej zmiany doświadczyło pokolenie filozofów, którego przedstawicielem jest Władysław Zuziak. Na ich oczach zmieniły się okoliczności życia, rozpoczął się proces globalizacji i zaczął wpływać na życie ludzi. Dla osób urodzonych już w zglobalizowanym świecie to zjawisko może być trudne do uchwycenia. Niemniej Władysław Zuziak dostrzegał tę zmianę i rozumiał, że ten nowy świat będzie potrzebował nowej etyki. A jako że świat jest zglobalizowany, a więc poniekąd jeden, potrzeba będzie też jedna etyka, która regulowałaby relacje pomiędzy ludźmi, grupami, kulturami. Zuziak uważa, że pojawienie się takiej etyki w sposób samorzutny jest mało prawdopodobne. Tymczasem globalizacja ze swoją tendencją do mieszania i ujednolicania stwarza poważne zagrożenia dla kultur, na co zwraca uwagę papież Franciszek²⁵. Może też powodować napięcia na styku kultur. Odpowiedzią może być etyka mediacyjna proponowana przez Zuziaka, pisze on: „nowa kultura, a z nią nowa etyka, muszą jednak być wystarczająco «pojemne», by pomieścić zarówno lokalne tradycje, jak i wyzwania nowych czasów, muszą stworzyć warunki dla porozumiewania się członków globalnej społeczności”²⁶. Zuziak zdaje sobie sprawę, że żaden z dotychczasowych projektów nie ma wystarczającej legitymacji, aby na jej podstawie stworzyć etykę uniwersalną lub nawet tylko coś powszechnie akceptowanego²⁷ i sam w sposób jasny opowiada się przeciw nowemu projektowi etyki uniwersalnej w pierwszym rozumieniu, podkreślając, że w jego propozycji „nie chodzi więc o to, by proponować kolejny spójny system etyczny”²⁸. Zamiast tego należy spróbować stworzyć coś, co może być odpowiedzią na autentyczną potrzebę dialogu ludzi bardzo różnych, którzy bez globalizacji nie mieliby szans się spotkać i tworzyć jednego społeczeństwa.

24 W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, dz. cyt., s. 355.

25 Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 24.05.2015, 143–146.

26 W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, dz. cyt., s. 359.

27 W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, dz. cyt., s. 365.

28 W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, dz. cyt., s. 367.

Założenia etyki mediacyjnej Zuziaka

Punktem wyjścia proponowanym w *Społecznych perspektywach etyki* jest: „określenie jakiegoś punktu archimedesowego, niezbędnego dla stworzenia płaszczyzny, na której mogą się porozumiewać wszyscy ze wszystkimi, punktu wyznaczającego z jednej strony granice wolności, a z drugiej nadrzędne cele, na których realizację mogą się zgodzić wszyscy członkowie globalnego społeczeństwa”²⁹. Nawet to z pozoru skromne przedsięwzięcie napotyka ogromne trudności, należy odrzucić stare pomysły, które nie sprawdziły się nawet we wcześniejszej epoce, Zuziak podkreśla, że owym punktem archimedesowym nie może to być Bóg ani zasady metafizyczne³⁰. Niewątpliwie jednak wszystkich łączy autentyczna potrzeba porozumiewania się, również w kwestiach etycznych. I to wyznacza zadanie etyki mediacyjnej: „etyka w takiej perspektywie miałaby za zadanie wspierać korzystne dla harmonijnego, a zarazem możliwie najpełniejszego rozwoju człowieka i społeczeństwa wartości, ukazywać zagrożenia jednostronnego rozwoju ludzi w obrębie kultury, wskazywać możliwości wypracowania płaszczyzny porozumienia i określać warunki początkowe, inicjacyjne dla procesu tego porozumienia, poprzez rozjaśnianie dotychczasowych sporów oraz tworzenie języka przełamującego dotychczasowe bariery”³¹. W innym miejscu książki Zuziak dookreśla, że zadaniem etyki mediacyjnej będzie skłanianie wszystkich członków społeczności do dialogu, a także: „zadanie to przełamywanie barier tworzonych przez ideologie i otwieranie ludzi na siebie nawzajem. Porozumiewanie, rozumienie świata, odnajdywanie swojego miejsca”³². Byłaby to etyka uniwersalna w tym sensie, że służyłaby zachowaniu pokoju i rozwojowi globalnej społeczności oraz każdemu z jej uczestników z osobna.

Pisząc o nowej etyce, etyce uniwersalnej w drugim rozumieniu albo etyce mediacyjnej, Zuziak nie chce stworzyć etyki tylko dla naszych czasów, lecz patrzy w przyszłość, w której według przewidywań globalizacja będzie jeszcze bardziej się zacieśniać, a ludzkość stanie się jedną rodziną. Przynależność do tej rodziny jest czymś, co niewątpliwie nas wszystkich łączy. Zuziak do wartościowuje to, wskazując jako zasadę regulatywną przyszłej etyki „zasadę zachowania ludzkości” i to również w odniesieniu do niebezpieczeństw przy-

29 W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, dz. cyt., s. 367.

30 W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, dz. cyt., s. 435.

31 W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, dz. cyt., s. 374.

32 W. Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, dz. cyt., s. 445–455.

szłych³³. Przyjęcie tej zasady oznacza, że przyszli ludzie są tak samo ważni, jak obecni, a nauka, etycy i wszyscy, którzy współtworzą świat, powinni to respektować³⁴. Takie podejście, chociaż wyłącza pewne istotne ryzyka, nie daje nam konkretnych wskazówek dla podejmowania codziennych etycznych wyborów, wobec czego Zuziak formułuje drugie kryterium: tworzenie społeczeństwa, w którym chcielibyśmy, aby żyły nasze dzieci³⁵. Jak jednak rozumieć to kryterium? Czy pragnąc zaproponować bardziej operacyjny postulat, Zuziak nie przecenia naszego pokolenia? Czy nie grozi nam właśnie konserwowanie naszych poglądów i zachowań w imię, „żeby było jak dawniej”, zamiast przełamywania barier – wznoszenie nowych; zamiast otwierania się – zamykanie? Czy jesteśmy jako ludzkość wystarczająco rozwinięci moralnie, że w sytuacji, gdy nasze pokolenie otrzymałoby lepsze narzędzia do kontroli przyszłości, oparlibyśmy się pokusie zachowania etycznego *status quo*? Wobec współczesnego społeczeństwa można żywić pewne wątpliwości, jednak nie mowa o nim. Wydaje się, że jeżeli ludzkość wybierze etykę mediacyjną lub podobny projekt, a nie etykę uniwersalną w pierwszym rozumieniu, to konserwowanie w ramach etyki mediacyjnej jednego światopoglądu byłoby sprzecznością.

W toku swoich dalszych poszukiwań Zuziak przedstawił jeszcze jedną propozycję fundamentu etyki uniwersalnej: aksjologię. W swoim artykule podkreślającym doniosłość aksjologii, którą autor stawia – za Ossowską – nawet ponad etyką³⁶, postuluje rozwijanie aksjologii w wersji otwartej, bogatą i różnorodną, pisze: „Trzeba zatem nauczyć ludzi dokonywania wyborów z całego spektrum wartości, które oferuje świat, a nie tylko spośród tych, które są narzucane przez wąskie wzorce kulturowe”³⁷. Ta trudna droga poszerzania pola aksjologicznego warta jest poniesienia pewnego ryzyka, ponieważ może przyczynić się do budowy świata gotowego na etyczne wyzwania i kryzysy, Zuziak pisze: „Propozycja współtworzenia eunomicznego, harmonijnego społeczeństwa, w którym ludzie mogą się rozumieć, szanować i wspierać, może być atrakcyjną alternatywą dla tych, którzy odczuwają, że świat współczesny to nie jest jeszcze «najlepszy ze światów». Równocześnie, wobec wspomnianych kryzysów, wdrażanie takiej alternatywnej wizji może się przyczynić do łagodzenia, a nawet rozwiązywania części problemów

33 W Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, dz. cyt., s. 441.

34 W Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, dz. cyt., s. 442.

35 W Zuziak, *Społeczne perspektywy etyki*, dz. cyt., s. 443.

36 W. Zuziak, *Czy aksjologia może przewyciężyć ponowoczesny kryzyz wartości?*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2012 nr 2, s. 303.

37 W. Zuziak, *Czy aksjologia może przewyciężyć ponowoczesny kryzyz wartości?*, dz. cyt., s. 307.

współczesności” i dalej: „Aksjologia, której domeną jest to, co ludzie chcieliby realizować, mogłaby zaproponować taką ogólnie zarysowaną wizję świata i, badając warunki konieczne do jej realizacji, mogłaby ją równocześnie upowszechniać”³⁸. Tak rozumiana aksjologia byłaby zatem podstawą dla nowej etyki, która w swoich teoretycznych rozważaniach musiałaby ją uwzględnić. Ludzie różnią się między sobą i to jest wielkie bogactwo naszego świata, wartość, którą należy chronić – i tutaj narzędziem może być etyka mediacyjna.

Zakończenie

Etyka uniwersalna w pierwszym znaczeniu chciałaby wszystkich ludzi ujednolicić, proponować im określone schematy myślenia i działania w ramach jednego systemu wartości, często uwarunkowanego społecznie i kulturowo, a więc dla innych – obcego. Ma to pewne zalety i może przynieść doraźne korzyści, jednak na dłuższą metę wydaje się niekorzystne, ponieważ ma potencjał, aby hamować rozwój ludzkości, także na płaszczyźnie moralnej. Wprowadzenie takiej etyki bez jakiejś formy przemocy wydaje się dziś również niemożliwe. Etyka uniwersalna w drugim znaczeniu, której przykładem jest etyka mediacyjna Władysława Zuziaka, to stanowisko chroniące różnorodność wartości i światopoglądów, dające szansę – poprzez promowanie dialogu i kompromisu – na wzajemne ubogacanie się ludzi różnych kultur, wybranie tego, co najlepsze i porzucenie murów, jakie tworzy odmiennosc. Jest to również stanowisko, które w dobie globalizacji niemal samorzutnie się tworzy, spotkanie ludzi różnych, ludzi z odmiennych kultur domaga się powstania perspektywy do budowania porozumienia, perspektywy pozwalającej uszanować każdego w jego wyjątkowości.

Ambitny projekt etyki mediacyjnej w ujęciu Władysława Zuziaka nie jest jeszcze ukończony. Szlachetne idee, które są jego źródłem oraz pilna potrzeba wdrożenia, nie mogą przesłonić trudności, jakie przed nim stoją. Idee te narodziły się przecież w kręgu myśli chrześcijańskiej, w ramach kultury europejskiej, trudno powiedzieć, w jakim stopniu taka moralna hojność, jaką jest niewątpliwie zrezygnowanie z ambicji forsowania etyki uniwersalnej w pierwszym rozumieniu, zostanie przyjęta ze zrozumieniem w innych kulturach, a jak bardzo będzie to odebrane jako oznaka słabości, dekadencji, moralnej próżni i w pewnym sensie jako otwarcie się na kulturową i światową

38 W. Zuziak, *Czy aksjologia może przezwyciężyć ponowoczesny kryzy wartości?*, s. 307.

poglądową kolonizację? Co w przypadku, gdy do społeczności starającej się budować etykę mediacyjną dołączą zwolennicy etyki uniwersalnej w rozumieniu pierwszym?

Pytanie o gotowość na etykę mediacyjną w równym stopniu wydaje się dotyczyć naszej kultury i społeczeństwa. Przyjęcie jej to akt otwarcia się na świat, na innych, być może akt fundujący nowej, pluralistycznej, promującej różnorodność społeczności. Jednak powinien to być akt wspólny. I na pewno, jeżeli ma być aktem moralnym, to nie może wypływać z dekadencji, z „wszystko mi jedno”. Zrezygnować z ambicji forsowania za wszelką cenę swojego światopoglądu i moralności mogą jedynie te osoby i społeczności, który jakiś światopogląd mają i go cenią. Świadome siebie jednostki. Czy jesteśmy takim społeczeństwem?

Ostatnie zarzuty, które chcę wysunąć pod adresem etyki mediacyjnej, to jej nienormatywność i brak określonej metody. Brak w tym projekcie jakichkolwiek ograniczeń, poza zakazem działania przeciw ludzkości i bardzo nieodokreślonym postulatem budowania świata, jaki chcemy dla naszych dzieci. Tworzenie i akceptowanie norm jest zostawione dyskusji sumień. Jednak jak to się będzie odbywać, tego nie dowiemy się ze wstępnego zarysu owego projektu. Czy normy mają mieć charakter absolutny? Czy ustalenia i kompromisy będą stałe, czy względne, czy tylko jednorazowe? Czy będą obowiązywać w analogicznych sytuacjach czy też przyjmujemy, ze względu na bogactwo aksjologiczne, że takie nie zachodzą? Czy przyjmujemy zasady *prima facie*, zwłaszcza spośród tych, które, jak się wydaje, dość dobrze funkcjonowały w przeszłości? Czy katalogu zasad, które będą należeć do kanonu, nie należy jednak rozszerzyć, choćby o zasadę poszanowania ustanowionego prawa lub zasadę ochrony godności człowieka? To tylko przykładowe potencjalne trudności, wobec których stanie ludzkość, gdyby koncepcja etyki mediacyjnej miała zostać wdrożona. Czcigodnemu jubilatowi życzę sił i zapału, aby się z nimi zmierzyć i rozwinąć swoją koncepcję etyki uniwersalnej.

Abstrakt

Czy powinniśmy dążyć do powstania etyki uniwersalnej?

Celem rozdziału jest przedstawienie i krytyczna analiza koncepcji etyki uniwersalnej — etyki mediacyjnej Władysława Zuziaka. W pierwszej części prezentuję koncepcję etyki uniwersalnej jako jednej szkoły etycznej, która zostanie przyjęta przez wszystkich ludzi, nazywam ją etyką uniwersalną w pierwszym rozumieniu. Wskazuję wybrane zalety i problemy, które rodzi ten postulat: procedurę wyboru takiej etyki oraz dalekosiężne konsekwencje dokonania go. Przedstawienie pierwszego rozumienia etyki uniwersalnej jest punktem odniesienia dla analizy etyki mediacyjnej Władysława Zuziaka (jako przykładu „drugiego rozumienia etyki uniwersalnej”). W głównej części rozdziału rekonstruuje ten projekt oraz sugeruję potencjalny kierunek jego rozwoju i wybrane trudności związane z jego aplikacją.

Słowa kluczowe: etyka mediacyjna, etyka uniwersalna, szkoły w etyce

Abstract

Should We Strive for the Creation of Universal Ethics?

The aim of this chapter is to present and critically analyze the concept of universal ethics, specifically Władysław Zuziak's "mediation ethics." In the first part, I introduce the concept of universal ethics as a single ethical school intended for universal acceptance, referring to this as "universal ethics in the first sense." I highlight selected advantages and challenges associated with this concept, including the process of choosing such an ethics and the far-reaching implications of adopting it. This initial understanding of universal ethics serves as a reference point for analyzing Zuziak's mediation ethics, which I describe as an example of the "second understanding of universal ethics." In the main section of the chapter, I reconstruct Zuziak's project, suggesting potential directions for its development and noting specific challenges related to its practical application.

Keywords: mediation ethics, schools in ethics, universal ethics

Bibliografia

- Appiah K. W., *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, tłum. J. Klimczyk, Warszawa 2008.
- Bloom P., *Przeciw empatii. Argumenty za racjonalnym współczuciem*, tłum. M. Chojnacki, Kielce 2020.
- Camosy C., *Peter Singer and Christian Ethics. Beyond Polarization*, Cambridge 2012.
- Chyrowicz B., *Wieża z kości słoniowej czy agora? Społeczne miejsce filozofii dzisiaj. Czy potrzebni są nam „etyczni eksperci”?*, „Etyka” 2009 nr 42, s. 37–44.
- Dalajlama, *Etyka na nowe tysiąclecie*, tłum. A. Kozieł, Warszawa 2000.
- Filek J., *Filozofia jako etyka*, „Etyka” 1997 nr 30, s. 99–105.
- Franciszek, Encyklika *Laudato si'*, 24.05.2015.
- Gewirth A., *Metaetyka a etyka normatywna*, tłum. Cz. Porębski, [w:] *Metaetyka*, red. I. Lazari-Pawłowska, Warszawa 1975, s. 347–371.
- Hołówka J., *Dwie koncepcje moralności*, „Etyka” 2010 nr 43, s. 46–63.
- MacAskill W., *What we Owe The Future*, Oxford 2022.
- Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, tłum. L. Staff, Kraków 2003.
- Reale G., *Mysł starożytna*, tłum. E. Zieliński, Lublin 2003.
- Saja K., *Etyka normatywna. Między konsekwencjalizmem a deontologią*, Kraków 2015.
- Singer P., *Etyka praktyczna*, tłum. A. Sagan, Warszawa 2003.
- Singer P., *The Expanding Circle*, Oxford 1983.
- Singer P., *Wyzwolenie zwierząt*, tłum. A. Alichniewicz, A. Szczęsna, Warszawa 2018.
- Styczeń T., *Objawiać osobę*, [w:] T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki*, Lublin 1993, s. 13–21.
- Summer L. W., *Etyka normatywna a metaetyka*, tłum. I. Lazari-Pawłowska, [w:] *Metaetyka*, red. I. Lazari-Pawłowska, Warszawa 1975, s. 372–392.
- Zuziak W., *Czy aksjologia może przewyciężyć ponowoczesny kryzys wartości?*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” 2012 nr 2, s. 295–310.
- Zuziak W., *Granice nauki – granice etyki – w poszukiwaniu wspólnej perspektywy*, „Studia Philosophiae Christianae” 40 (2004) nr 1, s. 135–151.
- Zuziak W., *Społeczne perspektywy etyki*, Kraków 2006.



VI
Varia





Noty biograficzne



Grażyna Bilik – doktor, wykładowca współpracujący z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie i Akademią Wychowania Fizycznego w Krakowie, nauczyciel w XVIII Liceum Ogólnokształcącym. Jej zainteresowania naukowe obejmują etykę, estetykę oraz fenomenologię. Ważniejsze publikacje: *Równość w kulturze*, [w:] *Równość w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona-Byrska, 2012; *Sztuka jako najpełniejszy przejaw zakorzenienia ciała w świecie w ujęciu Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, 2015; *Solidarność sumień czy globalizacja obojętności? Kryzys uchodźczy w świetle myśli Józefa Tischnera i papieża Franciszka*, [w:] *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, 2021.

Rocco Buttiglione – włoski polityk, nauczyciel akademicki, były minister do spraw europejskich oraz minister kultury, wieloletni parlamentarzysta. Studiował prawo w Turynie i Rzymie, był profesorem Międzynarodowej Akademii w Liechtensteinie, przewodniczącym Rady Naukowo-Programowej

Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności. Autor wielu książek, m.in. o filozofii Karola Wojtyły oraz filozofii pracy. Wybrane publikacje: *Il problema politico dei cattolici. Dottrina sociale e modernista*, 1993; *Il pensiero dell'uomo che divenne Giovanni Paolo II*, 1998; *I cattolici liberali nell'attuale contesto politico*, 2007; *Sulla verità soggettiva. Esiste un'alternativa al dogmatismo e allo scetticismo*, 2015.

Philippe Capelle-Dumont – profesor uniwersytetu, honorowy dziekan Wydziału Filozofii Instytutu Katolickiego w Paryżu, honorowy przewodniczący Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie.

Pavol Dancák – duchowny Kościoła greckokatolickiego (Arcybiskupstwo Preszowskie, Słowacja), profesor historii filozofii, kierownik Katedry Filozofii i Religioznawstwa na Greckokatolickim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Preszowie, ekspert AVEPRO. Zajmuje się historią filozofii człowieka, wychowania i religii. Autor m.in. *Personalistický rozmer filozofie 20. storočia*, 2009; *The fundamental issue in education and the problem of responsibility*, 2021.

Piotr Duchliński – doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, profesor Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie, kierownik Katedry Etyki Ogólnej i Stosowanej oraz zastępca dyrektora Szkoły Doktorskiej. Zajmuje się filozofią nauk humanistycznych, metafizyką, epistemologią oraz etyką, ze szczególnym uwzględnieniem etyki chrześcijańskiej i problematyką transhumanizmu.

Tadeusz Gadacz – profesor nauk humanistycznych, były dziekan Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, założyciel czasopisma „Logos i Ethos”, przewodniczący Komitetu Nauk Filozoficznych Polskiej Akademii Nauk oraz Polskiego Towarzystwa Etycznego. Obecnie profesor w Akademii Górniczo-Hutniczej w Krakowie, gdzie koncentruje się na filozofii człowieka, religii, dialogu oraz filozofii XX wieku.

Grzegorz Hołub – pracownik naukowy Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Karola Wojtyły i dyrektor Międzywydziałowego Instytutu Bioetyki. Jego badania obejmują bioetykę, filozofię osoby ludzkiej oraz filozofię Karola Wojtyły. Wybrane

książki: *Ulepszanie człowieka. Fikcja czy rzeczywistość?*, 2018; *Understanding the Person. Essay on the Personalism of Karol Wojtyła*, 2021.

Tomasz Homa SJ – doktor habilitowany nauk humanistycznych w dyscyplinie filozofia, specjalista w zakresie filozofii polityki, profesor Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się filozofią społeczną i polityczną, egzystencjalną oraz etyką i kulturą.

Stanisław Janeczek – emerytowany profesor zwyczajny Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II, historyk filozofii nowożytnej i filozofii w Polsce oraz historii kultury intelektualnej i oświaty. Wybrane publikacje: *Oświecenie chrześcijańskie. Z dziejów polskiej kultury filozoficznej*, 1994; *Filozofia na KUL-u. Nurty – osoby – idee*, 1998; *Filozofia – nauka – religia. Studia i szkice z dziejów kultury intelektualnej*, 2018.

Grzegorz Krupa – doktor nauk humanistycznych w zakresie filozofii, ksiądz diecezji rzeszowskiej. Studiował teologię, filozofię oraz psychoterapię. Pracuje jako psychoterapeuta, mieszka w Rzeszowie.

Roman Krzanowski – adiunkt na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, ekspert w zakresie technologii sieciowych, systemów informacji przestrzennej oraz filozofii informatyki. Wybrane publikacje: *Ontological Information*, 2022; *Spatial Evolutionary Modeling*, współautor J. Raper, 2001; *Nauka u Wielkiego Mistrza*, 2014.

Marcelo Lopez Cambroner – doktor filozofii prawa (Uniwersytet w Walencji), wykładowca na Uniwersytecie Francisco de Vitoria w Madrycie. Skupia się na refleksji nad problemami współczesnego świata. Wybrane publikacje: *Francisco, el Papa manso*, 2013; *La edad virtual*, 2019; *Salvemos la democracia*, 2023.

Piotr Mazur – profesor, dr hab., wykładowca Instytutu Filozofii Uniwersytetu Ignatianum w Krakowie. Wybrane publikacje: *O nazwach intelektu*, 2004; *W kręgu pytań o człowieka*, 2008; *Metafizyka istnienia człowieka*, 2018.

Ryszard Moń – prof. dr hab., pracownik Akademii Teologicznej w Warszawie. Bada współczesną etykę, głównie francuską i anglojęzyczną. Opublikował m.in. *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, 2011.

Joanna Mysona Byrska – doktor habilitowana, profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Filozofii Społecznej i Polityki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania: filozofia społeczna, polityka, etyka stosowana. Wybrane publikacje: *Demokratyczne państwo prawa w myśli Ernsta-Wolfganga Böckenförde*, 2005; *Etyczne aspekty demokracji*, 2012.

Maciej Ostrowski – emerytowany profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, pastoralista, autor licznych publikacji z zakresu teologii, duszpasterstwa pielgrzymów i ekologii.

Czesława Piecuch – profesor doktor habilitowana, wieloletnia kierownik Katedry Filozofii Współczesnej Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie, założycielka Polskiego Towarzystwa Karla Jaspersa. Zajmuje się filozofią człowieka, zwłaszcza myślą Karla Jaspersa.

Ewa Podrez – doktor habilitowana, profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, założycielka Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. T. Ślipki. Zajmuje się etyką ogólną, antropologią oraz związkami etyki z kulturą i literaturą.

Paweł Polak – profesor nadzwyczajny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, kierownik Katedry Historii i Filozofii Nauki. Zajmuje się filozofią technonauki oraz relacjami między nauką a wiarą.

Jakub Synowiec – doktor, adiunkt w Katedrze Etyki Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Zainteresowania: etyka, metaetyka, efektywny altruizm, dialog między utylitaryzmem a etyką chrześcijańską. Wybrane publikacje: *Who is my neighbour? Effective Altruism, the Good Samaritan and the Opportunities of the 21st Century*, 2022.

Irena Trzcieniecka-Schneider – logik, specjalizuje się w logice języka oraz dydaktyce logiki i filozofii. Członkini Polskiego Towarzystwa Filozoficznego oraz Polskiego Towarzystwa Logiki i Filozofii Nauki.



Książd profesor
Władysław Zuziak —
curriculum vitae



Życie

Władysław Zuziak urodził się 7 lipca 1952 roku w Lipowej k. Żywca. Już w czasach szkolnych był prymusem. Interesował się poszerzaniem horyzontów myślowych i zgłębianiem wiedzy, co w latach dorosłości przełożyło się na rozwój kariery naukowej. W szkole najbardziej fascynowały go przedmioty humanistyczne i biologiczno-chemiczne. Po zdaniu matury w 1971 roku, choć złożył dokumenty do Akademii Medycznej w Krakowie, rozważając zdobycie zawodu lekarza psychiatry, ostatecznie zdecydował się rozpocząć studia filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Duchownym w Krakowie.

Zakończył je uzyskaniem tytułu magistra teologii na Papieskim Fakultecie Teologicznym w Krakowie.

Święcenia kapłańskie otrzymał 22 maja w 1977 roku z rąk ks. kard. Karola Wojtyły. Jako wikariusz parafialny pracował w Chrzanowie (1977–1979), Gdowie (1979–1983) i w kolegiacie św. Anny w Krakowie (1983–1985). W pracy duszpasterskiej zajmował się głównie młodzieżą szkół średnich i studentami, a także prowadził katechezy dla dorosłych. W czasie pobytu w parafiach kontynuował studia licencjackie, na które skierował go kard. Karol Wojtyła. Zakończył je stopniem licencjata teologii w 1982 roku na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Pod kierunkiem ks. prof. Kazimierza Kłósaka napisał zarówno pracę magisterską (*Status epistemologiczny i metodologiczny antropologii filozoficznej w ujęciu współczesnych tomistów środowiska lubelskiego*), jak i licencjacką (*Z zagadnień filozofii człowieka u Janusza Kuczyńskiego*).

W 1985 roku kard. Franciszek Macharski wysłał go na studia doktoranckie z filozofii w Louvain-la-Neuve. Na tej uczelni już po roku uzyskał licencjat z filozofii (*licence complémentaire*), co zwykle następuje po dwóch latach nauki. W 1990 roku po obronie pracy *L'agir humain et ses fondements métaphysiques chez Jacques Maritain*, napisanej pod kierunkiem ks. prof. André Léonarda, późniejszego arcybiskupa metropolity Brukseli i prymasa Belgii, uzyskał doktorat z filozofii.

W celu przygotowania rozprawy habilitacyjnej i zebrania materiału do wykładów monograficznych przebywał na stypendium naukowym na Katolickim Uniwersytecie Najświętszego Serca w Mediolanie (1991) oraz na Katolickim Uniwersytecie w Waszyngtonie (1993). Stopień naukowy doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii uzyskał na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w 1999 roku na podstawie rozprawy habilitacyjnej *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej w filozofii moralnej Georges'a Bastide'a i Jeana Naberta*. Recenzentami pracy byli: ks. prof. Józef Tischner, prof. Adam Węgrzecki i ks. prof. Ignacy Dec.

Od 1990 roku jako asystent, a od 1994 roku jako adiunkt prowadził wykłady na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Wykładał również na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (1990–2023) i w Wyższym Seminarium Duchownym Ojców Kapucynów w Krakowie (1991–2000). Oprócz zajęć dydaktycznych wypełniał na uczelni inne zadania, m.in. pełnił funkcję sekretarza Komisji Senackiej Współpracy z Zagranicą (1991–1997), wchodził w skład Senatu Akademii jako delegat

młodszych pracowników naukowych (1994–1997), był członkiem Komisji Organizacji Jubileuszu 600-lecia Wydziału Teologicznego Akademii Krakowskiej. Pełnił też funkcję zastępcy przewodniczącego Senackiej Komisji Stypendialnej Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie.

W latach 1997–2000 sprawował funkcję prodziekana Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a w latach 2000–2006 funkcję dziekana (fot. 1), zastępując na tym stanowisku przedwcześnie zmarłego w czerwcu 2000 roku ks. prof. Józefa Tischnera. Jako dziekan szybko zdobył zaufanie i szacunek utytułowanych profesorów i wybitnych filozofów związanych z uczelnią. Strukturę Wydziału Filozoficznego tworzyli w tym czasie m.in.: ks. prof. Michał Heller (Katedra Filozofii Przyrody), bp prof. Józef Życiński i prof. Alicja Michalik (Katedra Logiki i Filozofii Nauki), prof. Jan Andrzej Kłoczowski OP (Katedra Filozofii Religii), prof. Karol Tarnowski (Katedra Filozofii Boga), ks. prof. Roman Rożdżeński (Katedra Filozofii Poznania), ks. dr hab. Jarosław Jagiełło, prof. UPJPII (Katedra Filozofii Człowieka), ks. prof. Józef Makselon (Katedra Psychologii Religii), ks. prof. Stanisław Pamuła (Katedra Filozofii Społecznej), prof. Tadeusz Biesaga SDB (Katedra Bioetyki), prof. Stanisław Bafia CSsR (Katedra Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej), prof. Aleksander Bobko (Katedra Filozofii Nowożytnej i Współczesnej). Do Krakowa zapraszani byli wówczas wybitni filozofowie, którzy prowadzili gościnne wykłady, zwłaszcza w ramach „Wykładów z filozofii współczesnej im. ks. Konstantego Michalskiego” i cyklu „Colloquia Tischneriana”: prof. Paul Ricoeur, prof. George Coyne SJ, prof. Ernst-Wolfgang Böckenförde, prof. Charles Taylor, prof. Robert Spaemann, prof. Philippe Capelle-Dumont, prof. Ettore Rocca czy prof. Leszek Kołakowski. Jako dziekan ks. Zuziak nawiązywał kontakty z innymi ośrodkami naukowymi. Ich owocem były stypendia habilitacyjne doktorów Wydziału Filozoficznego m.in. w Bochum, Bostonie, Grazu i Monachium. Dzięki jego staraniom doktoranci przebywali na stypendiach naukowych we Fryburgu Bryzgowijskim, Louvain, Paryżu i Wiedniu.

W latach 2004–2009 był przewodniczącym Senackiej Komisji ds. Kontaktów z Zagranicą, a w latach 2005–2009 sprawował funkcję kierownika studiów podyplomowych „Filozofia, etyka i wiedza o kulturze” na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W roku akademickim 2009/2010 został mianowany prorektorem ds. promocji i współpracy zagranicznej. W 2013 roku uzyskał tytuł profesora nauk humanistycznych.

W latach 2010–2014 ks. Zuziak pełnił funkcję rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, co bez wątpienia stanowiło najważniejszy

sukces, a równocześnie największe wyzwanie w jego życiu. W ten sposób wpisał się w znaczny poczet rektorów krakowskiej uczelni i dołączył do grona szacownych poprzedników – wybitnych osobistości naukowych Kościoła w Krakowie i w Polsce: kard. prof. Mariana Jaworskiego (1981–1987), bp. prof. Wacława Świerżawskiego (1987–1992), ks. prof. Adama Kubisia (1992–1998), bp. prof. Tadeusza Pieronka (1998–2004) i ks. prof. Jana Macieja Dyducha (2004–2010) (fot. 2).

Jako rektor dbał, by uniwersytet zmieniał się zgodnie z nowoczesnymi tendencjami wyznaczonymi przez polskie i zachodnie uczelnie. Rozpoczynając kadencję, swoim mottem uczynił słowa „Zakorzeniemi w tradycji – otwarci na przyszłość”. Kierując się tym mottem, starał się przede wszystkim wzmocnić strukturę młodej, choć z historycznymi korzeniami, uczelni. W duchu wdzięczności dla swego poprzednika, ks. prof. Dyducha, za wielki wkład, jakim było doprowadzenie do skutku przekształcenia Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie w Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie w dniu 19 czerwca 2009 roku, starał się wraz ze swoimi współpracownikami utrwalić i rozwijać jego dzieło. Podczas jego kadencji uniwersytet znacząco się rozwinął. Powstał szósty fakultet – Wydział Prawa Kanonicznego (przekształcony z Instytutu Prawa Kanonicznego) oraz Instytut Pracy Socjalnej. Zostały uruchomione nowe kierunki studiów: praca socjalna, turystyka religijna, archiwistyka i zarządzanie dokumentacją oraz nowe kierunki studiów podyplomowych, a także cieszący się dużą popularnością wśród seniorów Uniwersytet Trzeciego Wieku.

Wykorzystując swój potencjał organizacyjny, ks. Zuziak wydatnie przyczynił się do wzmocnienia uniwersyteckiej infrastruktury. Podczas jego kadencji zmodernizowano sale dydaktyczne w budynku przy ul. Franciszkańskiej 1. Przy tej okazji zbudowano tam studio telewizyjne oraz wyposażono w nowoczesny sprzęt pracownię do nauki języków obcych i e-learningu. Dzięki wynajęciu budynków przy ul. Grodzkiej 40 uzyskano nową przestrzeń do prowadzenia działalności akademickiej, m.in. Instytutu Dziennikarstwa i Komunikacji Społecznej. Od Archidiecezji Częstochowskiej wynajęto duży gmach dawnego Wyższego Seminarium Duchownego przy ul. Bernardyńskiej 3, który został dostosowany do prowadzenia zajęć dydaktycznych, organizacji konferencji naukowych, działalności chóru i innych aktywności akademickich. W tym czasie dostosowano także programy kształcenia do wymogów Krajowych Ram Kwalifikacyjnych oraz uregulowano sprawy związane z wydawaniem czasopism naukowych Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Rozpoczęto również starania o odzyskanie księ-

gozbiorów, które komunistyczna władza przekazała Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie.

Za sprawą międzynarodowych kontaktów księdza rektora Zuziaka podczas jego kadencji doszło do znaczącego rozbudowania współpracy z zagranicą. Udało się zrealizować ponad 250 zagranicznych wyjazdów pracowników uczelni, zwłaszcza nauczycieli akademickich, na szkolenia czy prowadzenie wykładów w zagranicznych ośrodkach, a także wyjazdów studentów na studia i staże. Bez wątplenia, zwłaszcza uwzględniając dotychczasową skalę tego typu przedsięwzięć, stanowiło to ogromny sukces, wpływający korzystnie na jakość pracy uczelni, rozwijanie kompetencji pracowników i przyczynianie się do awansów naukowych. Uczelnia w tym czasie weszła do programu Erasmus+ i prowadziła wymianę studentów oraz pracowników naukowych w ramach 42 umów z 32 uczelniami zagranicznymi w całej Europie. Na działania mobilnościowe w ramach tego programu uczelnia uzyskała ok. 100 tys. euro rocznie. Ponadto udało się zrealizować bezpłatne kursy języka angielskiego dla pracowników uczelni. Jako rektor ks. Zuziak starał się wykorzystywać wcześniejsze kontakty do nawiązywania i zacieśniania współpracy z innymi ośrodkami akademickimi w kraju i za granicą, np. z Uniwersytetem Katolickim w Mediolanie, Uniwersytetem w Bochum czy z Uniwersytetem w Preszowie i Uniwersytetem I. Franko w Żytomierzu. Dzięki ścisłej współpracy w ramach programu Erasmus znacznie podniosła się liczba studentów, stażystów i pracowników Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie wyjeżdżających na zagraniczne stypendia, a także liczba studentów zagranicznych przybywających na studia do Krakowa.

Podczas czteroletniej kadencji uczelnia uzyskała liczne granty badawcze. Zdobyła również dofinansowania na realizację wielu projektów, m.in. projektu Sonetor dotyczącego szkoleń dla mediatorów kulturowych czy Romskiej Akademii Mediów mającej na celu zapobieganie dyskryminacji Romów. Działalność uczelni była nagradzana licznymi wyróżnieniami, m.in. nagrodą Kuźnia Kadr 2013 przyznaną w rankingu szkół wyższych „Perspektyw” i „Rzeczpospolitej” czy nagrodą dla Koła Naukowego Studentów Filozofii w konkursie Struna 2011. W tym czasie dokonał się znaczący wzrost liczby doktorantów, a dla najlepszych młodych naukowców ustanowiono stypendia Jana Pawła II. W ramach projektu „Efektywność zarządzania i jakość kształcenia miarą sukcesu w UPJPII” wykonywanego w ramach Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki Europejskiego Funduszu Społecznego (Poddziałanie 4.1.1. „Wzmocnienie potencjału dydaktycznego uczelni”) uzyskano znaczne

fundusze na unowocześnienie uniwersytetu w licznych obszarach dostosowanych do najnowszego prawa o szkolnictwie wyższym.

Ponieważ ks. Zuziak zawsze doceniał działalność jednoczącą naukowców z innych ośrodków badawczych, podejmował liczne inicjatywy międzyuczelniane. W latach 2002–2004 współorganizował i prowadził studia podyplomowe z doradztwa europejskiego na Wydziale Filozoficznym Ignatianum w Krakowie, co było wspólną inicjatywą Katedry Etyki Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Stowarzyszenia Inicjatyw Samorządowych i Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum. W latach 2012–2014 był wiceprzewodniczącym Kolegium Rektorów Krakowa i Małopolski (fot. 3), a w latach 2018–2023 pełnił funkcję dyrektora zarządu Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności (MCBFS).

Współorganizując różne konferencje i wydarzenia filozoficzne, dał się poznać jako osoba stwarzająca pole do wymiany myśli i poglądów oraz do współdziałania naukowców i działaczy z różnych środowisk. W latach 2001–2014 współorganizował „Dni Tischnerowskie” – jedno z najważniejszych i najbardziej popularnych wydarzeń filozoficznych w Krakowie i wraz z ks. Jarosławem Jagiełło redagował pokonferencyjne monografie poświęcone myśli Tischnera. Od 2008 roku współorganizował konferencje z cyklu „Etyka i życie publiczne”. W latach 2009–2014 brał udział w organizacji „Dni Jana Pawła II” i cyklu konferencji „Rola Kościoła Katolickiego w procesie integracji europejskiej”, przygotowywanych przez Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, przy współpracy Fundacji im. Roberta Schumana w Luksemburgu, Fundacji Konrada Adenauera oraz Wydawnictwa „Wokół nas”. W odpowiedzi na wyzwania związane z wstąpieniem Polski do Unii Europejskiej współorganizował Studia Podyplomowe z doradztwa europejskiego na Wydziale Filozoficznym Wyższej Szkoły Pedagogiczno-Filozoficznej Ignatianum w Krakowie.

Jednym z ważniejszych osiągnięć ks. prof. Zuziaka w tym obszarze była współorganizacja od podstaw Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności (MCBFS). Działając w ramach tej instytucji, zorganizował dwie konferencje naukowe oraz wykłady otwarte *Idea solidarności dzisiaj*, pracował nad publikacją *Solidarność w życiu publicznym*, ponadto wraz ze swoimi współpracownikami dr. Jakubem Synowcem i dr. Amadeuszem Palą przygotował wniosek o udział uczelni w Intensywnym Międzynarodowym Programie Kształcenia, przyjęty przez Narodową Agencję Wymiany Akademickiej. W szkole letniej *Solidarity Summer School* wzięło udział około 100 studentów cudzoziemców oraz światowej sławy profesoro-

rowie: Rocco Buttiglione, Stefano Zamagni, Joachim Wiemeyer. Było to być może największe tego rodzaju przedsięwzięcie w historii uniwersytetu.

Ks. prof. Zuziak udziela się w różnych towarzystwach naukowych – na poziomie krajowym od wielu lat przynależy do Polskiego Towarzystwa Filozoficznego (Oddział w Krakowie). Jest członkiem Rady Naukowej serii wydawniczej Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku oraz czasopism: „The Person and the Challenges”, „Episteme” i „Świdnickie Studia Teologiczne”. Jest członkiem Rady Programowej czasopisma „Logos i Ethos” oraz Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipko. Od 2019 roku jest także członkiem Rady Instytutu Dziedzictwa Solidarności z nominacji Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego.

Ks. prof. Zuziak od najmłodszych lat interesował się językami i pilnie się ich uczył. W latach 1980–1983 odbył trzy wyjazdy do Wiednia i Monachium, gdzie brał udział w kursach języka niemieckiego. Przez kolejne dwa lata uczestniczył w kursach języka francuskiego w Paryżu. Przebywając na studiach filozoficznych w Wyższym Instytucie Filozoficznym na Katolickim Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve w latach 1985–1990 i uczęszczając do Instytutu Języków Nowożytnych, był motywowany napisem w holu: „Poznając drugi język, zdobywasz drugą duszę”. W 1989 roku odbył kurs języka włoskiego w Rzymie, cztery lata później kurs języka angielskiego w Waszyngtonie, a w 1998 roku kurs języka hiszpańskiego w Pampelunie. Dzięki szerokim zainteresowaniom lingwistycznym, a jednocześnie konsekwencji w nauce, determinacji i świadomości, jak ważny jest język w zrozumieniu drugiego człowieka, opanował na wysokim poziomie znajomość następujących języków: angielskiego, francuskiego, hiszpańskiego, niemieckiego i włoskiego. Dodatkowo posiada bierną znajomość języków łacińskiego i rosyjskiego.

Tak szeroki wachlarz znajomości języków obcych w istotny sposób wpłynął na możliwość uczestniczenia ks. prof. Zuziaka w pracach licznych międzynarodowych organizacji naukowych. Jest członkiem European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT). Od 1994 roku brał czynny udział w pracach FUCE (Fédération des Universités Catholiques Européennes), a w latach 2013–2019 był wiceprzewodniczącym tej organizacji i w ramach tej działalności współorganizował następujące konferencje międzynarodowe: *Comment les spécificités de l'université catholique se manifestent-elles à travers les grandes questions d'éthique dans l'enseignement et la recherche* (Lyon 2014), *The Implications for Catholic Universities in Making Decisions concerning Ethical Matters in Society* (Maynooth, Dublin 2015), *Reconstruir nuestra casa común: la contribución de las universidades católi-*

cas a la justicia ecológica (Salamanca 2016), *La Responsabilité sociétale: une manière d'honorer la troisième mission des universités catholiques* (Lisboa 2017), *L'éducation catholique dans les humanités sociales* (Lublin 2018), *L'humanisme européen en mouvement* (Antwerpia 2019).

Od 2000 roku uczestniczył w pracach Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie (COMIUCAP). Dodatkowo w latach 2003–2008 sprawował funkcję przewodniczącego Sekcji Europejskiej COMIUCAP (Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie) (fot. 4). Brał czynny udział w pracach tej organizacji, a owocem tej współpracy były m.in. dwie wspólne publikacje międzynarodowe: *Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millénaire* (Editions du Cerf, Paris 2004) oraz *La philosophie dans l'université catholique. Les presses de la Fédération Internationale des Universités Catholiques* (Paris 2005).

Biegła znajomość wielu języków umożliwiła mu również promowanie wyników badań za granicą w czasie konferencji czy podczas wykładów gościnnych. Brał udział w międzynarodowych sympozjach naukowych we Francji (Paryż i Lyon), we Włoszech (Rzym i Mediolan), w Szwajcarii (Lucerna), na Węgrzech (Budapeszt), w Holandii (Nijmegen), w Meksyku, w Australii (Melbourne), w Iraku (Karbali) oraz w Stanach Zjednoczonych Ameryki (Waszyngton). Na większości z nich wygłosił referaty. Niejednokrotnie był także zapraszany przez zagraniczne uniwersytety i ośrodki naukowe w celu wygłoszenia wykładów gościnnych, m.in. w Ekwadorze (Quito), w Kolumbii (Bogota), w Boliwii (Cochabamba), w Korei Południowej (Seul), w Japonii (Tokio) czy w Tajwanie (Taichung) (fot. 5).

Działalność naukowa

Zakres zainteresowań filozoficznych Władysława Zuziaka sygnalizują już jego prace dyplomowe: magisterska pt. *Status epistemologiczny i metodologiczny antropologii filozoficznej w ujęciu współczesnych tomistów środowiska lubelskiego* (1977) i licencjacka pt. *Z zagadnień filozofii człowieka u Janusza Kuczyńskiego* (1982), pisane pod kierunkiem ks. prof. Kazimierza Kłósaka. Zainteresowania filozofią człowieka, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki etycznej, rozwijał podczas studiów w Louvain-la-Neuve. Na tej uczelni uzyskał licencjat (1986) oraz doktorat z filozofii (19 czerwca 1990), po

obronie pracy doktorskiej: *L'agir humain et ses fondements métaphysiques chez Jacques Maritain*, pisanej pod kierunkiem ks. prof. André Léonarda.

Autonomia, wartość, godność osoby ludzkiej w filozofii Jacques'a Maritaina interesowały go w kontekście działania społeczno-politycznego osoby i jej zaangażowania na rzecz dobra wspólnego. Studiowanie wątków etyczno-społecznych w myśli Maritaina skłoniło go do poszukiwania źródeł inspiracji tej filozofii. Efektem były artykuły poświęcone klasycznej myśli politycznej (m.in. Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu). Rozpatrywanie aktualnych problemów społecznych w tej perspektywie pozwoliło mu na wykazanie aktualności klasycznych rozwiązań nauk filozoficznych o społeczeństwie. Jednak konfrontacja tych klasycznych koncepcji człowieka z problemami współczesnej myśli antropologicznej skłaniała również do pewnego krytycyzmu. W systemach Arystotelesa i św. Tomasza w niewielkim zakresie poruszony jest problem zła w wymiarze egzystencjalnym. Brak w nich również rozważań na temat sytuacji granicznych, które wpływają na rozwój człowieka. Ta problematyka skłoniła ks. prof. Zuziaka do zgłębienia myśli filozofów z nurtu augustiańsko-kartezjańskiego, szczególnie przedstawicieli francuskiego XX-wiecznego spirytualizmu.

Spśród filozofów należących do kręgu tzw. filozofii ducha jako pierwszy zainteresował go, mało znany w Polsce, Georges Bastide. Filozof ten usiłuje wykazać łączność pomiędzy wartościami odnajdowanymi przez jednostkę w procesie autorefleksji a decyzjami podejmowanymi w wyniku tej refleksji. Ukazuje problemy związane z działaniem i komunikacją ludzi w horyzoncie aksjologicznym. Podkreśla też konieczność realizowania wartości w życiu społecznym. Jego refleksja etyczna ma zdecydowanie pedagogiczny charakter. Poszukiwanie rozwiązań aksjologicznych w filozofii refleksyjnej doprowadziło ks. Zuziaka do studiów nad koncepcjami Jeana Naberta. Dla tego filozofa najważniejszymi problemami są wykazanie „sprawczości” świadomości (a co za tym idzie – uzasadnienie możliwości uprawiania etyki), istnienie w świadomości źródeł zła oraz zakorzenione w niej pragnienie Boga. Poglądy Bastide'a i Naberta oraz własne wnioski dotyczące perspektyw filozofii refleksyjnej ks. Zuziak przedstawił szerzej w pracy habilitacyjnej zatytułowanej *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej w filozofii moralnej Georges'a Bastide'a i Jeana Naberta*. Praca ta stanowiła podstawę do przyznania mu stopnia naukowego doktora habilitowanego w 1999 roku.

Najważniejszymi problemami, jakie podjął w kolejnych pracach, były kwestie funkcjonowania norm etycznych we wszystkich dziedzinach życia publicznego. Wśród wielu aspektów, które starał się rozpatrywać, były pro-

blemy związane z relacjami pomiędzy nauką i etyką, liberalizmem i chrześcijaństwem, zasadami etycznymi i działalnością gospodarczą, wolnością i demokracją. Szczególnie istotne wydawało mu się zrozumienie mechanizmów pojawiania się w relacjach międzyludzkich zła. Wiele interesujących rozwiązań odnalazł w pismach swojego nauczyciela, ks. prof. Józefa Tischnera. W szeregu artykułów konfrontował jego myśli z poglądami m.in. Sorena Kierkegaarda, Jeana Naberta i współczesnych filozofów, co umożliwiło wykazanie trafności i aktualności Tischnerowskich ujęć wolności, zła, odpowiedzialności człowieka za drugiego, wartości drugiego człowieka i bezpośredniego dialogu z drugim w kształtowaniu naszej świadomości etycznej. Uzupełnieniem tych analiz były artykuły poświęcone roli autorytetu w życiu naukowym i – szerzej – społecznym.

Ks. Zuziak poruszał też problemy odpowiedzialności współczesnego człowieka za świat i wyzwania, jakie stają przed Kościołem w okresie transformacji politycznej, gospodarczej i duchowej. Podsumowaniem tych rozważań była książka *Społeczne perspektywy etyki* (2006). Omówił w niej antyczny i chrześcijański model kultury oraz rolę, jaką w tych modelach spełniała etyka. Wskazał, jakie były główne przyczyny rozpadu tradycji antyczno-chrześcijańskiej i związanej z nią wizji świata, oraz jaki wpływ miał ów rozpad na współczesny kryzys aksjologiczny. Przedstawił oddziaływanie tego kryzysu w różnych sferach ludzkiej egzystencji: ideologiczno-politycznej, ekonomicznej, religijnej i naukowej, wskazując przy tym istniejący w tych sferach potencjał naprawy obecnego *status quo*. Starał się objąć swoimi rozważaniami problemy trudne i niepoddające się łatwym rozwiązaniom, takie jak np. bieda, bezrobocie czy relacje między etyką a religią. Na bazie tych analiz starał się odpowiedzieć na pytanie: jakie warunki w społeczeństwie pluralistycznym musiałaby spełniać etyka uniwersalna i jak taka etyka mogłaby funkcjonować? Założył, że uwarunkowania etyki obejmują wszystkie dziedziny aktywności ludzkiej. Ponadto etyka taka musiałaby obejmować problemy związane z naturą człowieka, tradycją, a także celami, jakie wyznacza sobie zarówno jednostka, jak i ludzkość. Podkreślał przy tym, że niemożliwe byłoby funkcjonowanie takiej etyki bez powszechnie akceptowanej „idei regulatywnej”. Jako przykład takiej idei omówił „zasadę zachowania gatunku”, wskazując również na możliwość wyboru innych zasad regulatywnych. Przedstawił również projekt etyki zajmującej się badaniem wartości w życiu indywidualnym i społecznym, którą określił jako „etykę mediacyjną”. Ten projekt prezentował w ramach licznych wykładów i artykułów, podkreślając, że taka etyka umożliwiałaby wypracowanie płaszczyzny porozumienia

i określenie warunków dla zapoczątkowania procesu tego porozumienia, co byłoby ważnym czynnikiem w kształtowaniu kultury racjonalnej, coraz bardziej uniwersalnej i stabilnej, a zarazem dającej oparcie dążeniom człowieka do osiągnięcia własnego optimum.

Zagadnienia, które poruszył w *Społecznych perspektywach etyki*, stanowiły punkt wyjścia do dalszych badań nad „zawartością normatywną” życia społecznego. Efektem był szereg artykułów poświęconych nowym problemom etycznym, jakie ujawniają się w społeczeństwie ponowoczesnym. Wskazywał w nich, jak różne ujęcia racjonalności czy wolności generują różne wizje świata i w jaki sposób ograniczają człowieka w jego rozwoju.

Refleksja nad ponowoczesnym światem „odczarowanym” skłoniła ks. Zuziaka do zwrócenia się ponownie w stronę francuskiej filozofii świadomości. Okazją do tego były studia nad koncepcją zapomnianego we Francji i niemal zupełnie nieznanego w Polsce współtwórcy francuskiej filozofii ducha, jednego z prekursorów XX-wiecznej filozofii egzystencjalnej i filozofii bycia – Louisa Lavelle’a. Wynikiem tych badań była książka *Aksjologia Louisa Lavelle’a wobec ponowoczesnego kryzysu wartości* (2012). Wypełnia ona lukę, jaką była nieznanomość twórczości tego wybitnego francuskiego filozofa, wyprzedzającego idee Jeana-Paula Sartre’a, Martina Heideggera czy Emmanuela Lévinasa. W książce autor starał się koncentrować na tych propozycjach Lavelle’a, które mogłyby być ważne dla współczesnego dyskursu filozoficznego. By przybliżyć współczesnemu odbiorcy problemy poruszane przez Lavelle’a, poza zreferowaniem poglądów metafizycznych i aksjologicznych tego filozofa, podjął próbę konfrontacji jego rozwiązań z poglądami innych przedstawicieli nurtu egzystencjalnego, głównie Sartre’a i Heideggera, oraz postmodernistycznych filozofów podejmujących wątki zapoczątkowane przez egzystencjalizm – przede wszystkim Michela Foucaulta i Richarda Rorty’ego.

Porównując poglądy tych filozofów z rozwiązaniami Lavelle’a, ks. Zuziak wykazywał konieczność zachowania określonego metafizycznego „minimum”, które jest niezbędne do przezwyciężenia obecnego kryzysu aksjologicznego. Temu celowi służyło między innymi porównanie etycznych konsekwencji egzystencjalizmu Sartre’a i naturalizmu Rorty’ego, które programowo odrzucają odniesienie do transcendencji, z Lavelle’owską koncepcją partycypacji w byciu czy dostrzeżenie trudności uchwycenia autentyczności w koncepcji Sartre’a i możliwości rozwiązania tego problemu w filozofii bycia Lavelle’a. Ponadto starał się uzasadnić, że na gruncie koncepcji Lavelle’a możliwe jest rozwiązanie niektórych paradoksów postmodernizmu, między innymi kwestia negacji przeszłych i potencjalnych „narracji”. Lavelle

uważał, że dopuszczając twierdzenie, iż istnieje tylko terażniejszość, w której egzystujemy, nie musimy rezygnować z aspiracji do sensownego porządkowania świata. Przeszłość jest naszą interpretacją, która zależy od przyjętej hierarchii wartości i aktualnych projektów siebie, ale pozostaje punktem wyjścia do wszelkich poszukiwań. Jedynie dzięki temu, że egzystencja, osadzona w terażniejszości, twórczo ukierunkowana jest ku niezrealizowanej przyszłości, możemy odnajdywać jej znaczenia i sensy. Istotne jest przy tym spostrzeżenie Lavelle'a, że żadna interpretacja się nie pojawi, jeżeli nie poprzedzi jej sprawcze wezwanie do realizacji jakichś wartości. Innym wnioskiem wypływającym z lektury Lavelle'a jest dostrzeżenie, że kryzys aksjologiczny, którym ks. Zuziak zajmował się również w poprzedniej książce, nie wynika z „zanikania” wartości, ale z istnienia wielu różnorodnych hierarchii wartości, które absolutyzują wyróżnione przez siebie wartości. Przedstawiciele różnych paradygmatów aksjologicznych wskutek takiej absolutyzacji nie mają możliwości „rozumienia” intencji przedstawicieli innych paradygmatów, którzy swój porządek świata konstruują na bazie odmiennych hierarchii wartości.

Te idee Lavelle'a doprowadziły ks. Zuziaka do rozpatrywania dotychczasowych dyskursów teoretycznych i praktycznych w innej, aksjologicznej perspektywie badawczej. Zaproponowana perspektywa, przyjmująca formułę racjonalności, włączająca w proces rozumienia „rzeczywistości ludzkiej” zarówno wszystkie jej dziedziny, jak i wszystkie jej sfery, w tym emocjonalną i wolitywną, mogłaby stanowić platformę umożliwiającą porozumiewanie się przedstawicieli różnych paradygmatów i wspierać przewycięzanie ponowoczesnego „kryzysu wartości”. Ta koncepcja stanowi uzupełnienie projektu etyki mediacyjnej.

Poprzez analizę przemian społeczno-historycznych w dotychczasowych paradygmatach etycznych (antycznym, średniowiecznym i nowożytnym) oraz poprzez konfrontację dynamicznej koncepcji bycia Lavelle'a, nawiązującej do *philosophia perennis*, ks. Zuziak starał się dowieść, że w tradycji, kulturze czy historii istnieją rozwiązania największych problemów, z jakimi boryka się nasza współczesność. Równocześnie zauważał, że w dynamicznie zmieniającej się rzeczywistości, dzięki praktycznej działalności społecznej człowieka, wciąż ujawniają się i są artykułowane wartości, które są nie tyle nowe, ile na nowo odczytywane – należy je badać i włączać w nasze horyzonty poznawcze. Dotychczas brakowało jednak odpowiedniej perspektywy, w której te wszystkie wartości i ich znaczenia dla nas mogłyby być umieszczone i badane – a jest to ważne, gdyż dopiero poprzez rozumienie tego, co

chcemy i czego pragniemy, możemy zrozumieć dynamikę współtworzonego świata. Zdaniem ks. Zuziaka perspektywa aksjologiczna może tę lukę wypełnić.

Po uzyskaniu profesury tytularnej ks. Zuziak kontynuował badania naukowe w sferze aksjologii i obecności wartości w życiu publicznym, a także zachęcał do takich badań swoich uczniów i współpracowników. W ramach prac kierowanej przez niego Katedry Etyki od 2008 roku organizowane są coroczne międzynarodowe konferencje naukowe z cyklu „Etyka i życie publiczne”, podczas których podejmuje się szczególnie ważne i aktualne zagadnienia etyczne współczesnego życia publicznego. Pokłosiem konferencji jest 10 tomów monografii (współredagowanych wraz z najbliższymi współpracownikami: dr hab. Joanną Mysoną Byrską, prof. UPJPII, dr Jakubem Synowcem i dr Barbarą Żmudą-Frydrychowską) poświęconych istotnym wartościom i antywartościom, na które napotyka uczestnik i badacz życia społecznego: wolności, władzy, kłamstwu, autentyczności, równości, chciwości, zaufaniu, nienawiści, obojętności, umiarowi, szczęściu, wrażliwości i solidarności.

W głównym kręgu zainteresowań i refleksji ks. Zuziaka pozostają: aksjologia, filozofia człowieka, łącząca się w perspektywie personalistycznej ściśle z filozofią społeczną, w jej ramach zaś szczególnie etyka społeczna (w tym problematyka związana z ideą solidarności) oraz ekologia, rozumiana jako filozofia odpowiedzialności. W tym ostatnim wątku, rozwijanym od lat 90. XX wieku, ks. Zuziak podkreśla, że pycha rozumu instrumentalnego, chciwość i krótkowzroczność prowadzą do niszczenia natury. Degradacja natury oraz odwrócenie się od niej przez człowieka równocześnie przyczyniają się do jego własnej degeneracji. Obecna moc sprawcza człowieka domaga się zrewidowania lub poszerzenia refleksji etycznej tak, aby obligowała ona do większej odpowiedzialności za nasz wspólny dom, ale też za nasz własny indywidualny rozwój. Równocześnie dostrzegamy, że współczesne dyskusje polityczne pozostają coraz bardziej oderwane od pojawiających się problemów. Trudno jednak mieć pretensje do polityków, skoro nawet naukowcy zaangażowani w projekt uzasadniania odpowiedzialności człowieka za świat posługują się uproszczonymi, ograniczonymi schematami relacji człowieka wobec przyrody. Przykładem może być koncepcja konsilencji Edwarda O. Wilsona, z której założeniami podejmował polemikę, wskazując na ograniczenia pola badania rzeczywistości przez neopozytywistyczny redukcjonizm. Istotnym rezultatem tych analiz było wykazanie, że taki redukcjonizm uniemożliwia uzasadnienie odpowiedzialności człowieka i zrozumienie zagrożeń w różnych sferach życia społeczno-gospodarczego.

Jubilat podejmował również dyskusję z założeniami naturalistycznej metaetyki Philippy Foot. Wykazał, że zarówno baza epistemologiczno-metafizyczna, jak i samo podejście do racjonalności w kolejnych koncepcjach filozofki z Oksfordu okazały się niespójne i niezgodne z założeniami wyjściowymi. Podkreślał przy tym, iż odwołania biologiczne, uzasadniające potrzebę moralności, jak to było w ostatnim etapie twórczości Foot, mogą być istotne, o ile rozumiemy etykę jako naukę praktyczną, której celem jest realizowanie praktycznych celów (w tym ochrona gatunku ludzkiego).

W ramach pogłębiania rozważań z zakresu etyki społecznej sporo miejsca w jego badaniach zajmuje próba zrozumienia fenomenu solidarności, wykazania roli, jaką w kształtowaniu się tej idei i ruchu społecznego odegrali Jan Paweł II oraz Józef Tischner, a także dążenie do określenia trudności i warunków realizacji tej idei we współczesnym życiu społecznym. Kwestie te rozwijał m.in. w referacie pt. *The Rise of the Philosophy of Solidarity in Poland*, wygłoszonym podczas konferencji naukowej *Solidarność jako wspólnota i braterstwo ludzi pracy* w 2021 roku, organizowanej we współpracy z Papieską Akademią Nauk Społecznych w Watykanie.

W publikacjach z ostatnich lat ks. Zuziak sygnalizował, że dla przezwyciężenia kryzysu wartości konieczna jest analiza wartości ujawniających się w praktyce społecznej i w życiu indywidualnym człowieka. Starał się określić i porównać różne porządki wartości funkcjonujące w życiu indywidualnym i społecznym oraz ukazać konsekwencje praktyczne ich realizowania. Badanie tych porządków wydaje się ważnym zadaniem etyki. W szeregu artykułów przeprowadził krytyczną analizę współczesnego funkcjonowania norm i wartości w różnych sferach życia publicznego, koncentrując się na istniejących hierarchiach w takich kluczowych dziedzinach, jak wychowanie, nauczanie uniwersyteckie, polityka, ekonomia, ekologia, relacje społeczne, a także rozumienie cielesności. Ważnym wątkiem tych badań była analiza różnych, często banalnych lub nieoczywistych aspektów zła, które ujawniają się w przestrzeni społecznej. W tych pracach analizował źródła ponowoczesnego kryzysu aksjologicznego, takie jak ideologizacja, instrumentalizacja i ekonomizacja kolejnych sfer życia społecznego, brak zaufania w relacjach międzyludzkich, prowadzący do osłabienia więzi społecznych i, w dalszej konsekwencji, do pogłębiania się procesu atomizacji społeczeństwa oraz do kolejnego etapu kryzysu wartości. Wskazywał również, że kryzys wartości staje się przyczyną degenerowania norm społecznych, co prowadzi do widocznych negatywnych skutków w różnych dziedzinach życia publicznego: zysk staje się normą w ekonomii, agresja zastępuje wolę dialogu i kompromi-

su w polityce, powierzchowność i utylitaryzm zastępują rzetelność nie tylko w mediach, ale często też w edukacji. W tym kontekście ks. Zuziak ukazuje potrzebę realizowania, oprócz wartości ekonomicznych i utylitarnych, także wartości duchowych i moralnych (*Metanarracja buchalterów – o trudnościach prowadzenia dialogu z nową religią świata ponowoczesnego; Dialog jako podstawa społeczno-gospodarczych odniesień*). Zauważa ponadto, że kryzys aksjologiczny w dużej mierze wynika z kryzysu zaufania, zarówno w wymiarze osobowym, jak i instytucjonalnym, co spowodowane jest relatywizacją i degeneracją dotychczasowych autorytetów, jak również relacji społecznych, które wspomagały tworzenie autorytetów, choćby w stosunkach mistrz–uczeń oraz zastępowaniem ich przez różnego rodzaju pseudoautorytety. W tym kontekście omawia także przekształcenia etosu w środowiskach uniwersyteckich.

W swoich pracach ks. Zuziak konsekwentnie podkreśla konieczność rezygnacji z projektowania gotowych koncepcji i koncentrowania się na odnajdywaniu warunków umożliwiających rozwijanie się praktyki społecznej. Wskazuje, że poprzez praktykę wytwarzają się struktury harmonizujące funkcjonowanie społeczeństwa i umożliwiające przekształcanie go we wspólnotę podejmującą wspólne działania, co warunkuje komunikację społeczną. Przy takim założeniu stara się rozwijać podjęte przed laty problemy badawcze i konfrontuje ogólne założenia, które wcześniej przyjął lub które były wynikiem jego badań, z dynamicznie zmieniającymi się warunkami rzeczywistości społecznej. Wśród aktualnych problemów podejmował np. problemy migracji, które wiążą się zarówno z kwestiami ekologicznymi, ekonomicznymi, jak i problemami kryzysu tożsamości (*Tożsamość Europy i tożsamość imigranta*, Gruzja). Z kolei podczas wykładu *Политические Иерархии ЦЕННОСТЕЙ*, na Uniwersytecie im. M. B. Łomonosowa w Moskwie (27 września 2013), zwracał uwagę na trudności, jakie wiążą się z próbami powiązania ze sobą dziedzin polityki i etyki, przypominając m.in. tezę MacIntyre’a, że „decyzje i strategie są na ogół wynikiem dystrybucji pieniądza i władzy, a nie jakości argumentu”.

Ks. prof. Zuziak próbuje również, rozwijając wcześniejsze rozważania, dzielić się swoimi refleksjami oraz poszerzać własną perspektywę badawczą poprzez np. kilkumiesięczne sesje, które odbywał w Ameryce Południowej oraz w Azji. Prowadził tam wykłady i opublikował szereg artykułów, konfrontując swoje poglądy z reprezentantami innych kultur i tradycji filozoficznych. W Ameryce Południowej podejmował kwestie fenomenu solidarności, zaniku autorytetu oraz upowszechniał wiedzę o bliskiej mu filozofii świadom-

mości. Francuską egzystencjalną filozofię świadomości prezentował również podczas XXIV Światowego Kongresu Filozoficznego w Pekinie w 2018 roku. Wśród ciekawszych wątków, które rozwijał w Azji, była próba porównania różnych etosów pracy wykształconych w tradycji chrześcijańskiej i konfucjańskiej (*Praca u podstaw komunikacji międzykulturowej*). Wskazywał także, poprzez prezentację nowych kierunków badań aksjologicznych, prowadzonych przez filozofów europejskich, na możliwość zbliżenia między naszą kulturą a kulturą chińską. W perspektywie personalizmu egzystencjalnego analizował możliwości wzbogacenia obu kultur poprzez uznanie cenionych przez nie wartości i wskazanie zagrożeń, których mogą uniknąć, podobnie zresztą jak kultura Zachodu (*O przemianach i antynomiach aksjologii europejskiej*). Treść tego artykułu ukazała się w języku chińskim i angielskim (*On the Transformations and Antinomies of European Axiology*, „Society The Journal of the Macau Ricci Institute”, Macau, 2020).

Swoje refleksje dotyczące zagadnień etycznych i społecznych regularnie prezentuje podczas krajowych i międzynarodowych konferencji naukowych. Referaty wygłaszał między innymi w Gdańsku, Krakowie, Seulu, Pekinie, Tbilisi, Melbourne, Bogocie, Rzymie czy Karbali. Najważniejsze tytuły wystąpień to: *Rola Jana Pawła II w dojrzywaniu do fenomenu solidarności*; *Immigration crisis – destruction or a chance?*; *Cielesność w świecie pozbawionym metafizycznego sensu*; *Tożsamość i wolność osoby*.

Na przestrzeni lat ks. prof. Zuziak wydał 5 monografii autorskich i 20 książek pod jego redakcją. Opublikował 57 artykułów w czasopismach naukowych i 57 rozdziałów w monografiach recenzowanych. Wygłosił 34 referaty podczas międzynarodowych konferencji naukowych, 35 – podczas ogólnopolskich sympozjów i 24 wykłady gościnne w kraju i na kilku kontynentach świata. W ramach współpracy z innymi ośrodkami badawczymi sporządził 20 recenzji doktorskich, 6 habilitacyjnych, 8 recenzji wydawniczych książek i ponad 20 recenzji artykułów do czasopism.

Działalność dydaktyczna

Od października 1990 roku ks. Zuziak prowadził na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie wykłady kursoryczne z historii filozofii starożytnej i średniowiecznej, wykłady monograficzne z etyki i filozofii społecznej oraz seminarium naukowe magisterskie i doktoranckie

z filozofii człowieka i etyki. Na Wydziale Teologicznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a potem na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, wykładał etykę filozoficzną. W ostatnich latach prowadził następujące wykłady w języku polskim: *Seminarium z etyki, Aksjologia Louisa Lavelle'a wobec ponowoczesnego kryzysu wartości* (wykład monograficzny), *Historia etyki, Etyka, Personalizm* (wykład monograficzny), *Fenomen solidarności w życiu publicznym* (Szkola Doktorska Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie). Ponadto prowadził zajęcia w języku angielskim: *Contemporary Issues in Ethics, History of Ethics II, Contemporary debates in Anthropology and Ethics, The Rise of the Philosophy of Solidarity in Poland*. Dodatkowo prowadził wykłady: *Etyka lasów* (Studia Podyplomowe na Uniwersytecie Rolniczym w Krakowie) oraz *Nurty etyki, Aksjologia* (Studia Podyplomowe z Etyki dla Nauczycieli).

W zakresie pracy dydaktycznej, oprócz oferty nowych wykładów, starał się wykorzystywać prezentacje multimedialne. We wrześniu 2014 roku ukończył kurs języka angielskiego dla wykładowców i posługuje się zdobytymi umiejętnościami w prowadzeniu wykładów w języku angielskim dla studentów Wydziału Filozoficznego i z programu Erasmusa (*Contemporary issues in Ethics*).

Prowadził wykłady w ramach programu Erasmusa i Ceepusa w Istambule, Neapolu, Splicie, Uppsali. Ponadto podjął wykłady kursoryczne na Uniwersytecie „La Sabana” w Bogocie oraz wykłady gościnne na Katolickim Uniwersytecie w Seulu, na Uniwersytecie w Tokio, w Sulchan-Saba Orbeliani University w Tbilisi, w Instytucie Filozofii Edyty Stein w Granadzie oraz Centrum Kultury „Nuevo Inicio”. Ich zakres tematyczny obejmował etykę, personalizm, hermeneutykę francuską, metafizykę oraz kwestie wartości, edukacji, wolności, odpowiedzialności i solidarności.

W ramach bieżącej działalności dydaktycznej przygotowywał skrypty dla doktorantów, m.in. *Aksjologia Louisa Lavelle'a* oraz dla studentów Studiów Podyplomowych z Filozofii i Etyki: *Historia etyki starożytnej i średniowiecznej*. W 2018 roku wydał obszerne opracowanie pt. *Nurty etyki*, dotyczące historii myślenia etycznego od starożytności do nowożytności. Bez wątpienia monografia ta napisana została z myślą o dydaktyce, jako wprowadzenie czytelnika (nie tylko studenta filozofii) w zagadnienia etyczne osadzone w określonych modelach filozoficznych. Autorskim zamiarem ks. Zuziaka była jednak nie tylko prezentacja i rekonstrukcja poglądów etycznych od presokratyków aż do „przewartościowania wartości” Fryderyka Nietzschego, ale przede wszystkim ekspozycja określonych problemów etycznych osadzonych

w danym modelu rzeczywistości, antropologicznej wizji człowieka, aksjologicznej hierarchii wartości oraz etycznej *praxis*. Interpretacja historii etyki dokonana przez ks. Zuziaka ma charakter intuicjonistyczno-kulturowy, co oznacza, że istotne było ukazanie w niej rozwoju idei etycznych funkcjonujących w kolejnych modelach kulturowych i odmiennych tradycjach filozoficznych. Prezentowana praca podkreśla rolę etyki zarówno w życiu jednostkowym, jak i społecznym. Próbuje odnaleźć szereg wartości i norm, które porządkują życie społeczne i regulują relacje między jednostkami i grupami społecznymi. Wartością opracowania jest ponadto ukazanie zarysu historii etyki w Polsce, pomijanej w innych dostępnych podręcznikach. Monografia, napisana prostym i żywym językiem wraz z autorskimi komentarzami (co bez wątpienia odzwierciedla klimat wykładów ks. Zuziaka), została wydana w prestiżowej serii wydawniczej „Universum Ethicae Christianae” pod auspicjami Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Śliпки SJ.

Przez wiele lat ks. prof. Zuziak prowadził seminarium naukowe z etyki i filozofii człowieka, w wyniku czego wypromował ponad 80 prac dyplomowych (na poziomie licencjatów i magisteriów) oraz 14 doktorów nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Wśród nich dwa projekty rozprawy doktorskiej otrzymały finansowanie z Narodowego Centrum Nauki (Preludium), a cztery rozprawy otrzymały nagrody rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie dla najlepszej pracy doktorskiej. Stworzył grono uczniów, którzy we współpracy ze swoim Mistrzem podejmowali filozoficzny namysł nad różnorodnymi zagadnieniami z dziedziny etyki (Aneta Adamczyk, Jakub Synowiec, Anna Markiewicz, Weronika Wojtanowska), filozofii człowieka (Grzegorz Krupa, Małgorzata Hołda, Anna Rowan, Paweł Mielnik), filozofii kultury (Grażyna Bilik, Krzysztof Duda, Barbara Żmuda-Frydrychowska), filozofii poznania (Marek Sołtyśiak, Wojciech Zieliński) i filozofii społecznej (Joanna Mysona Byrska). Kontynuują oni pracę naukowo-dydaktyczną zarówno w macierzystej uczelni w Krakowie, jak i w innych ośrodkach akademickich w Polsce i w Europie.

Sylwetka

W oczach uczniów i współpracowników ks. prof. Władysław Zuziak jawi się jako człowiek o ogromnej otwartości, pełen życzliwości i szacunku dla każdego, niezależnie od zajmowanych stanowisk swoich interlokutorów, ich

statusu społecznego, poglądów czy przekonań. Dystyngowany, pełen osobistej kultury, autentyczny *vir elegantiarium*, obeznany zarówno z wielkim światem, jak i zwykłymi acz urokliwymi wiejskimi zakątkami Małopolski, Podhala i Żywiecczyny. Świetny organizator, podejmujący twórcze inicjatywy i odważne decyzje, pokornie konsultujący swoje pomysły i koncepcje z innymi ludźmi, wspierający swoich studentów i doktorantów.

Lubi rozmawiać z ludźmi, łatwo nawiązuje z nimi kontakt w różnych miejscach na świecie. Wyraża podziw dla piękna fizycznego ludzi niezależnie od ich wieku i zawsze stara się dostrzegać w drugim jego piękno duchowe. Mówi się o nim, że nie tylko zna języki, ale przede wszystkim w każdym z nich ma coś mądrego i dobrego do powiedzenia. Ukształtowany w filozoficznej kolebce tischnerowskiego myślenia dialogicznego, bez wątpienia sam jest człowiekiem spotkania i dialogu.

Mieszka przy ul. Sławkowskiej na terenie parafii mariackiej w Krakowie. Lubi przebywać na Starym Mieście, podziwiać architekturę, zwiedzać wystawy w muzeach, słuchać koncertów w filharmonii czy wychodzić ze studentami na wartościowy spektakl do teatru lub film do kina, a później dyskutować na ich temat przy pizzy i dobrym winie. Zagranicznych profesorów zabiera na spacer po Krakowie i filozoficzne rozmowy przy kolacji w XIX-wiecznej Jamie Michalika albo w kawiarni z żydowską muzyką graną na żywo na Kazimierzu.

Od papieża otrzymał godność prałata (kapelana Jego Świątobliwości), w Archidiecezji Krakowskiej był członkiem Kolegium Konsultorów. Poza uroczystościami akademickimi wstępuje niekiedy prywatnie do kolegiaty św. Anny, by pomodlić się przy grobie św. Jana Kantego, albo przy okazji Dni Tischnerowskich odprawić Mszę św. w intencji swojego dawnego mentora na Wydziale Filozoficznym – twórcy filozofii dramatu, ks. Józefa Tischnera.

Podkreśla, że jest „ze szkoły Kłósaka” i w swoim myśleniu filozoficznym kontynuuje szkołę lowańską – głęboko zakorzenioną w tradycji filozofii chrześcijańskiej, ale otwartą na osiągnięcia nauk szczegółowych i współczesne trendy filozofowania. Często powtarza, że od swojego Mistrza, ks. prof. Kazimierza Kłósaka, nauczył się rzetelnej metodologii pracy naukowej i gruntownej epistemologii. U swoich uczniów docenia właśnie rzetelność myślenia oraz dobry warsztat pisania prac naukowych i cieszy się wówczas, że to także „szkoła Zuziaka”.

Na ukształtowanie jego myśli filozoficznej mieli duży wpływ przedstawiciele „krakowskiej szkoły filozoficznej”: Karol Wojtyła (personalizm w jego ujęciu) oraz kontynuatorzy myśli aksjologicznej Romana Ingardena –

prof. Władysław Stróżewski i ks. prof. Józef Tischner, a także znawca francuskiej filozofii współczesnej prof. Karol Tarnowski. Zawsze cenił sobie postać wybitnego krakowskiego fenomenologa prof. Adama Węgrzeckiego, z którym łączyła go wieloletnia współpraca (zwłaszcza przy naukowych debatach na temat etycznych aspektów gospodarowania i biznesu) i przyjacielskie relacje, czego owocem było ciepłe i osobiste wspomnienie opublikowane na łamach „Kwartalnika Filozoficznego” i podczas naukowej konferencji jemu poświęconej w 2018 roku.

Czyta książki historyczne, psychologiczne i kryminały. Zachwyca się głębią myśli oraz piękna i precyzji języka teologicznego starożytnych ojców Kościoła. W celu poszerzania horyzontów patrzenia i postrzegania bieżących wydarzeń w szerszej perspektywie na co dzień ogląda BBC World oraz wiadomości w językach francuskim, włoskim, hiszpańskim i niemieckim. Słucha muzyki klasycznej i country, odpoczywa przy azjatyckiej muzyce kontemplacyjnej, a ożywia się przy muzyce latynoskiej, zwłaszcza meksykańskich mariachi. W lecie jeździ na rowerze a zimą uprawia narciarstwo zjazdowe oraz biegowe, pływa, chodzi po polskich górach, zwłaszcza po Tatrach oraz po Beskidzie Żywieckim i Śląskim.

Ceni sobie wolność, bogactwo różnorodności i radość życia. Mało kto wie, że doświadcza tego i tak właśnie zawsze się czuje, podziwiając i kontemplując spadający puszysty śnieg, zarówno podczas zimowych pieszych wędrówek po górach, jak i zwykłej codziennej drogi na uczelnię przez krakowski rynek.

Opracowanie: Grzegorz Krupa, Urszula Opyrchał, Jakub Synowiec



Fot. 1. Dziekan Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (2000–2006), fot. T. Warczak.



Fot. 2. Rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie w *Collegium Maius* podczas uroczystego nadania doktoratu *honoris causa* prof. Lorenzo Ornaghi'emu, 2013.



Fot. 3. Kolegium rektorów szkół wyższych Krakowa i Małopolski (2012–2014),
fot. Uniwersytet Jagielloński.



Fot. 4. Konferencja COMIUCAP-u na Filipinach, 2008.



Fot. 5. Wykład gościnny na Katolickim Uniwersytecie w Bangkoku, 2018.



Poznać człowieka i przyjść mu
z pomocą — to myśl, która zawsze
mi towarzyszyła

Rozmowa z księdzem profesorem Władysławem
Zuziakiem z okazji 70-lecia urodzin



„Lubiłem być prymusem”.

Dzieciństwo, młodość i rodzina

- ◆ Małgorzata Cichoń: Rozpocznijmy klasycznie, od dwóch faktów, które zazwyczaj podajemy w życiorysie...

Ks. prof. Władysław Zuziak: Urodziłem się 7 lipca 1952 roku w Lipowej, koło Żywca, u podnóża Skrzycznego, najwyższego szczytu Beskidu Śląskiego. Pochodzę z rodziny wielodzietnej.

- ◆ Życie we wspólnocie było zatem dla Księdza Profesora czymś normalnym?

Wychowanie w rodzinie wielodzietnej sprawia, że człowiek musi dzielić się z innymi. Myślę, że postawę otwarcia na drugą osobę wyniosłem właśnie z domu.

- ◆ Mały Władysław miał w domu jakieś szczególne obowiązki czy raczej koncentrował się na nauce?

Pomagałem w pracach polowych i zakupach, ale przede wszystkim pilnowałem nauki. Marzyłem, by nauczyć się gry na jakimś instrumencie, np. akordeonie czy gitarze, lecz to marzenie niespełnione. Od młodości miałem zamiłowanie do języków obcych. Gdy dojeżdżałem autobusem do szkoły średniej w Żywcu, wkładałem do kieszeni kartki z wynotowanymi słówkami po angielsku, żeby je sobie po drodze przyswajać.

- ◆ Co było w drugiej kieszeni?

Mały notesik z różnymi cytatami, po polsku i po łacinie, z dobrych książek klasycznych. Jako licealista chodziłem też na dodatkowe lekcje z języka łacińskiego u pani mgr Ireny Puszyńskiej.

- ◆ Czyli od młodości – zdecydowany pociąg do nauki?

Oczywiście. Zawsze chciałem poszerzać horyzonty naukowe, i to w sposób autentyczny. Miałem głód wiedzy oraz pragnienie, by ją zdobywać. Lubiłem być prymusem, ale nie dla samej oceny, lecz żeby spełnić obowiązek, który jest zadany. Od siebie, z wnętrza, czułem taką potrzebę. Nikt mnie nie zmuszał, wręcz przeciwnie, chętnie by mnie wówczas od nauki odganiano!

- ◆ Jakie pierwsze skojarzenia przychodzą Księdzu na myśl o własnym dzieciństwie?

Zapamiętałem przede wszystkim mamę, Stanisławę, osobę całkowicie oddaną nam, dzieciom. Gdy wracaliśmy ze szkoły, mama zawsze czekała w domu. Była z nami i dla nas. Nie kojarzę takiego momentu, żeby wyjeżdżała na wakacje czy „odpoczywała od dzieci”. Dzięki tej niezwykle ważnej dla mnie osobie mam bardzo pozytywny obraz kobiety i szacunek do płci pięknej.

- ◆ Jak zapamiętany został ojciec?

Mój ojciec, Wojciech, pracował jako robotnik leśny, a potem gajowy i podleśniczy. Był człowiekiem pracy. Oddawał wszystkie zarobione pieniądze mamie, która umiała nimi dobrze zarządzać. Z dzieciństwem kojarzy mi się nasze „bycie razem”, nie tylko w święta. Rodzicie darzyli się wzajemnym zaufaniem.

- ◆ Ktoś jeszcze z rodziny miał szczególny wpływ na późniejszego filozofa?

Babcia Franciszka, mama mojej mamy. Czasem mówiono o babci „Rusinka”, czego długo nie mogłem zrozumieć... Dopiero później dowiedziałem się, że miało to związek z faktem, iż pochodziła z Kresów Wschodnich. Posługiwała się piękną polszczyzną. Wieczorami czytała swoim dzieciom i sąsiadkom książki Henryka Sienkiewicza, m.in. *Krzyżaków* oraz *Potop*. Wpoila swoim dzieciom, także i mojej mamie, poczucie godności, szacunku i uczciwości, w tym sensie, że nasza mama potrafiła godnie znosić trudne momenty życia i uczyła nas darzyć szacunkiem drugiego człowieka.

- ♦ W jaki sposób mama przekazywała wam taką postawę?

Często mówiła: „Kto do ciebie kamieniem – ty do niego z chlebem”. Była osobą bardzo wrażliwą i dobrą. Gdy przychodził do nas kominiarz czy inkasent po opłatę za prąd, mama zawsze przygotowała dla nich obiad. Wokół nas żyły rodziny majątne, ale u nich ci ludzie raczej nic nie otrzymali. Zdarzało się nawet, że któregoś z cyganek spodobał się jakiś obrusik i mama jej go dała. Choć byliśmy rodziną wielodzietną, nie brakowało nam codziennego pożywienia. A kierowniczką naszej szkoły, Apolonia Biłocha, dziwiła się: „Jak to pani Zuziakowa robi, że dzieci są tak zadbane? Zawsze mają czyste kołnierzyki i dobrze się uczą”.

- ♦ Wiemy już, że uczeń Władysław Zuziak był prymusem, ale po czym to było widać?

W szkole podstawowej zawsze lubiłem dokładnie odrabiać lekcje. Gdybym zrobił kleksa atramentem, to już był dla mnie problem. Zeszyty miałem w tornistrze idealnie ułożone, przygotowane „na drugi dzień”. Wychowawczyni, pani Wanda Cieślukowska, często sadzała mnie w pierwszej ławce. Jakoś mnie lubiła. Świadectwa miałem bardzo dobre. Kiedyś mama nie mogła pójść na wywiadówkę, więc poszła babcia. Zapytała wychowawczynię: „Jak sprawuje się Władysław Zuziak?”. A ona na to: „Szkoda, żeś przyszła babciu, nie ma co pytać. Z góry na dół – same bardzo dobre” (od tego momentu rodzzeństwo nadało mi przydomek „Bordzio”). Kiedy byłem w VIII klasie i nauczyciel zachorował, kilka razy posłano mnie, bym prowadził lekcje z koleżankami i kolegami z V klasy.

- ♦ Co „Bordzio” robił po lekcjach? Zamiłowanie do przyrody to wpływ ojca gajowego?

Myślę, że tak! Mieliśmy też małe gospodarstwo, w którym często pomagałem. Wciąż widzę te wysmukłe drzewa, kwieciste łąki, słyszę śpiew ptaków oraz czuję zapach świeżych poziomek, kiedy wychodziłem do lasu na grzyby. Do tamtego stanu przyrody i sielskiego życia na jej łonie – już trudno wrócić. Ależ to było beztroskie i cudowne!

- ◆ A pasja do sportu również była pielęgnowana od wczesnych lat?

Jak najbardziej! Często, wraz z kolegami, organizowałem zawody lekkoatletyczne. Był rzut oszczepem, skok wzwyż, trójskok, biegi. Występowałem w roli organizatora, ale chciałem także być w czołówce tych dyscyplin. Lubiłem jeszcze chodzenie po górach.

- ◆ Znaczące wydarzenia związane z miejscową parafią?

Należałem do parafii św. Bartłomieja Apostoła w Lipowej. Nigdy nie byłem ministrantem i nie angażowałem się aż tak bardzo w życie Kościoła. Ale Pierwsza Komunia św. wycisnęła na mnie duże piętno. Potem ks. proboszcz Stanisław Czulak przygotowywał nas do bierzmowania. Byłem w V klasie, kiedy wyznaczył mnie, bym w imieniu całej młodzieży, także starszej niż ja, mówił wiersz w obecności kard. Karola Wojtyły. Na bierzmowaniu za patrona wybrałem sobie św. Augustyna. Uczony z Hippony towarzyszył mi potem przez dłuższy czas na drodze filozoficznego poznawania świata, człowieka i Boga. W tym miejscu wypada jednak dodać, że w trakcie dalszego studiowania filozofii człowieka i etyki wywarły na mnie wpływ także poglądy św. Tomasza z Akwinu, personalizm, fenomenologia Maxa Schelera, hermeneutyka Paula Ricoeura i francuska filozofia ducha.

- ◆ Przed rozpoczęciem przygody z filozofią było liceum, do którego, jak już wiemy, dojeżdżał Ksiądz autobusem...

Byłem uczniem Liceum Ogólnokształcącego im. Mikołaja Kopernika w Żywcu, i bardzo miło wspominam ten czas. Lubiłem różne przedmioty, ale najbardziej zwracałem się w stronę tych humanistycznych i biologiczno-chemicznych. Pewnie dlatego, że zamierzałem pójść na medycynę. Po maturze złożyłem dokumenty do Akademii Medycznej w Krakowie. Miałem bardzo dobre świadectwo, więc raczej nie byłoby problemu, żeby tam się dostać.

- ◆ Co się stało, że jednak nie medycyna?

W maju i czerwcu tamtego roku rodziło się moje powołanie. Pamiętam, że w szkole średniej prowadziłem dzienniczek i pilnowałem np. comiesięcznej spowiedzi, zapisywałem swoje postanowienia, ćwiczyłem się w pracy nad swoim charakterem. Potem wracałem do tych notatek i sprawdzałem, czy

poszczególne zadania zostały spełnione. Lubiłem stawiać przed sobą wyzwania i od siebie wymagać. Z czasem odkryłem, że gdybym poszedł na medycynę, to trochę wbrew sobie, bo wewnętrzny głos Boży wciąż był we mnie obecny i wzywał do kapłaństwa.

„Nie można iść drogą sprzeciwu”.

Powołanie kapłańskie

- ♦ Jak Ksiądz Profesor odkrył, że jest powołany do kapłaństwa?

To była niesamowita walka wewnętrzna i napięcie, bo nigdy człowiek nie ma stuprocentowej pewności, że to jego droga. Proces rozeznawania trwał u mnie dość długo. Jeszcze na III roku Seminarium Duchownego mówiłem rektorowi, późniejszemu kardynałowi, ks. Franciszkowi Macharskiemu, że nie jestem pewien, czy mam powołanie kapłańskie i czy powinienem kontynuować studiowanie teologii.

- ♦ Co on na to?

Powiedział: „Słuchaj, jak kogoś boli ząb, to idzie się do dentysty. Nie od razu usuwają mu tego zęba, tylko go leczą. Jeszcze tu siedź, przyglądaj się sobie, jak to może być. Ale czuj się wolny”. To była mądra rada. Na IV roku wiedziałem, że to jednak „ta” droga. Zdarzało mi się wracać do myśli, dlaczego tej medycyny nie studiowałem, ale dzisiaj mogę powiedzieć, iż nie żałuję.

- ♦ Jaka specjalizacja wchodziłaby w grę, gdyby nie seminarium?

Wybrałbym psychiatrię. Ale i tak, nawet gdybym skończył medycynę, poszedłbym później na studia teologiczne. Jezuita, seminarium diecezjalne lub medycyna – takie wówczas miałem dylematy...

- ◆ Ktoś z rodziny o nich wiedział?

Miałem starszego brata, Antoniego, który był w seminarium, lecz nigdy nie konsultowałem z nim tej sprawy przed moim wstąpieniem. Nikomu się nie zwierzałem. Rodzice także byli zaskoczeni, jak im to zakomunikowałem. Dowiedzieli się po fakcie, gdy już zostałem przyjęty.

- ◆ Będę drążyć temat medycyny. Dlaczego w ogóle Ksiądz ją rozważał?

Interesowała mnie biologia, więc sądziłem, że medycyna byłaby odpowiednią dziedziną naukową, by poznać człowieka i mu pomagać. W głębi duszy zawsze towarzyszyła mi myśl: „poznać i przyjść z pomocą”. Lubiłem książkę *Człowiek istota nieznaną*, którą napisał francuski chirurg i filozof Alexis Carrel. Pamiętam, że kiedyś w Krakowie odwiedziłem pewnego profesora, pochodzenia żydowskiego, który był psychologiem. Mówiłem mu o tym rozwoju, że jestem w seminarium, ale jeszcze medycyna i nauka chodzą mi po głowie. A on na to: „Masz bardzo ciekawe zainteresowania i żywą inteligencję. Powinieneś zajmować się, jeśli nie psychiatrią, to jakąkolwiek inną dyscypliną naukową”.

- ◆ Ostatecznie – wyprorokował!

Dziedziny, jakimi z czasem zacząłem się zajmować – przenikały się ze sobą. Powołanie do kapłaństwa przyszło nagle i niespodziewanie, ale gdybym chciał uciekać przed tym głosem, nie dałbym rady, bo on by wrócił. Ten wewnętrzny głos trudno zidentyfikować, nie wiesz, czy to głos boski w tobie – niczym „daimonion” u Sokratesa – czy może jakaś projekcja? Ale projekcja w moim przypadku raczej nie, bo nie planowałem i nie chciałem iść do seminarium. Sprzeciwiałem się więc temu głosowi i chyba sobie samemu. Ale nie można było iść drogą sprzeciwu, lecz trzeba było się zdecydować. To był akt wolny.

- ◆ Jak ważne jest to, żeby spełnić siebie w tym, co wybieramy?

Nie chodzi o własne „ja”, lecz o to, co jest wpisane w nasze wnętrze, naturę, z czym dobrze się czujemy. Gdy człowiek zaniedba swoje powołanie, powstaje brak, niedosyt, co źle działa na psychikę i całą osobę. W tym, co robię, czuję się spełniony, bo zawsze podchodzę do swoich zadań z entuzjazmem. Jeśli

chodzi o temperament, zaliczam się do pasjonatów. Gdy w coś się angażuję, to całkowicie – w kapłaństwie, działalności naukowej czy sporcie.

„Na plebanii pojawiałem się po północy”. Seminarium, studia i kapłaństwo

- ◆ Wygrała zatem teologia. Co pociągało w niej najbardziej?

Pociągała mnie nauka i poznanie duszy, wnętrza człowieka.

- ◆ Ulubione miejsce w seminarium, oprócz kaplicy?

Jednym z takich miejsc w Wyższym Seminarium Duchownym przy ul. Podzamcze 8 w Krakowie było lektorium. Spędzałem tam czas popołudniami. Mój młody umysł wiele chłonał! Pamiętam też pomocnego bibliotekarza, dr. Tytusa Górskiego, który zajmował się historią wczesnego chrześcijaństwa.

- ◆ Jakie wybrał Ksiądz Profesor seminarium naukowe, studiując teologię?

Na III roku studiów magisterskich zdecydowałem się na seminarium z filozofii przyrody, które prowadził ks. prof. Kazimierz Kłósak. Gdy pierwszy raz przyszedłem na jego zajęcia, zapytał: „Jakie języki ksiądz zna? U mnie trzeba przynajmniej dwa, trzy”. Ja mówię: „Tylko angielski, niemieckiego się uczyć”. Miałem wtedy zapał, by pójść w stronę filozofii Maxa Schelera. Zapoznałem się z fragmentami jego dzieł, fenomenologią i filozofią niemiecką. Ks. Kłósak zaproponował: „To może byśmy się zajęli u Schelera tym, co jest wieczne w człowieku? Jak w książce tego filozofa *Vom Ewigen im Menschen*”.

- ◆ Ks. prof. Kazimierz Kłósak był bardzo wymagający?

Gdy wracałem z jego seminarium, byłem niekiedy wyczerpany po dużym wysiłku intelektualnym, zwłaszcza, gdy w zajęciach uczestniczyłem sam. Na seminarium naukowe uczęszczał także ks. abp Józef Życiński, który pracował nad rozprawą doktorską. Byłem wtedy szczęśliwy, bo uwaga ks. prof. Kłó-

saka skupiała się wówczas na dwóch uczestnikach. Wiele od nas wymagał, należało wcześniej się przygotować i przestudiować zadane teksty. Od strony metodologicznej i epistemologicznej bardzo dobrze nas przygotował do dalszej pracy naukowej.

- ◆ Inne tematy, oprócz filozofii Maksa Schelera, fascynujące młodego naukowca?

Pracę magisterską pisałem pod kierunkiem ks. prof. Kazimierza Kłósaka na temat filozofii neotomistycznej, a dokładniej statusu metodologicznego filozofii człowieka u tomistów lubelskich: Mieczysława Krąpca, Stanisława Kamińskiego i Antoniego Stępnia. Potem dostrzegłem potrzebę zbadania marksizmu, by móc go skonfrontować z myślą chrześcijańską. Pracę licencjacką napisałem na temat koncepcji człowieka w filozofii marksistowskiej w ujęciu Janusza Kuczyńskiego.

- ◆ Przypomnijmy, że na studiach kościelnych magisterium poprzedzało wówczas licencjat...

Tak, po czwartym roku studiów magisterskich mieliśmy możliwość udziału w studiach licencjackich. Zdałem wtedy egzaminy z wszystkich sześciu przedmiotów pierwszego roku licencjatu, co mi szło bardzo łatwo. Na drugim roku nie było tak prosto, ale znów wszystko zaliczyłem. Pracowałem już jako wikary w parafii św. Mikołaja w Chrzanowie. Obejmowała ona nowe osiedle, więc na co dzień dużo się działo. By dojechać na seminarium prof. Kłósaka, raz, w okresie Adwentu, wziąłem taksówkę, a potem szybko wracałem do działań duszpasterskich, spowiedzi itd. Takie szaleństwo mnie wzięło! Nauka zawsze za mną chodziła.

- ◆ Odnotujmy jeszcze datę święceń kapłańskich: 22 maja 1977 roku. Na pierwszej parafii przydały się Księdza zdolności naukowe?

Przydawały się chociażby wtedy, gdy chodziłem po kolędzie... Ówczesny proboszcz, ks. Zbigniew Mońko mówił, by najpóźniej o godz. 21:30 ją kończyć. Ale niektórzy członkowie partii komunistycznej, sekretarze oraz inni dowiedzieli się, że lubię dyskutować i rozmawiać na tematy filozoficzne. Kiedy wracałem z kolędy, zatrzymywali mnie na klatce schodowej, mówiąc: „Wstąp jeszcze do nas”. Na plebanii pojawiałem się więc niekiedy i o północy...

- ◆ Z członkami partii Książd tak długo rozmawiał?

Tak. Oni tylko w ukryciu mogli przyjmować takie wizyty.

- ◆ Jakie mieli pytania?

Światopoglądowe, związane z dylematami moralnymi; ze względu na pracę zawodową nie mogę praktykować ani chrzcić czy prowadzić swoje dzieci do I Komunii Świętej. Wtedy nie zaczynałem rozmowy od słów: „Dlaczego nie chodzicie do kościoła?”, tylko rozmawiałem z nimi i wspólnie dochodziliśmy do praktycznych wniosków. Bardzo miłe wspomynam te momenty. Mój kolega ks. Wojciech Bryja, wikary z większym doświadczeniem duszpasterskim, komentował: „Oj, Władziu, przejdzie ci to wszystko, jak będziesz starszy, takie dyskusje i późne powroty”.

- ◆ Co warto dodać, wspominając ten etap życia?

Po wielu godzinach katechezy znajdowałem czas na własną edukację: czytałem książki filozoficzne i brałem prywatne lekcje języka angielskiego u pewnej pani profesor. Z radością uczyłem się języków. Zawsze mnie to pasjonowało!

„Kontynuuj to synu”.

Błogosławieństwo do pracy naukowej

- ◆ Kiedy otworzyła się przed młodym miłośnikiem nauki możliwość podjęcia studiów zagranicznych?

Dwa lata po moich święceniach kapłańskich, podczas seminarium naukowego, ks. prof. Kłósak przekazał mi wiadomość: „Wczoraj na Radzie Wydziału zaproponowałem księdza kandydaturę, żeby podjąć studia zagraniczne, bo jest taka potrzeba”. Ucieszyłem się! Ale nie wiedziałem, czy do takiego wyjazdu w ogóle dojdzie... Chociaż, sam kard. Karol Wojtyła, po pierwszym roku mojego kapłaństwa, napisał do mnie (jak i do kilku kolegów), bym – oprócz pracy w duszpasterstwie – kontynuował studia licencjackie i zajmował się nauką.

- ♦ Jak to się stało, że kard. Karol Wojtyła wyraził takie oczekiwanie?

Przyszedłem do Kurii Krakowskiej, na ul. Franciszkańską 3, by zaprosić kard. Wojtyłę do parafii św. Mikołaja w Chrzanowie na spotkanie kapłanów z mojego rocznika. Było to w 1978 roku zaraz po wakacjach (a ponieważ byłem na „Z”, więc jako „pierwszy od końca” miałem organizować całe wydarzenie). Kardynał zapytał, jak mi idzie w duszpasterstwie i czym się zajmuję. Wówczas powiedziałem mu o moich zainteresowaniach i wspomniałem, że ks. prof. Kłósak proponował, bym kontynuował studia. Nadmieniałem, iż wybrałem temat z filozofii człowieka Janusza Kuczyńskiego, przedstawiciela marksizmu. Wtedy usłyszałem: „Kontynuuj to, synu, bo ta konfrontacja filozofii chrześcijańskiej z marksistowską jest potrzebna i ważna w aktualnej rzeczywistości polskiej i trzeba umieć rozwijać argumentację filozoficzną”. We wrześniu kard. Karol Wojtyła przyjechał do Chrzanowa, przemawiał w czasie Eucharystii, a później jedliśmy wspólnie kolację. Na spotkaniu było 27 księży z mojego rocznika.

- ♦ A wszystko działo się miesiąc przed wyborem naszego Rodaka na papieża! Otrzymał Ksiądz błogosławieństwo do pracy naukowej od przyszłego świętego, który w 2009 roku został ogłoszony patronem całego uniwersytetu...

Tak. Powiedział: „Kontynuuj to, synu”. Gdy wyszła ta sprawa kilka lat później, ks. kard. Franciszek Macharski był świadomy, że w tamtym czasie potrzebowano księży przede wszystkim do pracy duszpasterskiej, bo rozpoczęto budowę nowych kościołów. Pamiętam jego słowa: „Krawiec kraje, jak mu materiału staje”. Przyznał, że nie ma za dużo kapłanów, ale jak będzie trzeba, to zostaną wysłani na studia zagraniczne.

- ♦ Na wyjazd musiał Ksiądz Profesor trochę poczekać. Jak do niego doszło?

Kiedy byłem na swej drugiej parafii, pw. Narodzenia Najświętszej Maryi Panny w Gdowie, wezwał mnie do siebie ks. prof. Józef Tischner. Prowadził wtedy wykłady dla kleryków przy ul. Piłsudskiego 4 w Krakowie. Miał organizować w 1981 roku Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Brakowało mu wykładowców na filozofii. Mówi mi: „Słuchaj, potrzebuję asystentów. Czy dałbyś radę dołączyć?”. Wiedział, że zajmuję się nauką, byłem już po licencjacie. „Języki trochę znasz, przydałbyś się jako asystent do prowa-

dzenia ćwiczeń”. Podziękowałem mu za zaufanie. Dodałem, że jestem realistą i nie wiem, czy to będzie możliwe. Wtedy ks. Tischner stwierdził, że zajmie się stroną formalną. Dopiero wiosną 1985 roku, gdy pracowałem jako wikary na swojej trzeciej parafii, u św. Anny w Krakowie, przyszli do mnie po niedzielnej Mszy św. księża profesorowie: Józef Tischner i Adam Kubiś. W imieniu kard. Franciszka Macharskiego chcieli oznajmić biskupowi Janowi Pietraszce, proboszczowi tamtejszej kolegiaty, że jeszcze w tym roku mam jechać na studia.

◆ Dokąd?

Na Katolicki Uniwersytet w Louvain-la-Neuve w Belgii. Ks. prof. Józef Tischner chciał, bym jechał tam na kilka miesięcy lub rok, ale wtedy ks. prof. Adam Kubiś mówi: „Na pełne studia doktoranckie, bo absolwent uniwersytetu, słynącego z poziomu w naukach przyrodniczych, jest nam na filozofii potrzebny”. Zacząłem więc zbierać dokumenty i tłumaczyć je na język niemiecki. W maju tamtego roku kard. Franciszek Macharski wyjeżdżał akurat do Belgii, gdzie z wizytą udawał się Jan Paweł II. Kardynał zabrał ode mnie dokumenty, by mnie zapisać na studia.

- ◆ Trzeba było zatem pożegnać się z uniwersytecką kolegiatą św. Anny i młodymi ludźmi, którzy tam się gromadzili. A tak w ogóle, odnalazł się Ksiądz w dialogu z młodzieżą?

Jako wikary uczyłem młodzież szkół średnich, a wśród katechizowanych miałem także młodych ludzi, których rodzice byli profesorami na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz na innych uczelniach. Sporo czasu musiałem poświęcić, by przygotować się do tych katechez. Młodzież była wymagająca. Zawsze starałem się być otwartym na dialog. Ponadto zauważyłem, że do kancelarii przychodziło wiele par, które chciały zawrzeć małżeństwo, lecz nie były gotowe od strony religijnej: należało uzupełnić bierzmowanie, nieraz doprowadzić kandydatów do chrztu świętego. Postanowiłem (a proboszcz się zgodził) prowadzić w piątki katechezy dla dorosłych. Uczestnikami byli m.in. studenci, młodzież, ale i profesorowie wyższych uczelni... Zapamiętałem też bardzo sympatyczną studentkę pochodzenia żydowskiego. Widziałem, jak wzrastała duchowo i jak się przejęła przyjęciem chrztu, który miał miejsce w kaplicy kolegiaty św. Anny. To było takie wymowne, że ludzie zajmujący się nauką (i nie tylko nią) autentycznie szukali Boga. Mogłem się dużo od nich nauczyć...

„Czułem się człowiekiem wolnym”.

Studia w Belgii

- ◆ Zaczął się nowy, fascynujący etap życia. Jak wyglądały pierwsze chwile w Belgii?

We wrześniu 1985 roku pojechałem do Louvain-la-Neuve. Wcześniej spędziłem miesiąc w Paryżu na kursie języka francuskiego. Pamiętam przejazd pociągiem ze stolicy Francji. Jesień, taka trochę nostalgia, daleko od rodziny... Przyjeżdżam do Brukseli, a potem pociągiem podmiejskim do miasteczka studenckiego Louvain-la-Neuve. Wychodzę z walizkami – były dość ciężkie. Pytam jednego pana, czy może mi pomóc w momencie wysiadania. On nie zareagował i ruszył dalej. Uświadomiłem sobie, że od teraz muszę liczyć tylko na siebie i na Pana Boga. Twarde spotkanie z rzeczywistością, w której każdy jest dla siebie.

- ◆ Później poszło już „z górki”?

Nie do końca! Okazało się, że moje dokumenty zaginęły. Trzeba było opłacić czesne, na szczęście przyznano mi zasiłek na bursę. Musiałem uczęszczać na ponad dziesięć wykładów w języku francuskim od razu, żeby uzupełnić studia licencjackie, ponieważ nie uznano mi wszystkich przedmiotów. To miał być licencjat uzupełniający (*licence complé mentale*), trwający 2 lata, a ja poświęciłem mu rok, łącznie z wakacjami, zdając wszystkie egzaminy powyżej czwórki. Dopiero wtedy mogłem rozpocząć studia doktoranckie.

- ◆ Proszę zdradzić kilka szczegółów z życia studenckiego, najlepiej... od kuchni!

Nie było łatwo, bo podjąłem duży wysiłek umysłowy, ale przede wszystkim czułem się człowiekiem wolnym. Mieszkając w kolegium dla studentów i doktorantów, każdy przygotowywał dla siebie posiłki w ciągu dnia, a dopiero wieczorem była wspólna kolacja. Gotowałem sobie obiady lub chodziłem do stołówki. Na pierwszy posiłek w niedzielę kupiłem dwie nóżki z kurczaka (drugą chciałem zjeść nazajutrz). Siedzę przy tym obiedzie i myślę, co ja tu

robię, taki samotnik, a rodzina najbliższa i koledzy zasiadają w gronie przy świątecznym stole. Wkrótce zacząłem poznawać inne osoby. Jedną z nich był Pantaleon, czarnoskóry kolega z Nigerii. Wyszliśmy po południu na spacer do lasu, zrobiło się ciemno, więc poczułem się trochę niepewnie i zaproponowałem powrót. Miejsce, w którym mieszkałem, było zarazem seminarium. Mieliśmy kaplicę i możliwość odprawienia Mszy św.

- ♦ Na czym polegało poczucie wolności, o którym usłyszałam przed chwilą?

Wydawałoby się, że ten sposób życia był rodzajem „więzienia”, lecz narzuciłem je sobie sam. Gdy szedłem do biblioteki, otaczałem się książkami, studiowałem w ciszy, w oderwaniu od trosk codziennego życia. Niekiedy wkradała się monotonia, ale była też twórcza radość i wewnętrzna wolność. Tego rodzaju pozytywne doświadczenie towarzyszyło mi w trakcie studiów, gdzie przebywałem w College’u ze studentami i doktorantami z wielu zakątków świata.

- ♦ Pomagał Ksiądz duszpastersko?

Postanowiłem, że przez pierwsze lata poświęcę się głównie nauce i nie będę angażował się w duszpasterstwo. Dopiero na kolejnym etapie studiów doktoranckich dojeżdżałem do jednej z parafii z posługą kapłańską, ale również po to, żeby wyszlifować język.

- ♦ I znowu te języki! Ile Ksiądz Profesor łącznie ich opanował?

Francuski to mój drugi po polskim, potem: angielski, włoski, hiszpański, niemiecki, rosyjski (w komunikacji) oraz łacina. W Louvain-la-Neuve bardzo lubiłem chodzić do Instytutu Języków Nowożytnych, motywowany napisem w holu: „Poznając drugi język, zdobywasz drugą duszę”. Zaważyłem, że profesorowie z Polski, którzy przyjeżdżali na kilkumiesięczny staż, później musieli się denerwować, zdając sprawozdanie przed zagranicznym kolegą. Tamtejsi profesorowie wcale nie byli od nas mądrzejsi, tylko znali języki. Postanowiłem być wobec tych uczonych nie kimś zależnym, „poddanym”, lecz partnerem. Oni cenią człowieka z krajów Europy „Wschodniej”, gdy przyjmuje właśnie taką postawę.

- ◆ Zdarzały się przejawy nietolerancji?

Było przykre dla mnie, gdy słyszałem od Belgów czy Francuzów pytania, czemu noszę koloratkę. Duchownemu z Francji odpowiedziałem: „Byłem przekonany, że we Francji zwracacie uwagę na wolność, tolerancję, szacunek do drugiego. Nigdy ciebie nie pytałem, dlaczego nie nosisz koloratki. Myślałem, że w tym kraju też jest wolność i mogę to okazać”. Wtedy uświadomiłem sobie, jak to środowisko jest zlaicyzowane. Uniwersytet katolicki, więc wydawałoby się, że założenie koloratki jest czymś normalnym — a jednak nie! Nie zrażałem się tym i poprzez dialog oraz otwartość na innych miałem wielu przyjaciół pośród studentów z innych wyznań. Mogłem się wiele od nich nauczyć. Ta wiedza i doświadczenie są mi bardzo przydatne w pracy z młodzieżą akademicką w dobie mocnej sekularyzacji w Polsce.

- ◆ Osiemdziesiąt narodowości z całego świata w jednym miejscu — stanowiło z kolei atut tego uniwersytetu?

Niewątpliwie. Musiałem być nastawiony na otwartość kulturową. Organizowaliśmy czasem wieczory zapoznawczo-integracyjne, np. brazylijski, afrykański. Nauczyłem się szacunku dla pluralizmu, różnorodności, otwartości na dialog. Byli wśród nas przedstawiciele Ameryki Południowej, Chin, Japonii, Czarnego Lądu czy licznych krajów Europy. Nie wszyscy wyznawali katolicyzm, część z nich określała się jako liberałowie, wolnomyśliciele. Prawdziwa „universitas” [w języku łacińskim słowo to oznacza całość, wszechświat, ale i uniwersytet — przyp. red.]. Jestem wdzięczny za możliwość studiowania w Louvain-la-Neuve.

- ◆ Choć proponowano Księdzu również Rzym...

Tak, ale wybrałem Louvain, również dlatego, że tam studiował wcześniej ks. prof. Kazimierz Kłósak. To była dobra szkoła, wykładały w niej sławy, znawcy filozofii francuskiej, fenomenologii, egzystencjalizmu, filozofii nauki... Gdy w czasie studiów coś zaoszczędziłem, jechałem i do Rzymu, by w wakacje uczestniczyć w kursie języka włoskiego. To też było bardzo ubogacające.

- ◆ Znalazł się czas na jakieś pozanaukowe hobby?

Redagowanie pracy doktorskiej to żmudne, monotonne zajęcie, wymagające myślenia. Dawałem ją swoim profesorom – jezuitom z Paryża – do poprawy. Przy okazji odwiedziłem Muzeum Orsay, w którym mieszczą się obrazy impresjonistów. Mogłem oglądać z bliska świat barw Claude’a Moneta czy Paula Cézanne’a. Uświadomiłem sobie wówczas, że człowiek skoncentrowany tylko na książkach znajduje się jakby w jednym wymiarze życia. Odkrywając świat piękna, wydobywa coś nowego, inaczej myśli i działa, jego umysł staje się twórczy. Często mówię studentom, że jeśli jesteśmy przemęczeni, to trzeba zabrać się za coś innego (np. sport, muzyka, dzieła sztuki) i wrócić do swojej pracy z nowym i świeżym nastawieniem.

- ◆ Jakie owoce zrodziły się z pobytu w Louvain? Doktorat, a może coś więcej?

Wydaje mi się, że przede wszystkim zdobyłem szlif naukowy i akademicki, poznałem warsztat różnych wykładowców. Moim promotorem był André Léonard (późniejszy arcybiskup Brukseli oraz prymas Królestwa Belgii), bardzo wymagający znawca filozofii Georga W. F. Hegla i filozofii niemieckiej. Mój doktorat (pt. *Podstawy metafizyczne dla filozofii moralnej u Jacques’a Maritaina*) był próbą zbadania, na ile polityka ma również wymiar moralny. Dzięki tej pracy mogłem zapoznać się z filozofią francuską XX wieku. Obroniłem się w Wyższym Instytucie Filozoficznym w Katolickim Uniwersytecie w Louvain-la-Neuve w czerwcu 1990 roku.

- ◆ Zakosztował Książd Profesor w Belgii także pracy duszpasterskiej w międzynarodowej odsłonie. Jak to wyglądało?

Zaproponowano mi, bym w soboty dojeżdżał z pomocą do parafii w Loupigne, w której zostałem wikarym. Prowadziłem wówczas m.in. katechezę dla dzieci komunijnych. Z kolei w seminarium, gdzie mieszkałem, mianowano mnie przełożonym. Ze studentami kard. Jeana-Marie Lustigera miałem kilka razy w miesiącu pogadanki oraz „ćwiczenia duchowe”. To mi bardzo pomogło, takie wzrastanie we wspólnocie kleryków i duchownych (będących na studiach tak samo jak ja) z różnych krajów, np. z Zairu, Rwandy, Meksyku czy Libanu.

◆ Inne, ważne postacie warte wymienienia?

Madame Pontville. Pochodziła z rodziny arystokratycznej, a była bardzo skromną, świętą (jak dla mnie) osobą. Gdy zmarł jej mąż, sprzedała prawie wszystkie majątkości. Miała jeszcze ładny dom, do którego zapraszała studentów, m.in. z Afryki i niektórych krajów europejskich. Ja dojeżdżałem tam w soboty i niedziele. Dawała mi klucze i mówiła, zmiękczając imię: „Ladis, to jest twój dom”. W niedzielę szliśmy razem na Mszę św. do kaplicy szpitalnej, zawsze trochę wcześniej, by podprowadzić na Eucharystię chorych, poruszających się na wózkach inwalidzkich. Wraz z wieloma oddanymi ludźmi przygotowywaliśmy też paczki dla Polaków i wysyłki charytatywne. Dzięki takim osobom mogłem odkryć autentyczne chrześcijaństwo. Bo wiara we Francji czy Belgii zanika. Mówiono mi: „Ladis, zobaczysz, że jak w Polsce będzie dobrobyt, to z wiarą stanie się podobnie jak u nas”.

◆ Podobnie, czyli jak?

Mniej ludzi uczęszcza do kościoła i powstaje „materializm praktyczny”, czyli przekonanie, że wszystko zawdzięczmy sobie, taka samowystarczalność. Niestety te zapowiedzi w dużej mierze spełniły się. Po powrocie do Polski, mówiłem kolegom: „Róbmy coś profilaktycznie, by zaradzić laicyzacji, która, tak czy inaczej, będzie nadchodzić, bo to fenomen światowy”.

„Krytyka jest czymś normalnym”.

Znów w Polsce

◆ We wrześniu 1990 roku wraca Książdz Profesor z obronionym doktoratem do Polski i...?

Zostaję zatrudniony na Wydziale Filozoficznym Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. Miałem prowadzić wykłady, a także, w oparciu o nie, publikować artykuły naukowe. Poważnie potraktowałem swoją pracę. Rozpocząłem od wykładów monograficznych, których przygotowywanie kosztowało mnie sporo wysiłku. Czytałem różne teksty źródłowe, np. św. Tomasza

na temat etyki i polityki. Podczas innych zajęć przybliżałem studentom zagadnienia związane z moralnością i polityką u Arystotelesa oraz jakże inspirowującą filozofię francuską.

◆ A co z tematem pracy habilitacyjnej?

Wybrałem przedstawicieli francuskiej filozofii ducha. Zacząłem od Georges'a Bastide'a i Jeana Naberta, bardzo ciekawych postaci. Pisałem na temat dojrzewania świadomości moralnej w myśli tych dwóch filozofów. Temat omawialiśmy razem z ks. prof. Józefem Tischnerem, przy czym słowo „dojrzewanie” (oddające wzrost, dynamikę) uznaliśmy za dość ważne. W wakacje wyjeżdżałem do Louvain, Paryża czy Tuluzy, gdzie były bardzo dobre biblioteki i mogłem tam znaleźć literaturę źródłową, bo w języku polskim prawie nic nie było. No, może ze trzy artykuły o Nabercie...

◆ Przecieranie naukowych szlaków dawało satysfakcję?

Oczywiście!

◆ Jak w praktyce wygląda takie zajęcie?

W bibliotece w Louvain są duże stoły, możesz na nich położyć ze 20 książek. Wybierasz, co jest w temacie, a potem odrzucasz tytuły, w których nie ma za wiele interesujących cię rzeczy. Potem drugie czytanie i trzecie – pogłębione – książek i artykułów, które coś wnoszą do pracy habilitacyjnej, następnie kserowanie najważniejszych fragmentów. W końcu opracowywanie własnych przemyśleń. Konsultowałem się z Tischnerem oraz z profesorem z Tuluzy, który słuchał wykładów Georges'a Bastide'a. Wciąż byłem niezadowolony z siebie, a ten profesor powiedział mi: „Znasz prawie na pamięć ważniejsze dzieła tego filozofa. Jest dobrze i powinieneś składać pracę habilitacyjną”.

◆ Jeśli chodzi o dydaktykę w Krakowie, „wciągnęła” młodego doktora filozofii?

Powolutku przychodziły prace magisterskie, których byłem promotorem. Zawsze miałem wielu młodych adeptów, zwłaszcza na filozofii dla świeckich, wybierających moje seminarium z filozofii człowieka i etyki. Jeśli chodzi o liczbę studentów, było wówczas ponad 100 kandydatów na pierwszy rok

filozofii. Promocji pierwszych doktoratów podjąłem się po mojej habilitacji. Dydaktyka mobilizowała mnie i sprawiała, że chętnie jeździłem na konferencje naukowe, nie tylko w kraju, ale i za granicą.

- ◆ Sympozja zagraniczne różniły się czymś od krajowych?

W czasie tych zagranicznych nie wystarczyło wygłosić referatu. Była też przestrzeń na uwagi czy krytykę. Dlatego po pierwszych konferencjach człowiek wychodził zmęczony, jak po „chrzcie bojowym”. Trzeba się przyzwyczaić, że krytyka jest czymś normalnym podczas uprawiania nauki. Dzięki temu można poszerzać horyzonty i udoskonalać swój warsztat. Tymczasem u osób duchownych nieraz pokutowało przekonanie: „Jak mnie można krytykować?”.

„Umysł musi być zagospodarowany”.

Wykłady gościnne i wsparcie duszpasterskie

- ◆ Zamiłowanie do języków, otwartość na nowe kultury zaprowadziły Księdza Profesora w bardzo odległe miejsca...

Na przełomie lat 2016/2017 sześć miesięcy spędziłem w Ameryce Południowej: Kolumbii, Boliwii, Peru i Ekwadorze. To było niesamowite doświadczenie! Pamiętam, jak siedziałem przy biurku w bibliotece Uniwersytetu „La Sabana” w Bogocie, stolicy Kolumbii, by przygotować dwa wykłady w języku hiszpańskim. Poprzez kontakty ze studentami i ludźmi na parafii, którzy promieniowali radością życia (*alegría*), odkrywałem stopniowo inną kulturę. Mieszkałem przez kilka miesięcy u proboszcza, który miał 16 tysięcy parafian, ale żadnego kapłana do pomocy. Zaimponowało mi zaangażowanie ludzi świeckich, którzy działali w małych wspólnotach i dobrowolnie wspierali swojego duszpasterza.

- ◆ Wcześniej poznał Ksiądz m.in. Wielką Brytanię?

Po habilitacji miałem zwyczaj wyjeżdżać na wakacje do Anglii, Włoch czy Hiszpanii na parafie, gdzie jest blisko morze (bo lubię pływać), biblioteka

oraz możliwość udzielenia pomocy duszpasterskiej. Robiłem to dla języka, pożytku i odpoczynku. Na przykład w Birmingham mogłem nadrobić braki w literaturze anglojęzycznej i zapoznać się z nowościami na rynku filozoficznym. Biblioteka dość blisko, siłownia tak samo. I jeszcze wyzwania duszpasterskie!

- ◆ O jakich wyzwaniach mowa?

Pamiętam zwłaszcza pogrzeby. Był zwyczaj, że należało jechać do rodziny, która żegnała swojego bliskiego, porozmawiać z nią, wysłuchać. I wtedy dopiero otworzyły mi się oczy, co to znaczy, gdy człowiek niewierzący, niepraktykujący spotyka się u kresu swojego życia z faktem śmierci. Niesamowita rzecz.

- ◆ ...i chyba trudna. Jak przebiegały takie spotkania?

Niekiedy były to długie rozmowy z umierającym, a czasem spowiedzi, potem spotkania z rodziną. Te osoby są bezradne, pogubione, więc tym bardziej potrzebują przewodników duchowych oraz opieki duszpasterskiej. Nie wiadomo, dlaczego nie praktykują swojej wiary. Czy przyczyną jest tylko nadmiar aktywności zewnętrznej, to, że za dużo pracują? Gdy prowadziłem badania nad filozofią ducha, uświadomiłem sobie, iż ciągle trzeba iść w głąb ludzkiej duszy. Mistrz Eckhart, św. Augustyn, mistrzowie życia duchowego – mówią, że tam mieszka Bóg. Przez zbytnią aktywność zewnętrzną nie mamy czasu, by zajrzeć w tę głębię, rozwinąć to, co tak niepowtarzalne, ludzkie. Człowiek z natury jest istotą religijną. Jeśli temu zaprzecza lub to zaniedba, powstaje niebezpieczeństwo. Nie chcę używać prostych porównań, ale gdy nie ma prawdziwego Boga i relacji z Nim w życiu codziennym, to stawiamy sobie różnego rodzaju bożki albo tworzymy pseudoreligie. Człowiek zostaje wyalienowany od tego, co powinno być źródłem jego życia osobowego, wzrastania, postępu duchowego.

- ◆ W tym miejscu widać związek pomiędzy pracą naukową i duszpasterską...

Zauważyłem to właśnie wtedy, gdy zacząłem zajmować się filozofią ducha i etyką. Pracowałem nad książką profesorską o filozofii Louisa Lavelle'a, nowego przedstawiciela filozofii ducha, tłumaczyłem kilkaset stron do własnego użytku. Miałem około dwie, trzy godziny spokoju, by się temu poświęcić.

Włączam dyktafon, a tu telefon na plebanię, że jest taka czy inna sprawa i znowu musiałem się oderwać. Potem trzeba było na nowo się nastroić, nastawić.

♦ „Życie” wzywa, trudno filozofować w oderwaniu od niego!

A jednak potrzebne są także chwile wyciszenia. Momenty „wyłączenia się” z tego, co zewnętrzne, sprawiają, że człowiek w ciszy, w trakcie studiowania, jest na drodze poszukiwania prawdy. To praca we wnętrzu ducha, umysłu, tego, co ludzkie i co przejawia się w naszych możliwościach intelektualnych. Podoba mi się napis przy wejściu do budynku głównego rektoratu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie: „Nil est in homine bona mente melius” („Nie ma nic w człowieku, co byłoby lepsze od dobrego umysłu”). Umysł musi być jakoś zagospodarowany. Martin Heidegger mówi, że nauka współczesna nie myśli. To nie zarzut przeciwko naukowcom! Tylko ukazanie prawdy, że są wspaniali, poświęcają się badaniom na poziomie empiriologicznym, ale nie jest ich głównym zadaniem zastanawianie się nad sensem życia: dlaczego jest tak, a nie inaczej, w sensie metafizycznym. Tym właśnie powinna zająć się filozofia, nie mówiąc już o teologii, która – w oparciu o objawioną Prawdę – więcej może powiedzieć o człowieku, świecie i Bogu. To są od lat główne przedmioty zainteresowań na naszym Wydziale Filozoficznym. Pamiętam, jak kard. Marian Jaworski oraz profesorowie: Tadeusz Wojciechowski, Józef Tischner, Michał Heller i abp Józef Życiński szukali głównych tematów badawczych dla nas. Podzielili katedry według trzech zagadnień badawczych: Bóg, świat, człowiek.

♦ Książk Professor wybrał „człowieka”.

Zajmowałem się filozofią człowieka, a później jego praktycznym działaniem w wymiarze etycznym. Ważna była dla mnie konfrontacja z przedstawicielami innych nauk, w nurcie bardziej empirycznym. Lubiłem również uczestniczyć w konferencjach, gdyż one mobilizowały mnie do napisania artykułu, już po uwagach innych kolegów.

- ◆ Czy pracownikowi naukowo-dydaktycznemu łatwo jest „zejść na ziemię” konkretnych ludzkich spraw i być po prostu dobrym, zwykłym księdzem?

Zawsze towarzyszyła mi chęć służenia człowiekowi w pracy duszpasterskiej. Miałem do tego dobrą okazję, bo mój brat, ks. prałat Antoni Zuziak, pracował jako proboszcz w parafii Murzasichle i w Rabie Wyżnej. Ponadto przyjeżdżałem do mojej rodzinnej parafii w Lipowej, żeby nieco odpocząć w gronie rodzinnym, wędrować lub jeździć na nartach w górach. Wyjeżdżałem w niektóre weekendy do tych parafii, by pomagać duszpastersko. Lubiłem wtedy spowiadać, głosić kazania oraz przebywać wśród ludzi. Do dziś noszę w sobie wspomnienia z ciekawych rozmów z parafianami, od których mogłem się sporo nauczyć. Noszę ich w sercu i pamięci modlitewnej. Doznałem dużo życzliwości i gościnności od mojego brata Antoniego i obecnego proboszcza w Rabie Wyżnej ks. kanonika Dariusza Ostrowskiego, a w Lipowej od śp. ks. kanonika Jana Krysty i obecnego proboszcza ks. kanonika Jana Kudłacika. Bardzo wiele im zawdzięczam na mojej drodze kapłańskiej i naukowej. Po spotkaniach i rozmowie z nimi nabierałem nowych sił i ochoty do dalszej pracy.

- ◆ Co Ksiądz Profesor zyskał dzięki tym kontaktom?

Mogłem lepiej poznać ludzi, ich radości, problemy i na miarę moich możliwości służyć pomocą kapłańską. Udało mi się także zachować kontakt duszpasterski ze studentami i niektórymi pracownikami z naszej oraz innych uczelni Krakowa. Błogosławiłem — i nadal to czynię — nowe pary małżeńskie, udzielałem sakramentu chrztu św., wspierałem indywidualną poradą duszpasterską, w kraju i w różnych zakątkach świata... To był dobry pomost, by przejść z powrotem do mojego głównego zajęcia na polu akademickim.

„Jak ryba w wodzie”. Działalność administracyjna i organizacyjna

- ◆ Nie jest Ksiądz Profesor typem naukowca, zajętego tylko swoją dziedziną wiedzy. Wręcz przeciwnie: zna uniwersytet od „zaplecza”.

Pamiętam, jak w 1997 roku, podczas posiłku przy ul. św. Marka 10 (stołowaliśmy się u sióstr służebniczek dębickich), ks. prof. Tischner powiedział: „Władziu, przyjdź do mnie po seminarium naukowym”. Przychodzę, a on się uśmiecha i mówi: „Chcę mnie wybrać na dziekana”. Ja na to: „Bardzo dobry pomysł, Wydział zyskuje”. Po chwili usłyszałem: „Chciałbym, żebyś był prodziekanem”.

- ◆ Co Ksiądz na to?

Byłem zaskoczony! Jako młodemu pracownikowi naukowemu nigdy nie chodziło mi po głowie, żeby być prodziekanem. W czerwcu przegłosowano: Tischner został dziekanem, ja prodziekanem.

- ◆ Szkoda tylko, że tak krótko mogliście współpracować, piastując te stanowiska...

We wrześniu, po obronie doktoratu ks. mgr. Janusza Mączki, pytam ks. prof. Tischnera, czy wybiera się z nami na obiad. On mówi: „Nie, bo mam badania w szpitalu”. Jak tam pojechał, to już nie wrócił. Na uczelni było bardzo dużo pracy, ale często odwiedzałem księdza profesora w Szpitalu Specjalistycznym im. Stefana Żeromskiego w Krakowie. Na spotkanie z ks. prof. Tischnerem czekało wiele osób. Kiedyś on mi mówi, z tym swoim charakterystycznym poczuciem humoru: „To się zapytaj, czy oni chcą mnie pocieszać, czy też chcą, żebym ja ich pocieszał”. Potem zorganizowaliśmy jeszcze Radę Wydziału u niego w domu, w Łopusznej. Bardzo się cieszył. Zaprosił nas na obiad do pobliskiej stołówki, gdzie jedliśmy pyszne pstrągi. Poklepał mnie na koniec po ramieniu: „Władziu, musimy to powtórzyć”. Odpowiedziałem: „Ksiądz profesor jest dziekanem, bacą, ja sobie inaczej nie wyobrażam”. Dużo mogłem się od niego nauczyć...

♦ Czego najbardziej?

Zawsze zwracał uwagę na merytoryczne sprawy, nie lubił biurokracji. Był „głową” całego Wydziału i autorytetem. Spotykaliśmy się wcześniej, przed jego chorobą, u niego w mieszkaniu przy ul. Kanoniczej w Krakowie. Nam, osobom w trakcie habilitacji (Zbigniewowi Stawrowskiemu, Aleksandrowi Bobce, mnie i wielu innym) – dawał swoje wskazówki.

♦ Po śmierci księdza dziekana Tischnera miał Ksiądz Profesor na swoich barkach jeszcze więcej zadań...

Wybrano mnie wówczas na dziekana Wydziału Filozoficznego. Piastowałem ten urząd przez dwie kadencje w latach 2000–2006. To duża odpowiedzialność. Starałem się rozwijać nasze dotychczasowe kontakty i możliwości na polu międzynarodowym. Okazją była współpraca z COMIUCAP (Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie). W latach 2004–2008 byłem przewodniczącym sekcji europejskiej tej konferencji, zrzeszającej wydziały filozoficzne uniwersytetów katolickich w Europie, m.in. z Rzymu czy Paryża. Jako dziekan często zapraszałem do Krakowa profesorów tychże uczelni z wykładami gościnnymi.

♦ A wcześniejsze doświadczenia związane z administracją i organizacją?

Na prośbę ks. prof. Adama Kubisia byłem na naszej uczelni sekretarzem Senackiej Komisji Współpracy Zagranicznej, dzięki czemu faktycznie nabrałem pewnego doświadczenia. W 1997 roku, wspólnie z ks. prof. Łukaszem Kamykowskim organizowaliśmy w Krakowie – z okazji 600-lecia Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Jagiellońskiego – zjazd rektorów uczelni katolickich z Europy. Mogłem pojechać do Paryża i to przygotowanie od strony logistycznej przeprowadzać. Nie posiadaliśmy zaplecza organizacyjnego, więc sam musiałem np. rezerwować miejsca w hotelach dla rektorów i prelegentów. Wydarzenie zostało bardzo dobrze odebrane. Pamiętam, że był wówczas z nami m.in. kard. Franciszek Macharski. Zdaliśmy sobie sprawę, iż nie jesteśmy sami, tylko należymy do Federacji Uniwersytetów Katolickich, która prowadzi różne projekty badawcze.

- ◆ Współpraca zagraniczna to pociągająca perspektywa dla poligloty!

Kiedy w 2009 roku zostałem prorektorem ds. współpracy z zagranicą, podszedłem do tego z osobistym przekonaniem, że trzeba rozwijać tę jakże ważną dla uczelni działalność. Często nie wracałem na obiady, bo robiliśmy spotkania dla naszych studentów – kandydatów na półroczny wyjazd w ramach unijnego programu „Erasmus”. Przyjąłem zasadę, że jeśli ktoś wyjeżdża do Hiszpanii, rozmowę przeprowadzamy po hiszpańsku (i członkowie komisji też tak byli dobierani), jeśli do Włoch – po włosku itd. Cieszę się, że podczas mojej kadencji nasi studenci wracali zawsze z ukończonym programem czy studiami. Coraz więcej obcokrajowców przyjeżdżało także na naszą uczelnię, m.in. z Hiszpanii, Włoch, Portugalii. Gdy w 2014 roku ukończyłem kadencję rektora, zacząłem prowadzić dla nich wykłady w języku angielskim. To niesamowite, budujące i obiecujące doświadczenie.

- ◆ Jak wyglądała współpraca na szczepku kadry uniwersytetów katolickich?

Dwa razy wybrano mnie na wiceprzewodniczącego FUCE (Fédération des Universités Catholiques Européennes), Federacji Europejskich Uniwersytetów Katolickich. Rektorzy z 50 uniwersytetów prawie jednogłośnie powierzyli mi to stanowisko. Nie chodziło oczywiście o zaszczyty, tylko realizację konkretnych zadań, by wciągnąć do współpracy kraje Europy Środkowej i Wschodniej. Dwa razy w roku mieliśmy spotkania, m.in. w Rzymie, Antwerpii, Salamance, Lyonie czy Namur. Byli tam obecni np. Hiszpan, Irlandczyk, Słowak, Włoch, Polak i Francuz. Jeden mówił po angielsku, drugi odpowiadał mu po hiszpańsku, inny po włosku. Należało ich zrozumieć i dyskutować dalej. Nie było tłumacza. Czułem się jak ryba w wodzie!

- ◆ Jaki cel miały te wielojęzyczne spotkania?

Głównie roboczy, by przygotować następną konferencję z udziałem profesorów. To była praca od rana do wieczora, często bez posiłków – w ciągu dnia kawa i ciasto, a dopiero wieczorem kolacja. W ramach działalności tej federacji, podczas mojej kadencji, szefem był Thierry Magnin z Lyonu, specjalista z zakresu bioetyki i etyki, bardzo dobrze zorganizowany. Mieliśmy dwa ważne programy badawcze, pierwszy: „Islam a chrześcijaństwo”, drugi: „Humanizm w Europie”. Proponowałem, by ten ostatni dotyczył wpływu chrześcijaństwa na Europę, ale górę wzięło myślenie bardziej świeckie.

- ◆ Z powodu tak zwanej „tolerancji”?

Owszem. Nie było wielu podobnie myślących jak ja i kolega ze Słowacji. Dali nazwę „making humanism” (po polsku: „czyniąc lub rozwijając humanizm”). Chrześcijaństwo i religię objawioną chcieli więc zamknąć w obrębie humanizmu. Ale w ramach tego programu udało nam się objąć wykładami poszczególne sfery życia publicznego. Dobrzy specjaliści z danego uniwersytetu mieli wykładać na studiach magisterskich dla studentów uczelni katolickich. Całokształt tego programu dotyczył relacji pomiędzy ekonomią, polityką, etyką, historią i kulturą. Chcieliśmy odtworzyć bogactwo duchowe Europy (a także jej rys chrześcijański), przybliżyć je studentom, by się przekonali, jak bardzo obecne jest nie tylko w wymiarze sztuki. Istnieją szyfry transcendencji w kulturze i świecie, które mamy odczytywać.

- ◆ Jest Ksiądz Profesor również współautorem corocznych sympozjów na macierzystej uczelni, z cyklu: „Etyka i życie publiczne”. Skąd ten pomysł?

Potrzebę ich organizacji dostrzegłem, będąc kierownikiem Katedry Etyki. Niedawno ukazał się dziesiąty tom publikacji, zbierającej wystąpienia z tej konferencji. Moim zamiarem było zapraszanie prelegentów z różnych środowisk, także świeckich, byśmy poszerzali swoje horyzonty.

- ◆ Z jakimi wyzwaniem chcieliście się zmierzyć?

Zauważyliśmy, że w okresie transformacji po 1990 roku pojawiły się problemy, którymi trzeba zająć się od strony naukowej. Dyskusja dotyczyła takich tematów, jak np. wolność, władza, autentyczność, chciwość, nienawiść, kłamstwo, równość czy zaufanie w różnych sferach życia publicznego. Zgłaszało się wielu chętnych, by dane zjawisko opisać. Zależało mi, by uwrażliwić prelegentów na potrzebę dostrzegania problemu moralnego w działalności człowieka, w wymiarze społecznym oraz indywidualnym. Ukazać, jak potrzebne jest dzisiaj postępowanie według zasad moralnych, choćby w ekonomii. Przecież także ekonomiści z różnych stron świata odczuwali potrzebę tworzenia kodeksu etyki w biznesie i respektowania zasad moralnych w prywatnych przedsiębiorstwach czy korporacjach. Często powtarzam, że np. brak zaufania i poszanowania zasady sprawiedliwości pomiędzy pracodawcą a pracownikami sprawia, iż cały zespół niezbyt dobrze funkcjonuje. Nie dojdziemy do dobrobytu, jeśli nie będziemy respektować zasad moralnych.

- ◆ Stara się Ksiądz przenosić teorię na codzienne doświadczenie, „tu i teraz”?

Tak, i to w różnych sferach życia publicznego. To jest ta filozofia praktyczna, która ma być przydatna od strony oddolnej, wewnętrznej. Można np. podjąć szkolenia pracodawców i pracowników, na ile opłacalne jest stosowanie zasad moralnych w życiu.

- ◆ Bo filozofia i etyka to nie coś przestarzałego i abstrakcyjnego, trudnego do wdrożenia?

Możliwość aplikacji jest dużym wyzwaniem, także dla etyków, filozofów. Poszerzyłem to zagadnienie nie tylko o serię konferencji. Nasz adiunkt dr Jakub Synowiec zorganizował na Wydziale nową sekcję: filozofia w języku angielskim. Są to dwuletnie studia magisterskie, stacjonarne. Podejmują je studenci z różnych krajów, m.in. z Indii, Tunezji, Sierra Leone, USA, Albanii, Białorusi, Ukrainy czy Hiszpanii. To ludzie, którzy pracują w Krakowie i studiują u nas popołudniami. Podczas wykładów na temat współczesnych, aktualnie dyskutowanych zagadnień w etyce, jest okazja, by poznać bogactwo innych kultur i narodów. Studenci wnoszą swój wkład, przedstawiając prezentacje, mówiąc o nowych zjawiskach w swoich krajach. Studentki z krajów arabskich były podbudowane personalizmem Karola Wojtyły, mówą o godności mężczyzny i kobiety. Pierwszy raz o tym słyszały. „Niemożliwie, by to zastosować” – twierdziły. Ale widać, że budzi się u tych kobiet poczucie godności...

- ◆ To chyba nasz wielki wkład w świadomość innych narodów...

W Japonii, Korei Południowej, na Tajwanie czy w Ameryce Południowej obserwowałem niezwykle pozytywny odzew na personalizm w ujęciu Wojtyły oraz personalizm francuski. To samo dotyczy tematu „Solidarności”. Dlatego tak bardzo staram się upowszechniać znajomość filozofii naszej szkoły krakowskiej, zwłaszcza Wojtyły i Tischnera.

„Zachować tożsamość, otwierając się na innych”. Dni Tischnerowskie i nie tylko

♦ Jak powstał pomysł organizacji Dni Tischnerowskich?

Ks. prof. Józef Tischner zmarł w czerwcu 2000 roku. Pamiętam, że jesienią, jako dziekan, przyszedłem do rektora, ks. bp. Tadeusza Pieronka. Powiedziałem, iż trzeba by się zająć spuścizną prof. Tischnera. Prowadził on przecież m.in. słynne wykłady w Państwowej Wyższej Szkole Teatralnej im. Ludwika Solskiego w Krakowie [od 1 października 2017 roku uczelnia nosi nazwę: Akademia Sztuk Teatralnych im. Stanisława Wyspiańskiego w Krakowie – przyp. red.] i na Uniwersytecie Jagiellońskim, działał w „Znaku” i każdy będzie chciał zorganizować jakieś wspomnienia. Przyszło mi do głowy, żeby zrobić to razem. Były więc cztery podmioty, oprócz ówczesnej Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, u podstaw organizacji Dni Tischnerowskich. Pięknie nam to wychodziło. Chciałem, by w ramach wydarzenia odbywała się zawsze znacząca konferencja naukowa: przyjeżdżali na nią ludzie z całej Polski! Współorganizatorzy proponowali również inicjatywy kulturalne, nawet o szerszym zasięgu.

♦ Czyli Ksiądz był inicjatorem?

Nie przypisuję sobie tego, ale tak wyszło. Na spotkaniach z rektorami inicjatywę omawiał nasz rektor. Niektórym niezbyt się podobała. Mówili kard. Franciszkowi Macharskiemu: „Co ten dziekan Zuziak wymyśla? Znowu na słupach w mieście jest pełno plakatów z Tischnerem, jeszcze go nagłaśnia”. Po wielu latach organizacji Dni Tischnerowskich, rozmawiając z kardynałem, argumentowałem: „Różnie mówili, ale gdybyśmy nie podjęli się tego zadania jako PAT, to inni z kolei zarzuciliby nam, że Tischnera i jego spuściznę zaniedbaliśmy”. Jeśli natomiast podejmujemy to dzieło, to po to, by rozwijać wyzwalającą myśl na temat wolności, wrażliwości, wartości itd. To samo staramy się robić, współorganizując Dni Jana Pawła II – mieliśmy wielkiego człowieka, naszym zobowiązaniem jest, by jego pracę kontynuować.

- ◆ Dni Jana Pawła II miały tego samego pomysłodawcę?

Nie. Ten projekt już zastałem i jako rektor kontynuowałem.

- ◆ Inne krakowskie uczelnie chętnie włączyły się we wspólne działania?

Rektorzy Krakowa i wyższych uczelni Małopolski powołali mnie na wiceprzewodniczącego Kolegium Rektorów Szkół Wyższych Krakowa w październiku 2012 roku. Mieli więc do mnie zaufanie. Rektor Uniwersytetu Jagiellońskiego prof. Wojciech Nowak był wówczas przewodniczącym. Nie wiem, dlaczego w naszym Kościele katolickim jest czasem obawa czy lęk przed ludźmi, którzy myślą w sposób otwarty, nie boją się tematów związanych z wolnością, laicyzacją, demokracją. Podejmujemy je śmiało i nie mówimy, że ktoś jest nieomylny. Trzeba „bacznie przyglądać się z boku, badać i oceniać”, jak mówił Pitagoras. Tak samo było z konferencją *Rola Kościoła katolickiego w procesie integracji europejskiej*, w której zasługi ma bp Tadeusz Pieronek czy kard. Stanisław Dziwisz. Święty Jan Paweł II chciał, by na naszej uczelni te konferencje były realizowane, byśmy prowadzili śmiały dialog.

- ◆ Kiedy tak się wyraził?

Wiemy, że wspierał uczestniczenie Polski w Unii Europejskiej. Powiedział wyraźnie, że nie musimy na nowo wstępować do Europy, bo od tysiąca lat, od momentu chrztu, w niej jesteśmy i tego nie musimy się bać. Tak, jestem zwolennikiem Unii Europejskiej, ale w wydaniu Jana Pawła II.

- ◆ Czyli w jakim?

Nie chodzi o to, że mamy być ślepo zapatrzeni w Unię Europejską. Zapominamy, że jesteśmy tak samo uczestnikami, aktorami tego, co się dzieje. Uczestniczymy w życiu społeczeństwa oddolnie, jako podmioty, w sposób aktywny, demokratyczny. Demokracja też powinna mieć drogowskazy. Są nimi wartości, jak np. sprawiedliwość czy prawdomówność. Oczywiście, nie możemy być naiwni, że wszystko, co z Unii, jest dobre. Zawsze opowiadałem się za liberalizmem ekonomicznym, w miarę możliwości, ale nigdy kulturowym czy moralnym. Są pewne zasady, których nie można zmienić. Jako katolik, ksiądz, chcę zachować moją tożsamość, ale równocześnie otworzyć się na inne kultury, ubogacając swoje dziedzictwo.

- ◆ A jednocześnie Książdz ubogaca innych?

Poprzez młodych, którzy wracają z programu „Erasmus”, ileż można zrobić dobrego! „Po co produkty czy idee europejskie, zachodnie, jak my mamy swoje?” – mówią niektórzy. No to ja odpowiadam: „Odrzućcie też pomidory, pietruszkę, bo to przyszło dzięki królowej Bonie, a ziemniaki – z Ameryki Południowej”. Owszem, powinniśmy zachwycać się „swoim” i umiejętnie to „podać na rynku”. Nie zapomnę, jak po upadku Muru Berlińskiego Jan Paweł II przestrzegał, byśmy, jako Polacy, nie rzucili się na dobra materialne, lecz wnosili dobro duchowe, religijne – na zasadzie kontrybucji, wzajemnej wymiany.

- ◆ Ale właśnie to wnosimy...

Co wnosimy?

- ◆ Polską otwartość, gościnnność, solidarność, godność, docenienie kobiety, rodziny.

Zgoda, można tak powiedzieć. Tchnijmy tę świeżość duchową, moralną, taką, która towarzyszyła młodym Polakom podczas Światowych Dni Młodzieży w Paryżu. Znajomi z Francji mówili mi: „Ależ ta wasza młodzież jest wspaniała”. Wiadomo, że to kwiat młodego pokolenia, ci wybrani. Tak samo, gdy trwały Światowe Dni Młodzieży w Krakowie, widzieliśmy religijnych, dobrze wykształconych ludzi. Ale gdy są wzajemne kłótnie w naszym kraju czy w Brukseli – to już nie świadczy najlepiej.

- ◆ Mam wrażenie, że nasz wizerunek niszczą np. Polacy, którzy donoszą na swój kraj, nie mogąc się pogodzić z przegraną w wyborach parlamentarnych...

Nie będę ich bronić. Jedna i druga strona powinna nas godnie reprezentować, taki powinien być cel polityków, jeśli chcą być „mężami stanu”. Jeżeli katolik żyje tym, w co wierzy – to jesteśmy z tego dumni. Pamiętajmy jednak, że zasady moralne płynące z Ewangelii powinien on realizować zarówno w życiu osobistym, jak i publicznym. Ale jest u nas wiele osób, które mówią jedno, a co innego czynią. Trudno na scenie politycznej znaleźć ludzi uczciwych. W tej sferze prawda niestety wciąż przegrywa. W czasie konferencji nauko-

wych w Europie Zachodniej moi koledzy zarzucali, że nasza polska religijność nie idzie w parze z moralnością i często musiałem się z tymi opiniami zgodzić. Nasze zadanie polega więc na tym, byśmy pogłębiali religijność z równoczesnym wkładem w edukację moralną. Warto, byśmy to wnieśli do zlaicyzowanej Europy!

„I taką widzę misję dla uczelni”.

Co mnie nurtuje

- ◆ Co Księdza Profesora nurtuje? Jakież przesłanie, które chciałby zostawić następcom? Problemy, którymi trzeba się zająć?

Widziałbym wyzwania w obrębie uczelni dla koleżanek, kolegów i studentów. Spotkałem i nadal spotykam wielu wspaniałych wykładowców oraz studentów, których postawą jestem zbudowany. To, czego nam brakuje, w mojej ocenie, to większego otwarcia się na inne nurty, prądy intelektualne czy kulturowe, z równoczesnym dialogiem i ukazaniem danego problemu w świetle myśli chrześcijańskiej.

- ◆ Mówi Ksiądz o większym otwarciu się na osoby niewierzące?

Gdy spotykam się z niewierzącym, to on, zadając pytania, mobilizuje mnie, bym na nowo poczynił refleksję nad swoją wiarą. Ten dialog jest owocny dla jednej i drugiej strony. Warto bardziej otworzyć się na innych, abyśmy nie tworzyli „getta” ani z uczelni, ani z Kościoła w Polsce. Dojdziemy do takich wniosków, śledząc myśl i czyny naszego Patrona. Dobrze by było zapraszać więcej profesorów z wykładami gościnnymi i wysyłać na inne uczelnie naszych wykładowców. W ten sposób poszerzamy perspektywy badawcze i ulepszamy swój warsztat dydaktyczny.

Papież Franciszek często powtarza, że Kościół powinien być jak szpital polowy: „W obliczu tak wielu potrzeb duszpasterskich, tak wielu prośb ze strony kobiet i mężczyzn, grozi nam, że się przestraszymy, zamkniemy się w sobie w postawie lęku i obrony. I stąd bierze się również pokusa samowystarczalności i klerykalizmu, ograniczenia wiary do reguł i instrukcji, tak jak to

czynili uczeni w Piśmie i faryzeusze w czasach Jezusa. Wszystko będzie dla nas jasne, uporządkowane, ale lud wierzących i poszukujących nadal będzie głodny i spragniony Boga. Powiedziałem już kilka razy, że Kościół wydaje się być szpitalem polowym. Tak wielu jest ludzi zranionych, którzy proszą nas o bliskość. Proszą o to samo, o co prosili Jezusa. Ale zachowując postawę uczonych w Piśmie czy faryzeuszów nigdy nie damy świadectwa bliskości”. Mocne słowa...

Zawsze mnie to boli, gdyż sam nieraz tego doświadczyłem, że nawet gdyby człowiek, będąc w potrzebie, chciał się dostać tam, gdzie mieszkają duchowni, to wcale nie jest to takie proste: są domofony, nie odzywamy się, bo się nie znamy. Albo ci, którzy poszukują na drodze wiary, czy nie są w potrzebie? Dlatego powinniśmy więcej wychodzić, może nie na przysłowiową ulicę, ale – jak mówi ks. prof. Edward Staniek – mieć jakąś grupę uczniów, którym zapewnimy stałą opiekę. Może to być grupa studentów czy osób starszych, w zależności od tego, jaki kto ma charyzmat. Osobiście także w czasie podróży zagranicznych mam zwyczaj nosić koloratkę i ludzie chcą ze mną rozmawiać. Może im łatwiej wtedy się otworzyć, bo spotykają osobę duchowną, i to nieznaną? W podobnych momentach odkrywam, że współczesny człowiek, tak bardzo zapracowany, ale i często zagubiony, potrzebuje przewodników, liderów duchowych.

♦ Powinniśmy, jako chrześcijanie, częściej „być w drodze”?

Nie czekajmy, aż ludzie przyjdą do nas na uczelnię czy do świątyni, tylko i my wyjdźmy do nich. Na uniwersytecie robimy to m.in. przez reklamę i promocję. W Kościele skończmy z przekonaniem, że katolikami są tylko ci, którzy są wierni i praktykują. Ks. prof. Józef Tischner często mówił: „Ja podprowadzam tych poszukujących, niewierzących do przedsionka kościoła. A wy jako duszpasterze prowadźcie ich dalej”. To wciąż aktualne. My, filozofowie, jesteśmy pomostem dla ludzi poszukujących i wątpiących. Mamy odpowiadać na pytania, które stawia rozum ludzki i otwierać siebie i innych na światło wiary. To zadanie nie tylko dla filozofów, duchownych, ale i świeckich, którzy interesują się teologią, filozofią, psychologią czy też innymi naukami szczegółowymi. Trzeba, żebyśmy dobrze znali od strony profesjonalnej dziedzinę wiedzy, którą prezentujemy, a równocześnie przedstawili Ewangelię w sposób autentyczny i zarazem atrakcyjny, by ludzie mogli zafascynować się Chrystusem. Aby nie było tylko formalnego, zewnętrznego narzucania typu: „musisz się modlić, musisz wierzyć”.

- ◆ Jak zatem zafascynować kogoś Chrystusem?

Niedawno spotkałem kleryka, który kilkanaście lat fedrował – górnik, prawdziwy Ślązak. Wstąpił do zakonu karmelitów, a jego kolega do innego zgromadzenia. Dlaczego? Zainspirowało ich świadectwo życia starszego od nich mężczyzny, który miał żonę i dzieci. Nie mówił dużo o Bogu, ale był autentyczny, modlił się. Tak na nich wpłynął, młodych ludzi zadowolonych ze swojej pracy, że poszli za głosem powołania. Być w świecie ludzkich zainteresowań i wносить iskrę wiary, przekazywać dalej to światło w pracy, na wakacjach czy gdzieś indziej...

- ◆ To w życiu świeckim, a będąc księdzem?

Jako kapłani czynimy to przede wszystkim w pracy duszpasterskiej.

- ◆ A na uniwersytetach?

Tu oczekujemy dobrze przygotowanych partnerów do dyskusji, dialogu, konferencji naukowych. Musimy być wewnętrznie przekonani do swoich poglądów, a równocześnie umieć otwierać się na poglądy i przekonania swoich rozmówców, bo wtedy obie strony mogą skorzystać z tego rodzaju dialogu. Nie narzucam nikomu personalizmu Wojtyły czy Tischnera, ale spotykam się z zainteresowaniem. Słuchacze, np. z Wietnamu, mówili: „Dobrze, że nam o tym ksiądz profesor mówi, bo my jesteśmy teraz na etapie tworzenia «solidarności» u nas”. I taką widzę misję dla uczelni, zwłaszcza katolickiej, naszej.

- ◆ Co miał na myśli ten Wietnamczyk, mówiąc o „solidarności”? Chodziło mu o ideę czy konkretny związek zawodowy?

Chodziło mu o ideę, ale i ruch społeczny. Idea solidarności jest wciąż aktualna i potrzebna. Wielki Kanclerz Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, abp Marek Jędraszewski, w porozumieniu z Komisją NSZZ „Solidarność” w Gdańsku i przewodniczącym Piotrem Dudą, podpisali umowę o powołaniu Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności, aby wspierać i kultywować tradycje solidarności społecznej. Siedziba mieści się przy ul. Bernardyńskiej 3 w Krakowie, a mnie w 2018 roku powierzono funkcję dyrektora tej instytucji. Działamy!

♦ Co dokładnie robicie?

Udało nam się zorganizować już trzy sympozja. Mogłem liczyć na pomoc doktorów: Jakuba Synowca i Amadeusza Pali, a także Jarosława Wasilki, Artura van Allena Mrówczyńskiego i prof. Krzysztofa Woźniewskiego z Gdańska. Współpracowaliśmy z Papieską Akademią Nauk, poważnym podmiotem z Rzymu. Jedno z sympozjów dotyczyło ludzkiej pracy i było oparte na encyklikach papieskich. Wydajemy różne publikacje. Chcemy upowszechnić ideę solidarności, polskie doświadczenie tego fenomenu, w sensie pozytywnym, mimo wewnętrznego rozbicia. Wydobyć te przymioty, które są wciąż aktualne i potrzebne w dobie globalizacji świata, gdzie panują nierówności społeczne. To też jest moje powołanie, z którym się utożsamiam.

„Otwarty na Boga, człowieka i świat”. Jak chciałbym być zapamiętany

♦ Jak chciałby być Ksiądz Profesor zapamiętany?

Mogę to streścić w kilku słowach: „Otwarty na Boga, drugiego człowieka i świat. Zaangażowany”. Wielkich ambicji nie mam. Przywiozłem sobie z Peru obrazek ubogiej dziewczynki, który mi przypomina, że mam być wrażliwy na krzywdę, otwarty na drugiego człowieka w potrzebie, w jego myśleniu, działaniu, również w biedzie duchowej. Jestem przekonany, że mimo laicyzacji, człowiek współczesny, obojętnie w jakiej kulturze, potrzebuje liderów duchowych, również nas, duszpasterzy. Tylko musimy uwierzyć w naszą misję, powołanie. Bez spektakularnych akcji czy wyczynów podejmować pracę organiczną, systematyczną, spokojną i budować zdrowe środowisko tam, gdzie jesteśmy. Pan Jezus mówił: „Czyńcie sobie uczniów”. Tu, gdzie jestem, na uczelni, wśród studentów i doktorantów, zawsze dobrze się czuję, będąc z nimi i dla nich. Dlatego wykłady muszą mieć charakter interaktywny, by oni również mogli nam podpowiadać, wskazywać, dzielić się swoim bogactwem intelektualnym i spostrzeżeniami. Pociąga mnie bycie wśród innych oraz działanie, ale w sposób autentyczny i aktywny. Moją dewizą jest: inten-

sywnie pracować, intensywnie odpoczywać. Dlatego oprócz pracy naukowej przy biurku znajduję czas na rower, pływanie, narty...

- ♦ A jeśli chodzi o dokonania naukowe? Czy tu zostawia Ksiądz swoje konkretne dziedzictwo, jakąś szczególną myśl filozoficzną, etyczną?

Tutaj też nie mam specjalnych ambicji czy przekonań, jakoby moje poglądy naukowe były wielce oryginalne. W oparciu o to, co przestudiowałem i przemyślałem, starałem się wypracować – zgodnie z moją osobowością – model etyki zbudowany na podstawach antropologicznych w duchu zasad personalizmu. Moje badania naukowe koncentrowały się zwłaszcza na współczesnej filozofii francuskiej. Starałem się także konfrontować postmodernizm z myślą chrześcijańską i w ten sposób ukazać konieczność ładu aksjologicznego w dobie relatywizmu moralnego. Podejmowałem też próbę zaaplikowania adekwatnego, pełnego humanizmu w różnych dziedzinach życia. Gdy chodzi o zasadę rozwoju człowieka, zależało mi, by uwzględnić w nim otwarcie się na wszystkie wartości. Nie tylko hedonistyczne, witalne, ale i te duchowe, wartości poznawcze (prawdę), etyczne (sprawiedliwość), estetyczne (piękno) oraz religijne, pośród których najważniejsza jest świętość.

- ♦ Dlaczego tak ważny jest nasz harmonijny rozwój?

Jeśli człowiek będzie rozwijał się harmonijnie, doświadczy pełni życia. Gdyby udało się wdrożyć zrównoważony rozwój w różne dziedziny ludzkiego życia, to jako filozof zajmujący się człowiekiem, jego działaniem etycznym, miałbym pełną satysfakcję. Ks. prof. Józef Tischner mówił: „Władziu, my nie musimy być w koloratce wszędzie: w telewizji, gazecie, ale próbujemy wychować młodych ludzi, a zwłaszcza nauczycieli” (rodzice ks. Tischnera byli nauczycielami). Cieszę się, że jako dziekan założyłem studia podyplomowe z etyki i filozofii. Działały przez kilkanaście lat i teraz znowu Ministerstwo Edukacji i Nauki zwróciło się do nas, byśmy jako Wydział zorganizowali studia podyplomowe dla nauczycieli, którzy będą uczyć etyki. Spełniło się marzenie ks. prof. J. Tischnera, podjęliśmy to zadanie i mamy dobre doświadczenie w jego realizacji. Staramy się o właściwe przygotowanie katechetów (to zadanie Wydziału Teologicznego), jak i nauczycieli etyki – nie tylko w nurcie chrześcijańskim, bo mamy studentów o różnych światopoglądach. Ci nauczyciele pójdą potem do uczniów...

- ◆ Jest Ksiądz Profesor ceniony za wysiłki, by wprowadzać etykę w życie społeczne, publiczne, powiązać teorię z praktyką...

Tak by można było scharakteryzować moją działalność, jeśli szuka Pani nowatorstwa. Zależy mi na wzmocnieniu aplikowania myśli filozofii praktycznej w różnych sferach życia publicznego oraz indywidualnego. To jest bardzo istotne. Sądzę, że moje artykuły, książki, konferencje zmierzały ku temu, żeby być obecnym w ważnych debatach człowieka współczesnego, ale z nachyleniem, ukierunkowaniem na myślenie w duchu chrześcijańskim. Pierwszą książkę, która miała być początkiem serii Etyka i Życie Publiczne, zatytułowałem: *Działanie według wartości*, wzorując się na tytule książki ks. prof. Józefa Tischnera: *Myślenie według wartości*. Podstawą działania są wartości, zasady, coś trwałego jak kamień. Na tym opierają się inne rzeczy. Etyka to działanie. Poszczególne dziedziny, jak ekonomia czy mass media, zawsze powinny mieć podstawy moralne.

- ◆ Na studium przygotowującym do nauczania filozofii, doświadczona pedagog-dydaktyk przytoczyła maksymę, którą sama usłyszała od swojej nauczycielki: „Mogą zapomnieć, czego ich uczyłeś, ale nie zapomną tego, jaka byłeś”. Zapamiętałam Księdza, gdy idzie korytarzem, podnosi paperek, rozmawia z panią sprzątającą tak jak z profesorem, bez niepożrebnych barier.

Już około czterdzieści lat mieszkam w Krakowie. Idąc tutejszymi ulicami, spotykam bardzo wielu znajomych. Dawny uczeń czy uczennica pozdrawia mnie serdecznie. „Co pani zapamiętała z katechez?” – pytam. „Ksiądz nam wpoił zasady pracy nad charakterem, radość życia”. Zapamiętali, że jeździłem do salki katechetycznej na rowerze. Traktowałem życie z lekkością. Nie lubiłem wchodzić w układy, zależności. Któryś z kolegów zarzucił, że nie prowadzę żadnego lobbingu, a ja lubiłem działać na rzecz Kościoła tam, gdzie jestem, ale zachowując autonomię, niezależność myślenia. Gdy widzę drugiego człowieka, to na radość spotkania otwieram się. Taka postawa służyła mi również w czasie podróży, np. w krajach azjatyckich, na Tajwanie. Miałem tam pełno osób wokół siebie (chińskiego nie znałem, angielski był naszym językiem komunikacji). Bycie z drugimi i dla drugich jest bardzo ważne.

- ◆ W wielu księgach jubileuszowych zamieszcza się dość laurkowe laudacje na cześć bohatera. Wydaje mi się, że ludzie są zainteresowani także tym,

jakie Jubilat w sobie dostrzega wady. Może ma świadomość porażek, czegoś, co się nie udało?

Kiedy się przyglądam mojej działalności, to widzę, że od dzieciństwa lubię organizować różne wydarzenia, być na czele, ale nie lubię przegrywać. Jeśli się czegoś podejmuję, chcę to doprowadzić do końca, nie z uporem, lecz z determinacją. Bez względu na trudności – nie poddawać się. W związku z tym, gdy było jakieś zadanie do wykonania, od razu w moim umyśle układał się scenariusz: kto i w jaki sposób może go zrealizować. Istnieje jednak niebezpieczeństwo, że przewodząc czemuś lub komuś, człowiek może narzucać swoje poglądy innym. Łatwo mówić o personalizmie i osobistym podejściu, ale gdy jest zespół i konkretna praca do zrobienia, nie zawsze widzi się drugiego człowieka jako osobę. W ramach realizacji danego programu jest on tylko „jednym z”. To jest niebezpieczeństwo i parę razy siebie samego na tym złapałem.

♦ „Jednym z”?

Człowiek jest traktowany nie tyle osobowo, ile instrumentalnie, bo trzeba coś wykonać.

♦ I nie patrzy się przykładowo na jego zdolności?

Nie w tym sensie. Chodzi o to, że – czy chce czy nie – powinien daną rzecz robić. Kiedy wróciłem ze studiów i objąłem kierownicze stanowiska (jako dziekan lub rektor), widziałem, że możemy i powinniśmy tworzyć zespoły badawcze wśród naukowców, wspólnie z dobrze zorganizowaną administracją: podejmować nowe projekty, zdobywać granty naukowe oraz społeczne. W niektórych kwestiach to się udawało, np. we współpracy zagranicznej, bo dobieierałem ludzi, którzy chcą i mają podobne myślenie. Natomiast nie zdawałem sobie sprawy (i to jak gdyby jest moje niepowodzenie), że są niestety ludzie, w administracji czy nauce, którzy nie chcą się zbyt angażować. Może się boją, nie mają zwyczaju, by uczestniczyć w jakimś „teamie” i tylko tak zdawkowo albo z wygody „funkcjonują”? Gdybym zwrócił uwagę na to, że trzeba motywować inaczej, zachęcać, bardziej zaangażować pracowników administracyjnych, naukowo-dydaktycznych czy studentów... Teraz jednak występują podobne problemy, jest wiele postaw społecznych. Gdy zetknąłem się z uniwersytetami „na poziomie” w innych krajach, to chcia-

łem może za szybko stworzyć takie zespoły i zaangażowanie u nas na uczelni, a najwyraźniej trzeba dłuższego czasu, by osiągnąć taki efekt. Niekiedy brakowało mi cierpliwości w odniesieniu do innych i często chciałem, żeby każdy z uczestników danego projektu aktywnie i „całkowicie” włączył się do tego zadania. Jakoś nie umiałem wziąć poprawki na to, że są ludzie słabsi, nieodporni psychicznie, mający problemy osobiste czy rodzinne i nie potrafią – z powodu ograniczonych możliwości – włączyć się z oddaniem do wyznaczonego zadania.

- ◆ Zapamiętałam, że gdy Ksiądz pisał jakieś ważniejsze pismo, referat, artykuł, często konsultował je z innymi, bywa że nawet z kilkoma osobami. To wynik niepewności czy raczej pokory?

Pewnie wynik tego, że chcę, żeby wszystko było bardzo dobrze zrobione. Nie sądzę, żeby to była kwestia niepewności, choć może psychologowie widzieliby to inaczej. Raczej chcę coś skonsultować, by mieć pełniejszy obraz. Pani mgr Justyna Kosoń z sekretariatu mówi: „Ks. Władysław będzie się pytał trzech czy pięciu osób, ale i tak zrobi swoje”. To tu masz odpowiedź.

- ◆ Korzystałam z Księdza metody, gdy zaczęłam pisać swoje artykuły. Przed wysłaniem do redakcji, prosiłam, by ktoś jeszcze na nie spojrział – z odpowiedzialności za publikowane słowo, ale również, żeby nie być zbyt subiektywną. Ktoś inny uchwyci coś, czego ja już nie widzę i w ten sposób unikam niepotrzebnych błędów.

Oczywiście. Nie tylko w sprawach artykułów, ale gdy cokolwiek robiliśmy na uczelni, jako dziekan czy rektor, chciałem się konsultować, by znać opinię innej grupy. Zdarza się, że ludzie nie chcą wyrazić swojego zdania, co bywa przykre. Może myślą: „To jego sprawa”?

- ◆ Jakież niespełnione plany i marzenia?

Miałem wiele planów, nie wszystkie zrealizowałem, np. nie udało mi się dobrze nauczyć gry na gitarze, chociaż próbowałem. Kolejny nowy język wypierał to, co było związane z muzyką. Gdy chodzi o koncerty czy bardziej wymagające sztuki teatralne – bardzo lubię na nie chodzić. Czasem zapraszałem studentów, szliśmy razem, a potem dyskutowaliśmy przy pizzy lub kawie. Mam nadzieję, że teraz będę miał więcej czasu na takie wydarzenia.

- ◆ Zaraz po 70-tce przechodzi Ksiądz na emeryturę?

Być może za rok? To normalny fakt, ale jeżeli mi przedłużą moje zaangażowanie, np. w Międzynarodowym Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności, czy powierzą wykłady zlecone zwłaszcza w języku angielskim, to będę tam działał. Za jakiś czas, na emeryturze, choć nie snuję wielkich planów, jest coś, co głęboko leży mi na sercu i co chcę spełnić.

- ◆ Co takiego?

Być użytecznym jako duszpasterz i wykładowca w innych krajach, tych misyjnych, np. w Afryce w krajach francusko- czy anglojęzycznych lub gdzieś indziej, gdzie jest realna potrzeba. Z tego bym się bardzo cieszył! Nie chcę żyć bez jakiegokolwiek aktywności, lecz wciąż żyć pełnią życia i być dla drugich. Zobaczymy, jak to się wszystko ułoży. Ufam, że przy dobrym zdrowiu i chęci działania, z pomocą Bożą uda się to zrealizować.

- ◆ Żegnając się po skończonej rozmowie, ksiądz Władysław pyta po swojemu: „Ale to jeszcze sprawdzimy, skorygujemy?”. „Oczywiście!” – mówię, choć mam nadzieję, że poprawek nie będzie zbyt wiele. Jest pora obiadowa, ksiądz nie zdążył nic zjeść i zaraz przechodzi do egzaminu on-line ze studentami. Akurat tego dnia przypada w Kościele Ewangelia o zapracowanych uczniach, którzy nie mieli czasu na posiłek. Nigdy nie myślałam o księżach profesorach jak o „klasycznych” apostołach. A jednak dziś przekonuję się, że mój rozmówca ma z nimi coś wspólnego. I nie chodzi tylko o brakujący czas na posiłek...

Rozmawiała Małgorzata Cichoń



Książdz profesor Władysław
Zuziak — promotor i recenzent



Wykaz wypromowanych prac i recenzji

Wykaz wypromowanych prac licencjackich

1. Krzysztof Kotula, *Wpływ myśli społeczno-politycznej Jacques'a Maritaina na „Deklarację o wolności religijnej” Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2015.
2. Mateusz Burdyn, *Rozumienie phronesis w świetle hermeneutyki filozoficznej Hansa-Georga Gadamera*, recenzent: ks. dr hab. Zbigniew Wolak, prof. UPJPII, Kraków 2022.
3. Jakub Małecki, *Michela Foucaulta poszukiwania estetyki egzystencji*, recenzent: o. dr hab. Marek Urban, prof. UPJPII, Kraków 2023.

Wykaz wypromowanych prac magisterskich

1. Wojciech Błoński, *O możliwości głębszego uzasadnienia jedności duchowo-cieleśnej człowieka w filozofii Karola Wojtyły*, Kraków 1994.
2. Jolanta Kruczałak, *Etyczne implikacje twarzy w filozofii Emmanuela Lévinasa*, recenzent: ks. prof. dr hab. Łukasz Kamykowski, Kraków 1996.
3. Jadwiga Hebda, *Antykoncepcja a problem ludzkiej płodności w nauczaniu Jana Pawła II*, recenzent: ks. prof. dr hab. Krzysztof Szczygieł, Kraków 1997.
4. Mariusz Kubala, *Filozofia jako konwersja. Zarys problemu w ujęciu Henryka Elzenberga*, recenzent: prof. dr hab. Karol Tarnowski, Kraków 1997.
5. Joanna Byrska, *Prawo i etyka w myśli filozoficznej Ernsta Wolfganga Böckenfördego*, recenzent: ks. prof. dr hab. Józef Tischner, Kraków 1997.
6. Andrzej Pasek, *Problem etyki w filozofii Mikołaja Bierdiajewa*, Kraków 1998.
7. Monika Rochowiak, *Granice inżynierii genetycznej. Wybrane zagadnienia*, recenzent: ks. prof. dr hab. Krzysztof Szczygieł, Kraków 1998.
8. Andrzej Baca, *W poszukiwaniu istoty wolności w twórczości Józefa Tischnera*, recenzent: ks. prof. dr hab. Roman Rożdżeński, Kraków 1999.
9. Maria Stawiarska, *Podstawy filozoficzne demokratycznego kapitalizmu u Michaela Novaka*, recenzent: ks. prof. dr hab. Stanisław Pamuła, Kraków 1999.

10. Robert Cherchel, *Katolik wobec aborcji dzisiaj*, Kraków 1999.
11. Jacek Bucała, *Spotkanie miłości boskiej i ludzkiej w pismach św. Augustyna*, Kraków 1999.
12. Justyna Piskorska, *Problem przemocy w myśli Hannah Arendt*, recenzent: prof. dr hab. Aleksander Bobko, Kraków 2000.
13. Maria Stefańska, *Próba moralnej oceny pornografii*, recenzent: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Kraków 2000.
14. Agnieszka Ścibor, *Eutanazja w świetle nauki Kościoła*, recenzent: ks. prof. dr hab. Jan Orzeszyna, Kraków 2000.
15. Katarzyna Kałuża, *Rola i znaczenie człowieka w koncepcji trwałego rozwoju zrównoważonego*, recenzent: ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, Kraków 2001.
16. Aneta Adamczyk, *Nadzieja w horyzoncie dramatu. Koncepcja nadziei w filozofii J. Tischnera*, recenzent: prof. dr hab. Karol Tarnowski, Kraków 2002.
17. Magdalena Baran, *Obronić milczenie – o etyce i religii w filozofii Ludwiga Wittgensteina*, recenzent: o. prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski, Kraków 2003.
18. Krzysztof Duda, *Cierpienie i śmierć w ujęciu Maxa Schelera*, recenzent: prof. dr hab. Aleksander Bobko, Kraków 2003.
19. Katarzyna Novikowa, *Wolność a zło w twórczości Dostojewskiego*, Kraków 2003.
20. Dominika Zięba, *Doświadczenie dzieła sztuki. Próba interpretacji hermeneutycznej Golgoty Jasnogórskiej Jerzego Dudy Gracza*, recenzent: o. prof. dr hab. Zdzisław Kijas, Kraków 2003.
21. Ewa Szymczyk, *Arystotelesowska koncepcja duszy*, recenzent: ks. prof. dr hab. Roman Rożdżeński, Kraków 2004.
22. Katarzyna Novikowa, *Pytanie o zło w twórczości Dostojewskiego*, recenzent: prof. dr hab. Aleksander Bobko, Kraków 2004.
23. Andrzej Wójcik, *Prawda etyczna warunkiem wolności w demokracji w ujęciu kard. J. Ratzingera*, recenzent: ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, Kraków 2005.
24. Bogdan Stopka, *Relacje pomiędzy wiarą i wolnością w pismach księdza Józefa Tischnera*, Kraków 2005.
25. Artur Chłopek, *Wola jako umysłowa władza pożądanca w „Traktacie o człowieku” św. Tomasza z Akwinu*, recenzent: ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, Kraków 2006.

26. Łukasz Łuszczek, *Osoba ludzka w myśli filozoficznej Roberta Spaemanna*, recenzent: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Kraków 2006.
27. Agnieszka Loska, *Od fałszu do prawdy. Ewolucja myśli filozoficzno-politycznej Leszka Kołakowskiego*, recenzent: o. prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski, Kraków 2006.
28. Anna Palusińska, *Rola prawdy w życiu człowieka według ks. Antoniego Siemianowskiego*, recenzent: prof. dr hab. Aleksander Bobko, Kraków 2006.
29. Michał Pawełkowski, *Personalizm Maxa Schelera a personalizm chrześcijański w świetle teologicznej doktryny trynitarnej*, recenzent: ks. prof. dr hab. Jan Daniel Szczurek, Kraków 2006.
30. Krzysztof Wąchał, *Upadek metanarracji oraz konsekwencje jego przyjęcia w praktyce etycznej*, recenzent: o. prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski, Kraków 2006.
31. Krzysztof Nowina-Konopka, *Proces Sokratesa jako alegoria współczesnego konfliktu religii i polityki*, recenzent: ks. prof. dr hab. Roman Rożdżeński, Kraków 2007.
32. Małgorzata Jachymek, *Kryzys człowieczeństwa w dobie globalizacji. Zygmunt Bauman wobec wyzwań ponowoczesności*, recenzent: prof. dr hab. Aleksander Bobko, Kraków 2007.
33. Piotr Klamann, *Antydemokratyczna filozofia Carla Schmitta i próba jej zrozumienia w kontekście ustroju powojennych Niemiec*, recenzent: ks. prof. dr hab. Stanisław Wszolek, Kraków 2007.
34. Dorota Majewska, *Jakość życia wobec świętości życia ludzkiego. Studium myśli etycznej Petera Singera i Jacques'a Maritaina*, recenzent: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Kraków 2007.
35. Leszek Galarowicz, *Polemika Karola Wojtyły z koncepcją miłości Maxa Schelera*, recenzent: ks. prof. dr hab. Roman Rożdżeński, Kraków 2007.
36. Przemysław Bednarz, *O pojęciu wolności jako nieznanomości przyczyn ludzkiego działania w „Etyce” Benedykta de Spinozy*, recenzent: prof. dr hab. Aleksander Bobko, Kraków 2008.
37. Tomasz Sroka, *Antropologia miłości w myśli filozoficznej Karola Wojtyły*, recenzent: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Kraków 2008.
38. Bronisław Pyszyński, *Samobójstwo i jego ocena etyczna w myśli filozoficznej Tadeusza Ślipki*, recenzent: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Kraków 2008.
39. Anna Markiewicz, *Koncepcja prawdy w ujęciu Richarda Rorty'ego*, recenzent: ks. dr hab. Janusz Mączka, Kraków 2008.

40. Tomasz Wiatr, *Roztropność jako woźnica cnót w myśli św. Tomasza z Akwinu*, recenzent: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Kraków 2008.
41. Anna Długosz, *Wpływ resentymentu na moralność według Fryderyka Nietzschego i Maxa Schelera*, recenzent: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Kraków 2008.
42. Paulina Glixelli, *Istota człowieka wewnątrznie zakłamanego w myśli Antoniego Kępińskiego*, recenzent: ks. dr hab. Janusz Mączka, Kraków 2008.
43. Magdalena Jurek, *Człowiek w myśli filozoficznej Jose Ortegi y Gasset*, recenzent: ks. prof. dr hab. Józef Makselon, Kraków 2009.
44. Hanna Szymanowska, *Chrześcijanin w świecie biznesu i polityki. Opracowanie na przykładzie działania Mitta Romneya*, recenzent: ks. prof. dr hab. Andrzej Zwoliński, Kraków 2009.
45. Mateusz Kierczak, *Koncepcja osoby w myśli filozoficznej Karola Wojtyły*, recenzent: o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak, Kraków 2009.
46. Wioletta Kwaczała, *Od absurdu do buntu. Studium myśli Alberta Camusa*, recenzent: o. prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski, Kraków 2009.
47. Maciej Piel, *Człowiek i społeczeństwo płynnej nowoczesności w myśli Zygmunta Baumana*, o. prof. dr hab. Stanisław Bafia, Kraków 2009.
48. Jakub Synowiec, *Petera Singera model argumentacji etycznej*, recenzent: ks. dr hab. Jerzy Dadaczyński, Kraków 2009.
49. Anna Bąkiewicz, *Studium etyczno-psychologiczne „Ludzi z kryjówek” w ujęciu ks. Józefa Tischnera i Antoniego Kępińskiego*, recenzent: ks. prof. dr hab. Jan Dziedzic, Kraków 2010.
50. Gabriela Szymaszkiewicz, *Koncepcja człowieka i społeczeństwa w twórczości Francisa Fukuyamy*, recenzent: prof. dr hab. Aleksander Bobko, Kraków 2010.
51. Marcin Kuś, *Pojęcie osoby w myśli Romano Guardiniego*, recenzent: o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak, Kraków 2010.
52. Michał Folga, *Krytyka wspólnoty w myśli Helmuta Plessnera*, recenzent: prof. dr hab. Aleksander Bobko, Kraków 2010.
53. Franciszka Synowiec, *Konsekwencja założeń antropologicznych w etyce na przykładzie pojęcia osoby. Analiza porównawcza myśli Petera Singera i Karola Wojtyły*, ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Kraków 2011.
54. Izabela Wyrzykowska, *Ethos pracy. Studium myśli etycznej Józefa Tischnera*, recenzent: ks. dr hab. Janusz Mączka, prof. UPJPII, Kraków 2011.
55. Łukasz Tłałka, *Człowiek ikoną Boga. Studium antropologiczne twórczości Tomasa Spidlika*, recenzent: o. dr hab. Dariusz Kasprzak, Kraków 2011.

56. Joanna Wilczek, *Koncepcja moralności Zygmunta Freuda*, recenzent: ks. prof. dr hab. Józef Makselon, Kraków 2012.
57. Joanna Gabryś, *Człowiek i jego moralność w filozofii obiektywizmu*, recenzent: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Kraków 2012.
58. Katarzyna Cikała, *Wartość społeczeństwa konsumpcyjnego w filozofii Jeana Baudrillarda*, recenzent: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Kraków 2012.
59. Paweł Janik, *Rozumienie tradycji w filozofii Alasdaira MacIntyre'a*, recenzent: dr hab. Joanna Mysona Byrska, prof. UPJPII, Kraków 2013.
60. Paulina Dymitry, *Człowiek w obliczu rozpacz w filozofii Sorena Kierkegarda*, recenzent: ks. prof. dr hab. Stanisław Pamuła, Kraków 2013.
61. Grzegorz Zarębski, *Kłamstwo a obrona sekretu. Próba rozwiązania problemu w ujęciu etyki Tadeusza Ślipko*, recenzent: ks. prof. dr hab. Tadeusz Biesaga, Kraków 2013.
62. Bartłomiej Kleszcz, *Wolność a prawda. Studium encykliki „Veritatis Splendor” Jana Pawła II*, recenzent: ks. dr hab. Szymon Drzyżdżyk, Kraków 2013.
63. Daniel Małyśa, *Koncepcja człowieka w ujęciu Teilharda de Chardin*, recenzent: o. prof. dr hab. Jarosław Kupczak.
64. Urszula Opyrchał, *Antropologiczne podstawy etyki w ujęciu Javad'a Nurbakhsh'a*, recenzent: ks. prof. dr hab. Grzegorz Hołub, Kraków 2014.
65. Agnieszka Piekarcz, *Rola przesądów w dialogu z drugim człowiekiem w ujęciu Hansa Georga Gadamera*, recenzent: ks. dr hab. Dariusz Oko, prof. UPJPII, Kraków 2016.
66. Miguel Escobar Torres, *La libertad personal en San Máximo el Confesor*, recenzent: s. prof. dr hab. Tereza Obolevich, Kraków 2018.
67. Feliciano Merino Escalera, *Bases antropológicas de la experiencia del otro en Edith Stein*, recenzent: ks. dr hab. Robert Woźniak, prof. UPJPII, Kraków 2018.
68. Marcelo Lopez Cambronero, *El problema de la filosofía cristiana*, recenzent: s. prof. dr hab. Tereza Obolevich, Kraków 2018.
69. Klaudia Miśkowicz, *W jaki sposób zło uniemożliwia spotkanie? Analiza myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, recenzent: ks. dr hab. Jarosław Jagiełło, prof. UPJPII, Kraków 2018.
70. Krzysztof Kotula, *Filozofia personalistyczna Jacques'a Maritaina i jej oddziaływanie w sferze społeczno-politycznej*, recenzent: ks. dr hab. Piotr Andrzejczak, prof. UPJPII, Kraków 2018.
71. Natallia Klimovich, *Znaczenie Solidarności w krajach z systemem totalitarnym*, recenzent: o. dr hab. Marek Urban, prof. UPJPII, Kraków 2021.

72. Dzianis Sukhavarau, *Koncepcja człowieka i jego przeznaczenie moralne w filozofii Mikołaja Bierdiajewa*, recenzent: prof. dr hab. Aleksander Bobko, Kraków 2021.
73. Robert Groński, *Filozofia miłości w ujęciu Edyty Stein i Dietricha von Hildebranda*, recenzent: o. dr hab. Marek Urban, prof. UPJPII, Kraków 2022.
74. Mateusz Burdyn, *Personalizm Karola Wojtyły a problemy etyczne związane z komórkami macierzystymi*, recenzent: prof. dr hab. Grzegorz Hołub, Kraków 2022.
75. Caroline Beshenich, *Different Marital Semantics and their Implications in Polish and Russian Societies: A Study on the Effect of Karol Wojtyła's Teachings Versus Soviet Propaganda on 20th Century Marriage and Societal Formation*, recenzent: dr hab. Joanna Mysona Byrska, prof. UPJPII, Kraków 2022.

Wykaz wypromowanych prac licencjackich (licencjat kościelny)

1. Joanna Byrska, *Prawo i etyka w myśli filozoficznej Ernsta-Wolfganga Böckenferdego*, recenzent: ks. prof. dr hab. Józef Tischner, Kraków 1998.
2. Mariusz Kubala, *Filozofia jako konwersja. Zarys problemu w ujęciu Henryka Elzenberga*, recenzent: prof. dr hab. Karol Tarnowski, Kraków 1999.
3. Aneta Adamczyk, *Nadzieja w horyzoncie dramatu. Koncepcja nadziei w filozofii J. Tischnera*, recenzent: prof. dr hab. Karol Tarnowski, Kraków 2003.
4. Katarzyna Novikowa, *Pytanie o zło w twórczości Dostojewskiego*, recenzent: prof. dr hab. Aleksander Bobko, Kraków 2006.
5. Grzegorz Krupa, *Il primato della soggettività e l'apertura all'incontro con l'altro. La posizione dell'antropologia di Karol Wojtyła nella discussione sull'intersoggettività*, recenzent: ks. prof. dr hab. Stanisław Pamuła, Kraków 2006.
6. Justyna Piskorska-Kaczmarek, *Problem przemocy w myśli Hannah Arendt*, recenzent: prof. dr hab. Aleksander Bobko, Kraków 2009.

Wykaz wypromowanych prac doktorskich

1. Marek Sołtysiak, *Rozumienie i tradycja w hermeneutyce filozoficznej Hansa Georga Gadamera*, Kraków 25.03.2005, recenzenci: ks. prof. dr hab. Andrzej Bronk (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II), prof. dr hab. Jan Andrzej Kłoczowski (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie).
2. Joanna Byrska, *Demokratyczne państwo prawa i jego znaczenie dla człowieka w myśli Ernsta-Wolfganga Böckenfördego*, Kraków 07.04.2005, recenzenci: prof. dr hab. Justyna Miklaszewska (Uniwersytet Jagielloński), ks. prof. dr hab. Stanisław Pamuła (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie).
3. Aneta Adamczyk, *Wolność i dobro w filozofii Józefa Tischnera*, Kraków 19.12.2007, recenzenci: prof. dr hab. Czesława Piecuch (Akademia Pedagogiczna im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie), prof. dr hab. Aleksander Bobko (Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie).
4. Jakub Synowiec, *Model argumentacji etycznej w etyce personalistycznej Karola Wojtyły i Tadeusza Stycznia*, Kraków 30.09.2013, recenzenci: ks. prof. dr hab. Ryszard Moń (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), ks. dr hab. Jerzy Dadaczyński (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie).
5. Anna Markiewicz, *Etyka wrażliwości jako dążenie do egalitaryzmu. Studium filozofii Richarda Rorty'ego*, Kraków 18.03.2014, recenzenci: prof. dr hab. Justyna Miklaszewska (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. Magdalena Żardecka-Nowak (Uniwersytet Rzeszowski).
6. Grażyna Bilik, *Sztuka jako najpełniejszy przejaw zakorzenienia ciała w świecie w ujęciu Maurice'a Merleau-Ponty'ego*, Kraków 09.01.2015, recenzenci: prof. dr hab. Paweł Taranczewski (Akademia Ignatianum w Krakowie), prof. dr hab. Józef Makselon (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie).
7. Krzysztof Duda, *Wolność i twórczość jako antropologiczne warunki możliwości kultury w ujęciu Mikołaja Bierdiajewa*, Kraków 09.05.2015, recenzenci: dr hab. Stanisław Tadeusz Sroka (Akademia Ignatianum w Krakowie), s. prof. dr hab. Tereza Obolevich (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie).
8. Grzegorz Krupa, *Fenomenologiczne analizy spotkania w polskiej filozofii przełomu XX i XXI wieku*, Kraków 29.06.2016, recenzenci: prof. dr hab. Adam Węgrzecki (Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie), ks. prof. dr hab. Józef Makselon (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie).

9. Małgorzata Hołda, *Paul Ricoeur's Concept of Subjectivity and the Post-modern Claim of the Death of the Subject*, Kraków 14.06.2017, recenzenci: prof. dr hab. Andrzej Wierciński (Uniwersytet Warszawski), prof. Adam J. Graves PhD (Metropolitan State University of Denver).
10. Wojciech Zieliński, *Wola i przyjemność jako irracjonalne kategorie epistemologii uspołecznionej w teorii Karla Mannheim'a*, Kraków 17.01.2018, recenzenci: dr hab. Miłowit Antoni Kuniński (Uniwersytet Jagielloński), dr hab. Piotr Konrad Duchliński (Akademia Ignatianum w Krakowie).
11. Barbara Żmuda-Frydrychowska, *Personalizm Adama Rodzińskiego wobec wyzwań współczesnej kultury*, Kraków 17.04.2019, recenzenci: dr hab. Ewa Podrez (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie), dr hab. Andrzej Gielarowski (Akademia Ignatianum w Krakowie).
12. Weronika Wojtanowska, *Rozum i moralność. Próba rozwinięcia filozofii moralnej Thomasa Nagela o elementy etyki cnót*, Kraków 03.07.2019, recenzenci: prof. dr hab. Krzysztof Marian Stachewicz (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu), dr hab. Marek Ryszard Pyka (Politechnika Krakowska).
13. Anna Rowan, *A critique of physicalist interpretation of human intellect. Aristotelian and Thomistic approach*, Kraków 22.06.2022, recenzenci: dr hab. Piotr Duchliński (Akademia Ignatianum w Krakowie), ks. dr hab. Tomasz Duma (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II).
14. Paweł Mielnik, *Zagadnienie dynamizmu osoby ludzkiej w filozofii Roberta Spaemanna*, Kraków 22.09.2022, recenzenci: prof. dr hab. Aleksander Bobko (UR), ks. prof. dr hab. Ryszard Moń (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie).
15. Urszula Opychał, *Poznanie siebie a doskonałość etyczna w myśli Idriesa Shaha*; Kraków 17.07.2024, recenzenci: prof. dr hab. Piotr S. Mazur (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie), dr hab. Dominika Dzwonkowska, prof. UKSW.

Wykaz recenzji prac doktorskich

1. Witold Dorsz, Papiaska Akademia Teologiczna w Krakowie: *Hannah Arendt y el totalitarismo*, 27.09.2001.
2. Witold Kania, Papiaska Akademia Teologiczna w Krakowie: *Lo correcto a la luz del intuicionismo etico de W.D. Ross*, 22.12.2002.

3. Grzegorz Hołub, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie: *Hugo Tristrama Engelhardta koncepcja bioetyki*, 25.03.2004.
4. Stanisław Warzeszczak, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: *Les enjeux du génétique. Articulation philosophique et éthique des modifications génétiques de la nature*, 14.04.2004.
5. Andrzej Gielarowski, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie: *Bycie a intersubiektywność w filozofii Gabriela Marcela*, 13.01.2005.
6. Remigiusz Król, Uniwersytet Jagielloński: *Filozofia osoby w koncepcjach Jacka Woronieckiego i Tadeusza Ślipki. Analiza ontologiczna i aksjologiczna*, 24.02.2005.
7. Dominika Kozłowska, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie: *Liberalizacja sumienia. Wpływ filozofii Friedricha Nietzschego na współczesną kondycję sumienia*, 18.10.2006.
8. Krzysztof Serafin, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu: *Doświadczenie i urzeczywistnienie wartości w ujęciu Józefa Tischnera. Studium z antropologii filozoficznej*, 04.06.2007.
9. Justyna Smoleń-Starowieyska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: *Koncepcja filozofii i kultury w myśli Heinricha Rickerta*, 06.11.2008.
10. Sławomir Soczyński, Akademia Ignatianum w Krakowie: *Personalistyczny model odpowiedzialności etycznej w funkcjonowaniu przedsiębiorstw medialnych*, 26.06.2012.
11. Markus Lipowicz, Uniwersytet Jagielloński: *Przejście od nowoczesności do ponowoczesności. Analiza podstaw postmodernizacji procesów uspołeczniania u wybranych przedstawicieli myśli społecznej*, 13.12.2012.
12. Tomasz Tatar, Akademia Ignatianum w Krakowie: *Teologia filozoficzna w metafizyce eschatologicznej Mikołaja Bierdiajewa*, 09.05.2017.
13. Monika Mazur-Bubak, Uniwersytet Jagielloński: *Nowoczesny paradygmat wojny a teoria liberalnej demokracji*, 07.06.2018.
14. Łukasz Malinowski, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: *Próba odczytania dyskursu etycznego w tekstach Michela Foucaulta i Charlesa Taylora*, 05.07.2018.
15. Maksymilian Szelańg-Dylewski, Akademia Ignatianum w Krakowie: *Etyka zawodowa mediatora w polskim systemie prawnym – założenia filozoficzne i etyczne*, 08.10.2018.
16. Izabella Janda, Uniwersytet Pedagogiczny im. Komisji Edukacji Narodowej w Krakowie: *Komunikacja jako konstytutywny czynnik życia osobowego*

w *personalistycznej filozofii Jacques'a Maritaina i Emmanuela Mouniera*, 02.07.2020.

17. Bożena Mioduszevska, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie: *Relacja z Życiem – źródłem doświadczenia moralnego według Michaela Henry'ego*, 04.11.2021.
18. Łukasz Bartkowicz, Akademia Ignatianum w Krakowie: *Założenia filozoficzne koncepcji wolności Amartyi Sena. Studium analityczno-krytyczne*, 14.05.2021.
19. Joanna Pierzga, Akademia Ignatianum w Krakowie: *Solidarność w filozofii Józefa Tischnera i Richarda Rorty'ego. Studium analityczno-porównawcze*, 21.09.2021.
20. Kingsley Mbamara Sabastine, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II: *John Henry Newman's Clash With Modernity*, 22.06.2022.

Wykaz recenzji habilitacyjnych

1. Piotr Mazur, *Prowidencja ludzka jako podstawa roztropnego formowania zasad życia osobowego i społecznego człowieka. Studium z antropologii filozoficznej na bazie tekstów św. Tomasza i jego współczesnych komentatorów*, 21.01.2010. Osoby powiązane z pracą: Władysław Zuziak (recenzent), Czesław Głombik (recenzent), Andrzej Maryniarczyk SDB (recenzent), Włodzimierz Galewicz (recenzent). Instytucje powiązane z pracą: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii (nadająca stopień).
2. Marek Czachorowski, *Pietas. Spór o filozoficzne podstawy obowiązków wobec rodziców*, 09.07.2015. Osoby powiązane z pracą: Władysław Zuziak (recenzent), Andrzej Maryniarczyk SDB (recenzent), Krzysztof Stachewicz (recenzent). Instytucje powiązane z pracą: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej (nadająca stopień).
3. Piotr Duchliński, *Aporetyczna filozofia klasyczna. Tomizm egzystencjalny a filozofia współczesna*, 06.04.2017. Osoby powiązane z pracą: Władysław Zuziak (recenzent), Krzysztof Stachewicz (recenzent), Jacek Wojtyśiak (recenzent). Instytucje powiązane z pracą: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, Wydział Filozofii Chrześcijańskiej (nadająca stopień).
4. Sebastian Gałecki, *Etyka chrześcijańska dla postchrześcijańskiej epoki*, 09.06.2021. Osoby powiązane z pracą: Władysław Zuziak (sporządzenie

- opinii), Adam Chmielewski (recenzent), Jan Krokos (recenzent), Józef Bremer (recenzent), Krzysztof Stachewicz (recenzent). Instytucje powiązane z pracą: Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie (nadająca stopień).
5. Wojciech Wojtyła, *Osoba – społeczność – demokracja. W poszukiwaniu personalistycznych podstaw władzy społecznej*, 15.09.2022. Osoby powiązane z pracą: Władysław Zuziak (recenzent), Agnieszka Nogal (recenzent), Janusz Grygieńć (recenzent), Adam Chmielewski (recenzent). Instytucje powiązane z pracą: Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II (nadająca stopień).
6. Jarosław Kucharski, *Etyka przywództwa*, 01.06.2023. Osoby powiązane z pracą: Władysław Zuziak (recenzent), Alfred Wierzbicki (recenzent), Ewa Lekka-Kowalik (recenzent), Sebastian Gałęcki (recenzent). Instytucje powiązane z pracą: Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (nadająca stopień), Akademia Ignatianum w Krakowie (wykonująca).

Wykaz dorobku naukowego ks. prof. Władysława Zuziaka

Książki

1. *L'agir humain et ses fondements métaphysiques chez Jacques Maritain*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1994.
2. *Dojrzewanie świadomości refleksyjnej w filozofii moralnej Georges'a Bastide'a i Jeana Naberta*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 1998.
3. *Społeczne perspektywy etyki*, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2006.
4. *Aksjologia Louisa Lavelle'a wobec ponowoczesnego kryzysu wartości*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2012.
5. *Nurty etyki. Od starożytności do nowożytności*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2018.

Redakcja naukowa książek

1. *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, Znak, Kraków 2001.
2. *Idea solidarności dzisiaj*, red. W. Zuziak, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2001.
3. *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Znak, Kraków 2004.
4. *Człowiek wobec rozpaczy w filozofii Sorena Kierkegaarda*, red. M. Urban, W. Zuziak, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2004.
5. *„Bądź wolność Twoja”. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, Znak, Kraków 2005.
6. *Scire Deum. Księga pamiątkowa wydana z okazji 25-lecia PAT w Krakowie dedykowana jej pierwszemu rektorowi Jego Eminencji Kardynałowi Marianowi Jaworskiemu*, red. S. Koperek, W. Zuziak, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2005.
7. *Wokół tożsamości człowieka*, red. W. Zuziak, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2006.
8. *Człowiek wobec wartości*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, Znak, Kraków 2006.
9. *Sumienie w świecie wolności*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Znak, Kraków 2007.
10. *Wolność i władza w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2008.
11. *Kłamstwo w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2009.
12. *Autentyczność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2011.

13. *Równość w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2012.
14. *Chciwość w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2013.
15. *Przesłanie Jana Pawła II na XXI wiek*, red. M. Jačov, F. Ziejka, W. Zuziak, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014.
16. *Zaufanie w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014.
17. *Nienawiść w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Synowiec, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2016.
18. *Solidarność w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, B. Żmuda-Frydrychowska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2021.
19. *Przesłanie encyklik „Rerum novarum”, „Laborem exercens”, „Centesimus annus” i możliwość ich aplikacji w świecie ludzi pracy*, red. W. Zuziak, A. Pala, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2022.

Artykuły w czasopiśmie

1. *Metafizyka osoby ludzkiej*, „Biuletyn Informacyjny Okręgowej Izby Lekarskiej w Łodzi” 6 (1991), s. 7–13.
2. *Autonomia osoby ludzkiej według J. Maritaina*, „Analecta Cracoviensia” 24 (1992), s. 107–118.
3. *Polityka a moralność w myśli filozoficznej Jacques’a Maritaina*, „Logos i Ethos” 2 (1992) nr 1, s. 43–52.
4. *Ocena ustrojów państwowych u św. Tomasza z Akwinu*, „Analecta Cracoviensia” 25 (1993), s. 583–595.
5. *Wolność a prawo naturalne*, „Homo Dei” 2 (1993), s. 9–12.
6. *Rola encykliki „Centesimus annus” w rozwiązywaniu niektórych problemów społecznych*, „Homo Dei” 2 (1994), s. 79–86.
7. *Arystotelesowska filozofia spraw ludzkich*, „Analecta Cracoviensia” 26 (1994), s. 137–152.

8. *Człowiek i państwo – o myśli społecznej św. Tomasza z Akwinu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 23 (1995) z. 2, s. 155–179.
9. *La responsabilité morale de l’homme dans ses principales activités d’après „humanisme intégral”*, „Analecta Cracoviensia” 27 (1995), s. 65–76.
10. *Między teorią a praktyką państwową. Politeja Arystotelesa*, „Analecta Cracoviensia” 28 (1996), s. 183–202.
11. *Georges’a Bastide’a filozofia wartości*, „Studia Philosophiae Christianae” 32 (1996) nr 2, s. 245–256.
12. *Wprowadzenie do myśli filozoficznej Jeana Naberta*, „Kwartalnik Filozoficzny” 24 (1996) z. 2, s. 111–131.
13. *Europejska Federacja Uniwersytetów Katolickich (FUCE). Na kanwie Konferencji w Krakowie 1997*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 50 (1997) nr 4, s. 293–295.
14. *Konferencja Rektorów Federacji Uniwersytetów Katolickich Europy (FUCE), „Biuletyn Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie” 1997*, s. 157–159.
15. *La théologie et les facultés de théologie dans le contexte actuel*, „Analecta Cracoviensia” 29 (1997), s. 413–418.
16. *Czy możliwa jest etyka w życiu społecznym? Na marginesie lektury Arystotelesa i Alasdaira MacIntyre’a*, „Analecta Cracoviensia” 30–31 (1998–1999), s. 89–102.
17. *O potrzebie etyki w nauce*, „Biuletyn Informacyjny Akademii Rolniczej” 2000, s. 13–18.
18. *Wolność a prawda* [tłum. artykułu G. Cottier], „Logos i Ethos” 9 (2000) nr 2, s. 6–22.
19. *Czy dobry chrześcijanin powinien płacić podatki?*, „Forum doradców podatkowych”, 2000, s. 42–45.
20. *Zadania dla twórców etyki biznesu*, „Analecta Cracoviensia” 32 (2000), s. 59–70.
21. *Boskość a Bóg* [tłum. artykułu J. Naberta], „Logos i Ethos” 9 (2000) nr 2, s. 138–149.
22. *Jean Nabert – dojrzewanie świadomości do pragnienia Boga*, „Logos i Ethos” 9 (2000) nr 2, s. 129–137.
23. *Opportunities for catholicism in the transformations in post-communist society in Poland*, „Analecta Cracoviensia” 33 (2001), s. 267–282.
24. *Koncepcja zła w ujęciu Józefa Tischnera i Jeana Naberta*, „Logos i Ethos” 10 (2001) nr 1, s. 60–79.
25. *È possibile il bene senza l’ordine?*, „Cantierii Studi” 2001–2002, s. 38–53.
26. *Problem bezrobocia w Polsce*, „Biuletyn Duszpasterski” 2001, s. 54–70.

27. *Dwie drogi dojrzewania do katolicyzmu*, „*Analecta Cracoviensia*” 39 (2002), s. 101–117.
28. *Między Bogiem a złem*, „*Logos i Ethos*” 14 (2003) nr 1, s. 47–56.
29. *La religion dans la société pluraliste – un défi lancé aux écoles supérieures catholiques*, „*Analecta Cracoviensia*” 35 (2003), s. 103–110.
30. *In search of lost unity*, „*Analecta Cracoviensia*” 36 (2004), s. 89–100.
31. *Granice nauki – granice etyki – w poszukiwaniu wspólnej perspektywy*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 40 (2004) nr 1, s. 135–151.
32. *Two Ways of Maturing to Catholicism*, „*Rocznik Wydziału Filozoficznego Wyższej Szkoły Filozoficzno-Pedagogicznej Ignatianum w Krakowie*” 11 (2004–2005), s. 1–21.
33. *Czy możliwe jest dobro bez porządku?*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 33 (2005) z. 2, s. 59–72.
34. *Christian values in public life*, „*Analecta Cracoviensia*” 37 (2005), s. 185–198.
35. *The Maturing of Consciousness toward Transcendence in the Philosophy of Jean Nabert*, „*Budhi: A Journal of Ideas and Culture*” 13 (1–3) (2009), s. 187–198.
36. *Czy aksjologia może przewyciężyć ponowoczesny kryzys wartości?*, „*Przeгляд Filozoficzny*” 21 (2012) nr 2, s. 295–310.
37. *Człowiek i jego wolności*, „*Logos i Ethos*” 19 (2013) nr 1 (34), s. 45–64.
38. *Про потребу теології та її сучасні виклики*, „*Studia Leopoliensia*” 6 (2013), s. 25–32.
39. *Про необхідність віри в посучасному світі*, „*Studia Leopoliensia*” 6 (2013), s. 169–180.
40. *Values as a basis for human’s education*, „*Logos i Ethos*” 20 (2014) nr 2 (37), s. 7–21.
41. *Szanse i zagrożenia dla nauki w kontekście procesu integracji europejskiej*, „*Ukraińska Polonistyka*” 11 (2014), s. 209–219.
42. *La mondialisation est-elle le debut d’une nouvelle tradition?*, „*Cahiers critiques de philosophie*” 13 (2014), s. 69–85.
43. *Szanse dla polskiej nauki w kontekście procesu integracji europejskiej*, „*Episteme*” (2015), s. 7–20.
44. *La raison et la foi. Des philosophes Polonais rapprochent les deux domaines*, „*The Person and the Challenges*” 5 (2015) nr 1, s. 23–40.
45. *Ecological challenges to ethics*, „*Polonia Sacra*” 20 (2016) nr 3 (44), s. 23–38.
46. *Responsabilità dell’università cattolica nei confronti dell’uomo e del mondo*, „*Polonia Sacra*” 20 (2016) nr 2 (43), s. 141–157.

47. *Condenados a la solidaridad. Pensamiento moral de Józef Tischner*, „Logos i Ethos” 41 (2016) nr 1, s. 57–72.
48. *La Libertad, solidaridad y violencia – sobre la filosofía moral de Józef Tischner*, „Boletín de la Academia Colombiana” 67 (Julio-Diciembre 2016) núm. 273–274, s. 214–226.
49. *Louis Lavelle y los problemas de la postmodernidad*, „Analecta Cracoviensia” 49 (2017), s. 195–215.
50. *Zło nieusprawiedliwione i zło wyparte*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 12 (2017) fasc. 3, s. 19–34.
51. *Refleksje wokół filozofii spotkania*, „Kwartalnik Filozoficzny” 46 (2018) nr 2, s. 91–108.
52. *Uczciwość a ideały społeczne. W poszukiwaniu nowego wzorca*, „Logos i Ethos” 49 (2019) nr 1, s. 161–179.
53. *On the Transformations and Antinomies of European Axiology*, „Society The Journal of the Macau Ricci Institute” Issue 5: Visual Media and Moral Education, Macau 2020.
54. *Jean-Paul Sartre and Louis Lavelle – Two Existential Conceptions of Humanism and their Ethical Consequences*, „Kwartalnik Naukowy Fides et Ratio” 48 (2021) nr 4, s. 91–102.
55. *Man’s participation in the world: Wojtyła – Rorty*, „Ethos” 36 (2023) nr 4, s. 193–207 (współautorka: Barbara Żmuda-Frydrychowska).
56. *God’s gift of Nature and man’s responsibility*, „Studia Redemptorystowskie” 21 (2023), s. 91–105 (współautorka: Barbara Żmuda-Frydrychowska).
57. *An attempt at an evaluation of Phillipa Foot’s conception of naturalistic virtue ethics*, „Logos i Ethos” 62 (2023) nr 2, s. 89–98.

Rozdziały w monografiach recenzowanych

1. *Nieczystość świadomości – w poszukiwaniu źródeł zła*, [w:] *Diligis Me? Pasce. Księga Jubileuszowa dedykowana Biskupowi Sandomierskiemu Wacławowi Józefowi Świerzawskiemu na pięćdziesięciolecie święceń kapłańskich 1949–1999*, t. 2, red. S. Czerwik, M. Mierzwa, R. Majkowska, Wydawnictwo Diecezjalne, Sandomierz 2000, s. 227–238.
2. *Rola Kościoła katolickiego w kształtowaniu postaw etycznych gospodarowania*, [w:] *Wizerunek współczesnego człowieka gospodarującego*, red. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Kraków 2000, s. 140–152.

3. *Znaczenie myśli Józefa Tischnera w rozwoju idei solidarności*, [w:] *Idea solidarności dzisiaj*, red. W. Zuziak, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2001, s. 31–43.
4. *W poszukiwaniu wolności – między J. Nabertem i J. Tischnerem*, [w:] *Pytając o człowieka. Myśl filozoficzna Józefa Tischnera*, red. W. Zuziak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, Znak, Kraków 2001, s. 43–59.
5. *Praca a twórczość*, [w:] *Rozważania wokół pracy*, red. J. Rąb, J. Broda, A. Musiał-Kidawa, Stowarzyszenie na Rzecz Rozwoju Nauki Polskiej, Zabrze 2001, s. 82–93.
6. *Śmierć i medycyna – o eutanazji inaczej*, [w:] *Podstawy i zastosowania bioetyki*, red. T. Biesaga, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2001, s. 135–148.
7. *Kościół na tle przemian społeczno-moralnych w Polsce*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2002, s. 7–12.
8. *Problem bezrobocia*, [w:] *Chrześcijanin wobec zagadnień społecznych*, red. P. Andryszczak, Wydawnictwo św. Stanisława BM, Kraków 2002, s. 84–96.
9. *Etyka chrześcijańska wobec rozwarstwienia materialnego*, [w:] *Etyczne aspekty bogacenia się i ubóstwa: materiały z konferencji naukowej zorganizowanej przez Katedrę Filozofii Akademii Ekonomicznej w Krakowie (Kraków, 23 i 24 listopada 2001 r.)*, red. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Kraków 2003, s. 67–78.
10. *Czy demokracja może przetrwać bez wartości*, [w:] *Servo veritatis: materiały międzynarodowej konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II, Uniwersytet Jagielloński, 9–11 października 2003 r.*, red. S. Koperek, S. Szczur, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2003, s. 93–107.
11. *Conformity and the Responsibility of Science*, [w:] *Creating Techno S@piens? Values and Ethical Issues in Theology, Science and Technology, Studies in Science and Theology (SSTh), Yearbook of the European Society for the Study of Science and Theology (ESSSAT)*, vol. 9, red. U. Görman, W.B. Drees, H. Meisinger, Lund University Press, Lund 2004, s. 95–104.
12. *Wiara rozpaczy i wiara nadziei*, [w:] *Człowiek wobec rozpaczy w filozofii Sørensa Kierkegaarda*, red. M. Urban, W. Zuziak, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2004, s. 211–238.

13. *Nauka i religia – w poszukiwaniu jedności*, [w:] *Archidiecezja Krakowska na przełomie tysiącleci*, red. S. Koperek, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2004, s. 445–451.
14. *Ja – Ty – On: dojrzewanie do Boga poprzez dialog*, [w:] *Między potępieniem a zbawieniem. Myślenie religijne ks. Józefa Tischnera*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, Znak, Kraków 2004, s. 113–128.
15. *Si la philosophie orthodoxe peut nous inspirer?*, [w:] *Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millénaire*, red. P. Capelle, J. Greish, Les Editions du Cerf, Paris 2004, s. 211–216.
16. *Chancen und Herausforderungen des Katholizismus während der politischen Umgestaltung in Polen*, [w:] *Świadek Chrystusowych cierpień (1 P 5, 1). Prace dedykowane Profesorowi Adamowi Kubisiowi*, red. Z. Kijas, Zdzisław, J. Morawa, S. Postawa, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2004, s. 273–291.
17. *Substancjalność i duchowość duszy ludzkiej w ujęciu ks. Kazimierza Kłósaka*, [w:] *Filozofia a nauka w myśli księdza Kazimierza Kłósaka*, red. Z. Liana, A. Michalik, Wydawnictwo Biblos, Tarnów 2004, s. 161–175.
18. *Dlaczego trzeba zainteresować się autorytetami?*, [w:] *Lex tua in corde meo: studia i materiały dedykowane Jego Magnificencji bp. Tadeuszowi Pieronkowi z okazji 40-lecia pracy naukowej*, red. P. Majer, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2004, s. 729–744.
19. *O potrzebie religii dzisiaj*, [w:] *Scire Deum. Księga pamiątkowa wydana z okazji 25-lecia PAT w Krakowie dedykowana jej pierwszemu rektorowi Jego Eminencji Kardynałowi Marianowi Jaworskiemu*, red. S. Koperek, W. Zuziak, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2005, s. 249–263.
20. *Two ways of maturing to catholicism*, [w:] *Philosophia rationis magistra vitae*, red. J. Bremer, R. Janusz, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 412–436.
21. *Obywatel – bliźni*, [w:] *„Bądź wolność Twoja”. Józefa Tischnera refleksja nad życiem publicznym*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, Znak, Kraków 2005, s. 103–116.
22. *Etyka społeczna ks. Tadeusza Ślipki SJ wobec współczesnej myśli filozoficznej*, [w:] *Philosophia vitam alere. Prace dedykowane prof. Romanowi Darowskiemu SJ*, red. S. Ziemiański, Wydawnictwo WAM, Kraków 2005, s. 755–762.

23. *Odpowiedzialność człowieka za środowisko naturalne*, [w:] *Zakon Braci Mniejszych wobec wyzwań współczesnej kultury: materiały z obchodów jubileuszowych 10-lecia Wyższego Seminarium Duchownego pw. św. Bonawentury w Krakowie-Bronowicach Wielkich*, red. E. Dymowski, Wyższe Seminarium Duchowne OO. Franciszkanów, Kraków 2005, s. 77–97.
24. *Europa wspólnotą wartości*, [w:] *Szkice o przyszłości Unii Europejskiej: europejska debata publiczna*, red. P. Kawa, Oficyna Wydawnicza Text, Kraków 2005, s. 47–53.
25. *Sprawiedliwość i interesy – o ustroju doskonałym i o ustroju najlepszym z możliwych*, [w:] *Konflikt interesów – konflikt wartości*, red. A. Węgrzecki, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Kraków 2005, s. 125–139.
26. *Kształtowanie się osoby w wymiarze moralnym*, [w:] *Wokół tożsamości człowieka*, red. W. Zuziak, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2006, s. 91–109.
27. *Jean Nabert*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7 (mc-pań), red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Lublin 2006, s. 465–468.
28. *Wartości w życiu publicznym Polski i Europy*, [w:] *Człowiek wobec wartości*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej, Znak, Kraków 2006, s. 133–149.
29. *W jaki sposób indywidualizm redukuje człowieka*, [w:] *Kondycja człowieka współczesnego*, red. C. Piecuch, J. Mysona Byrska, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2006, s. 27–44.
30. *Antynomie wolności i równości. Wyzysk w społeczeństwie demokratycznym*, [w:] *Wyzysk ekonomiczny współcześnie*, red. K. Sosenko, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Kraków 2007, s. 103–123.
31. *Scientific authority and moral authority*, [w:] *Le filosofia como mediacion*, red. P. Capelle, Conferencia Mundial de Instituciones Universitarias Católicas de Filosofía: Universidad Iberoamericana, Mexico 2007, s. 295–308.
32. *Prawo a wartości etyczne*, [w:] *Poznać człowieka. Księga jubileuszowa na siedemdziesiąte urodziny profesora Adama Węgrzeckiego*, red. J. Filek, K. Sosenko, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2007, s. 231–240.
33. *Ravaisson-Mollien Jean Gaspard-Félix (Félix Ravaisson)*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8 (pap-sc), red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 654–656.
34. *Saisset Émile Edmond*, [w:] *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 8 (pap-sc), red. A. Maryniarczyk, Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 895–897.

35. *Jak przywrócić sumienie w życiu indywidualnym i społecznym*, [w:] *Sumienie w świecie wolności*, red. J. Jagiełło, W. Zuziak, Znak, Kraków 2007, s. 273–289.
36. *Katolicyzm i liberalizm – czy naprawdę trudna koegzystencja?*, [w:] *Introibo ad altare Dei: księdzu profesorowi Stefanowi Koperkowi CR z okazji 70-lecia urodzin i 45-lecia kapłaństwa*, red. S. Koperek, S. Szczepaniec, J. Superson, J. Mieczkowski, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2008, s. 1029–1041.
37. *Dojrzewanie człowieka do godności*, [w:] *Testi Ioannis Pauli II: księga jubileuszowa z okazji 70. urodzin Jego Eminencji Księdza Kardynała Stanisława Dziwisza, metropolity krakowskiego i Wielkiego Kanclerza Papieskiej Akademii Teologicznej*, red. S. Koperek, A. Baczyński, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 2009, s. 169–182.
38. *Samotność i możliwość jej przewyciężenia*, [w:] *Lex tua veritas: księga pamiątkowa dedykowana Jego Magnificencji Księdzu Profesorowi Janowi Maciejowi Dyduchowi z okazji 70. rocznicy urodzin*, red. P. Majer, A. Wójcik, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2010, s. 713–724.
39. *Etyka a myślenie o polityce*, [w:] *Filozofia polityczna po roku 1989*, red. J. Miklaszewska, J. Szczepański, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 13–26.
40. *L'uomo nel mondo postmoderno. Un approccio assiologico alla dinamica della natura umana*, [w:] *Persona e natura nell'agire morale*, red. J. J. Perez-Soba, P. Gałuszka, Edizion Cantagalli, Siena 2013, s. 131–146.
41. *Giovanni Paolo II di fronte alle sfide etiche del mondo moderno*, [w:] *Sfida di Giovanni Paolo II per l'uomo del XXI secolo*, red. M. Jacov, F. Ziejka, Wydawnictwo Polskiej Akademii Umiejętności, Kraków 2013, s. 63–77.
42. *Политика с аксиологической перспективы*, [w:] *Ценности в политике опыта Польши и России*, red. A. Jach, Księgarnia Akademicka, Kraków 2013, s. 141–158.
43. *Podstawy antropologiczne zaufania. Czy jeszcze sobie ufamy?*, [w:] *Zaufanie w życiu publicznym*, red. W. Zuziak, J. Mysona Byrska, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014, s. 13–24.
44. *O powinnościach uniwersytetu*, [w:] *Idea uniwersytetu. Reaktywacja*, red. P. Sztompka, K. Matuszek, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2014, s. 55–66.

45. *O konieczności wzbogacenia aksjologii tomistycznej Tadeusza Ślipki*, [w:] *W kręgu etyki klasycznej. Inspiracje i kontynuacje*, red. P. Duchliński, D. Dańkowski, Wydawnictwo WAM, Kraków 2014, s. 127–145.
46. *Jan Paweł II wobec wielkich etycznych wyzwań współczesnego świata*, [w:] *Przeżycie Jana Pawła II na XXI wiek*, red. M. Jačov, F. Ziejka, W. Zuziak, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2014, s. 151–166.
47. *Tożsamość i wolność osoby*, [w:] *Primum philosophari. Opuscula Antonio Siemianowski dedicata*, red. J. Grzeszczak, K. Stachewicz, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Wydział Teologiczny, Poznań 2016, s. 429–447.
48. *Etyka społeczna*, [w:] *Etyka. Filozoficzna etyka życia społecznego*, cz. 2, red. S. Janeczek, A. Starościc, Wydawnictwo Naukowe KUL, Lublin 2016, s. 99–118.
49. *Perspektywy odrodzenia etyki chrześcijańskiej w świecie ponowoczesnym*, [w:] *Etyka chrześcijańska – między tradycją a współczesnością. Studia i szkice*, red. P. Duchliński, E. Podrez, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016, s. 125–148.
50. *O potrzebie wiary w świecie ponowoczesnym*, [w:] *W poszukiwaniu wiary dojrzałej: refleksja pastoralnoteologiczna*, red. J. Dziedzic, Uniwersytet Trzeciego Wieku Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2017, s. 31–47.
51. *Values as a basis for human education: personalistic approach*, [w:] *Civil Society, Education and Human Formation: Philosophy's Role in a Renewed Understanding of Education*, red. J. T. Ozoliņš, Routledge, New York 2017, s. 122–136.
52. *Jean Paul Sartre i Louis Lavelle – alternatywne drogi rozumienia aksjologii*, [w:] *40 lat filozofii w Uczelni Papieskiej w Krakowie*, red. J. Jagiełło, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2018, s. 355–377.
53. *The identity of Europe and the identity of imigrants*, [w:] *Kryzys migracyjny – destrukcja czy szansa? Społeczne i pastoralne aspekty*, red. M. Ostrowski, J. Partyka, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie Wydawnictwo Naukowe, Kraków 2019, s. 49–58.
54. *Cielesność w świecie pozbawionym metafizycznego sensu*, [w:] *Ciało we współczesnych koncepcjach filozoficznych*, red. M. Kozak, C. Kisiel-Dorohinicka, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 238–256.

55. *Filozofia człowieka*, [w:] *Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku*, red. M. Bała, P.S. Mazur, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020, s. 111–132.
56. *Philosophy of Man*, [w:] *A Companion to Polish Christian Philosophy of the 20th and 21st Centuries*, red. P.S. Mazur, P. Duchliński, P. Skrzydlewski, Ignatianum University Press, Kraków 2020, s. 123–144.
57. *Metanarracja buchalterów – o trudnościach prowadzenia dialogu z nową religią świata ponowoczesnego*, [w:] *W kręgu etyki, literatury i filozofii. Księga jubileuszowa z okazji 45-lecia pracy naukowej i dydaktycznej prof. Ewy Podrez*, red. K. Rozmarynowska, P. Duchliński, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023, s. 225–238.

Referaty na konferencjach naukowych

Międzynarodowe konferencje naukowe

1. *Christian values in public life*, Seminarium naukowe u prof. Georga McLeana, Georgetown University, Waszyngton, Stany Zjednoczone Ameryki 23.03.1993.
2. *La théologie et les Facultés de Théologie en Pologne dans le contexte actuel des transformations politiques, sociales et culturelles*, International Conference: COCTI (Conference of Catholic Theological Institutions), Lucerna, Szwajcaria 20–22.04.1995.
3. *La théologie face aux revendications identitaires dans l'Europe*, International Conference: *Centrale et de l'Est L'universalité catholique face à la diversité humaine*, Université de Sherbrooke, Sherbrooke, Kanada 4.08.1996.
4. *L'oecumenisme et la tolérance en Pologne*, International Conference: *Judaïsme – islam – chrétienté*, COCTI (Conference of Catholic Theological Institutions), Mosta, Malta 14–18.04.1998.
5. *Liberé, pas encore libre*, International Conference: *L'université européenne acteur de citoyenneté*, Leuven, Belgia 25.04.1998.
6. *Le pluralisme religieux – un défi lancé aux écoles supérieures catholiques*, International Conference: *The Impact of an Ever Increasing Diversity of Religions and Religious Phenomena Including the Growth of a Committed Indifference*, Leuven, Belgia 06.08.1999.

7. *The consequences of the confrontation of Catholicism and liberalism in Poland post 1989*, International Conference: Sesja Rektorów FUCE, Eichstätt, Niemcy 15.01.2000.
8. *Est-ce que la pensée orthodoxe peut nous inspirer?*, International Conference: *Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millénaire*, Paryż, Francja 25.03.2000.
9. *È possibile il bene senza l'ordine?*, International Conference: Międzynarodowy zjazd profesorów z okazji Roku Jubileuszowego w Rzymie, Rzym, Włochy 07.09.2000.
10. *Two ways of maturing to Catholicism*, International Conference: *Catholic Intellectual Traditions in the Humanities and the Social Sciences*, Louvain, Belgia 10.11.2000.
11. *Conformity or Responsibility and the Scientist*, International Conference: *Creating Techno S@piens? Values and Ethical Issues in Theology, Science, and Technology*, Nijmegen, Holandia 22.03.2002.
12. *Czy globalizacja jest początkiem uniwersalnej tradycji?*, International Conference: *Mondializations et diversités culturelles*, Kraków, Polska 28.11.2002.
13. *In search of lost unity*, International Conference: *Ciencias y Teologia en la dinámica de las Culturas. Corrientes de Sabiduria?*, Barcelona, Hiszpania 01.04.2004.
14. *Scientific authority and moral authority*, International Conference: World Conference of Catholic Universities Institutes of Philosophy (COMIUCAP), Meksyk 13.09.2004.
15. *From coexistence to responsibility*, International Conference: *The Eleventh European Conference on Science and Theology „Sustaining Diversity. Science, Theology and the Future of Creation”*, Iasi, Rumunia 05.04.2006.
16. *The Maturing of Conciousness toward Transcendence in the Philosophy of Jean Nabert*, International Conference: *3rd World Congress COMIUCAP Philosophy, Religions, and Transcendence*, Ateneo de Manila University, Quezon City, Filipiny 13.09.2008.
17. *Giovanni Paolo II di fronte alle grandi sfide etiche del mondo moderno*, International Conference: *Sfida di Giovanni Paolo II per l'umo del XXI secolo*, Lecce–Tricase, Włochy 16.11.2011.
18. *O potrzebie wiary w świecie ponowoczesnym*, International Conference: *Akt wiary we wspólnocie Kościoła*, Lwów, Ukraina 19.10.2012.

19. *La persona nel mondo post-secolare. Un approccio assiologico alla natura dinamica della persona*, International Conference: *Persona e natura nell'agire morale*, Rzym, Włochy 16.11.2012.
20. *Sur la puissance de l'esprit humain et la perspective de l'infini*, International Conference: *Wykłady dla kapelanów lotniczych*, Kraków, Polska 16.04.2013.
21. *Szanse i zagrożenia nauki w kontekście procesu integracji*, International Conference: *Житомирський державний університет імені Івана Франка*, Żytomierz, Ukraina 15.05.2013.
22. *Irrwege der postmodernen Kultur und Chancen der Kirche*, International Conference: *Jubiläum: 30 Jahre Partnerschaft*, Ruhr-Universität Bochum, Bochum, Niemcy 13.06.2013.
23. *Политические Иерархии Ценностей*, International Conference: *Политическая культура в Польше и России*, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Moskwa, Rosja 27.09.2013.
24. *Ecological Challenges for Ethics*, International Conference: *The Bounds of Ethics*, Bangalore, Indie, 07.01.2014.
25. *Values as a basis for human's education*, International Conference: *The Tenth International Spring Martyrdom Conference*, Karbala, Irak, 04.06.2014.
26. *Social responsibility of the Catholic Universities*, International Conference: *XI International Symposium of University Professors „The Idea of University”: The future of training and the new international challenges*, Rzym, Włochy 02.10.2014.
27. *Values as a Basis for Human Education; Personalistic Approach*, International Conference: *Civil Society and Human Formation: Philosophy's Role in a Renewed Understanding of the Meaning of Education*, Australian Catholic University, Melbourne, Australia 22.07.2015.
28. *Libertad, solidaridad y violencia: de la filosofia moral de Jozef Tischner*, International Conference: *Academia Colombiana de Ciencias*, Bogota, Kolumbia 26.10.2015.
29. *Between alienation and participation. Sartre and Lavelle – two existential conceptions of humanism and their consequences for social development*; International Conference: *The 24th World Congress of Philosophy was held in Beijing „Learn to be human”*, Pekin, Chiny 18.08.2018.

30. *Reconciliation and forgiveness in Polish perspective*; International Conference: *III Forum for Peace-Sharing, centred on Human Dignity and Peace*, Seul, Korea Południowa 01.09.2018.
31. *Love and Responsibility according to Karol Wojtyła*, Assumption University, Bangkok, Tajlandia, 14.11.2018.
32. *Understanding Europe – About the Antinomies of European Axiology*, International Conference: *The Challenge of Cross-Cultural Exchange and Communication*, University of Saint Joseph, Macau, Chiny 22.11.2018.
33. *Karol Wojtyła: der Philosoph – Phänomenologe und Thomist*, International Conference: *Johannes Paul II. Philosoph, Poet, Priester, Politiker, Papst: ein Leben für die Freiheit*, Wissenschaftliche Fachtagung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Benedikt XVI. Heiligenkreuz, Austria 28–30.09.2020.
34. *The Rise of Philosophy of Solidarity in Poland*, International Conference: *Solidarity as a Communion and Brotherhood of Working People*, Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Międzynarodowe Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności, Komisja Krajowa NSZZ „Solidarność” i Papieska Akademia Nauk Społecznych, Kraków, Polska 19–20.11.2021.
35. *Karol Wojtyła’s phenomenological enrichment of Thomistic ethics, Karol Wojtyła’s Anthropology Today*, International Conference: *Wojtyła’s Position in the Polish Ethical Debate*, Edith Stein Institute of Philosophy (Granada), Pontifical University of Salamanca, Péter Pázmány Catholic University, Budapeszt, Węgry 10.12.2021.
36. *Man’s participation in the world: Wojtyła – Rorty*, International Conference: *Wojtyła’s Position in the Polish Ethical Debate*, Edith Stein Institute of Philosophy (Granada), Pontifical University of Salamanca, Péter Pázmány Catholic University, Budapeszt, Węgry 17.03.2022.
37. *What It Means to be European: On the Benefits of Diversity*, International Conference: *Intercultural Dialogue and the Transformation of Borders*, University of Prešov, Prešov, Słowacja 09.06.2023.

Ogólnopolskie konferencje naukowe

1. *Metafizyka osoby ludzkiej*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Ethos postępowania z nieuleczalnie chorymi*, Łódź 01.12.1990.

2. *Rola Kościoła Katolickiego w kształtowaniu podstaw etycznych gospodarowania*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Wizerunek współczesnego człowieka gospodarującego*, Kraków 25.10.1999.
3. *Znaczenie myśli J. Tischnera w rozwoju idei solidarności*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Idea solidarności dzisiaj*, Kraków 14.11.2000.
4. *O potrzebie etyki w nauce*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Jubileusz 250. rocznicy urodzin Hugona Kołłątaja i 110-lecie akademickich studiów rolniczych w Krakowie*, Kraków 13.10.2000.
5. *Praca a twórczość*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Rozważania wokół pracy*, Ustroń 23.09.2000.
6. *Etyka chrześcijańska wobec rozwarstwienia materialnego*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Etyczne aspekty bogacenia się i ubóstwa*, Kraków 23.11.2001.
7. *Substancjonalność i duchowość duszy ludzkiej w ujęciu ks. K. Kłósaka*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Filozofia przyrody ks. prof. Kazimierza Kłósaka*, Kraków 28.11.2002.
8. *Odpowiedzialność człowieka za środowisko naturalne*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Symposium naukowe: Zakon Braci Mniejszych wobec wyzwań współczesnej kultury*, Kraków 22.11.2002.
9. *Granice wolności we współczesnej demokracji*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Nasza teologia w Europie*, Kraków 10.05.2002.
10. *Między Bogiem a złem*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Symposium ku czci św. Tomasza z Akwinu*, Wrocław 06.03.2002.
11. *Sprawiedliwość i interesy – o ustroju doskonałym i o ustroju najlepszym z możliwych*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Konflikt interesów – konflikt wartości*, Kraków 24.10.2003.
12. *Czy demokracja może przetrwać bez wartości?*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Servo Veritatis z okazji 25-lecia pontyfikatu Jana Pawła II*, Kraków 09.10.2003.
13. *Płacić podatki czy nie płacić...?*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *I Małopolski zjazd podatników pt. „Podatniku, czy znasz swoje prawa?”*, Alwernia 16.10.2004.
14. *W jaki sposób indywidualizm redukuje człowieka*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Kondycja człowieka współczesnego: diagnozy i perspektywy*, Kraków 23.11.2005.
15. *Antynomia wolności i równości. Wyzysk w społeczeństwie demokratycznym*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Wyzysk ekonomiczny – współcześnie*, Kraków 18.11.2005.

16. *Prawo a wartości etyczne*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Uroczystość wręczenia Nagrody „Zacnego Uczynku” b. prezydentowi Niemiec Richardowi von Weizsäckerowi*, Warszawa 08.12.2006.
17. *Etyka w nauce i technice*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Energia – Ekologia – Etyka*, Kraków 17.05.2006.
18. *Samotność i kryzys tożsamości człowieka*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Natura – Człowiek – Kultura*, Kraków 08.05.2006.
19. *Człowiek i jego wolności*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Dni Jana Pawła II 2010 „Wolność”*, Kraków 05.11.2010.
20. *Etyka a myślenie o polityce*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Filozofia polityczna po roku 1989 – w Polsce i na świecie*, Kraków 23.09.2010.
21. *Polityka w perspektywie aksjologicznej*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Wartości w polityce. Doświadczenie Polski i Rosji*, Kraków 24.09.2012.
22. *Czy aksjologia może przewyciężyć ponowoczesny kryzys wartości*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *IX Polski Zjazd Filozoficzny*, Wisła 18.09.2012.
23. *Podstawy antropologiczne zaufania*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Zaufanie a życie publiczne*, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 29.10.2013.
24. *Wartości u podstaw wychowania salezjańskiego*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Dialogi o wychowaniu*, Kraków 13.04.2013.
25. *Uczciwość a ideały społeczne. W poszukiwaniu nowego wzorca*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Uczciwość i rzetelność w życiu publicznym*, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 25.10.2016.
26. *Cielesność w świecie pozbawionym metafizycznego sensu*; Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Ciało w filozofii, kulturze i sztuce współczesnej*, Akademia Ignatianum w Krakowie, Kraków 01.12.2017.
27. *Metanarracja buchalterów – o trudnościach prowadzenia dialogu z nową religią świata ponowoczesnego*; Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Dialog jako podstawa społeczno-gospodarczych odniesień*, Uniwersytet Ekonomiczny w Krakowie, Kraków 23.11.2017.
28. *Prawo a wartości etyczne*; Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Prawo i moralność w życiu publicznym*, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 24.10.2017.
29. *Tożsamość i wolność osoby*; Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Posiedzenie Polskiego Towarzystwa Filozoficznego*, Kraków 13.03.2017.

30. *Wokół filozofii spotkania*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *W kręgu myśli Profesora Adama Węgrzeckiego (1937–2018)*, Akademia Ignatianum, Kraków 19.04.2018.
31. *Etyka w kontekście ubezpieczeń społecznych*; Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Minimalizacja ryzyka czy ryzyko minimalizacji – jak uczyć o ubezpieczeniach społecznych*, Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Kraków 07.03.2018.
32. *Zło nieusprawiedliwione, przejrzyste i pospolite. Refleksja nad fenomenem zła w perspektywie personalistycznej*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *XI Polski Zjazd Filozoficzny*, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin 10.09.2019.
33. *Rola Jana Pawła II w dojrzywaniu do fenomenu solidarności*; Ogólnopolska Konferencja Naukowa: *Obudził w nas Solidarność*, Międzynarodowe Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności, Komisja Krajowa NSZZ „Solidarność”, Gdańsk 03.06.2019.
34. *U źródeł idei solidarności*, Ogólnopolska Konferencja Naukowa: „Człowiek w relacji do...” *Solidarność*, Katedra Etyki, Katedra Filozofii Człowieka Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie oraz Koło Naukowe „Phronesis”, Kraków, Polska 19–20.05.2021.

Wykłady gościnne

1. *Scientific authority and moral authority*, Wykład gościnny, Sulkhan-Saba Orbeliani University Tbilisi, 10.04.2010.
2. Guest professor: Notre Dame University, USA (kwiecień–maj 2015).
3. *La solidaridad, según Józef Tischner: una opción para construir la paz*, Wykład dla Uniwersytetu „La Sabana”, Bogota, Kolumbia, 03.12.2015.
4. *Los valores en la education*, Wykłady dla profesorów Uniwersytetu De Los Hemisferios, Quito, Ekwador, 13.11.2015.
5. *El Hombre en la postmodernidad*, Wykłady dla profesorów Uniwersytetu De Los Hemisferios, Quito, Ekwador, 12.11.2015.
6. *Los valores christianos en la vida publica*, Wykłady dla studentów Uniwersytetu De Los Hemisferios, Quito, Ekwador, 10.11.2015.
7. *Personalizm i francuska filozofia ducha; Metafizyka/Teodycea*, Visiting professor: Uniwersytet „La Sabana”, Bogota (semestr letni 2015/2016).
8. *Personalismo y hermenéutica francesa (Jacques Maritain, Paul Ricoeur); El personalismo de Karol Wojtyła; La fidelidad según Gabriel Marcel; El*

Cristianismo en la vida pública; Iglesia y Estado, Visiting professor: Instytut Filozofii „Edyty Stein” w Granadzie oraz Centrum Kultury „Nuevo Inicio”, 10.04–15.05.2017.

9. *El Personalismo y la educación*, Wykład dla Wydziału Teologicznego Boliwijskiego Uniwersytetu Katolickiego „San Pablo” (w Seminarium oo. Franciszkanów), Cochabamba, Boliwia, 08.02.2016.
10. *Los Valores Morales en Economía*, Wykład dla Wydziału Nauk Ekonomicznych Boliwijskiego Uniwersytetu Katolickiego „San Pablo”, La Paz, Boliwia, 11.02.2016.
11. *Desafíos Éticos en el Siglo XXI*, Wykład dla Universidad Marcelino Champagnat, Universidad Marcelino Champagnat (Lima), 27.01.2016.
12. *Freedom, Solidarity and Responsibility*, Wykład gościnny na Katolickim Uniwersytecie w Seulu, 13.09.2018.
13. *Human Education and Values*, Wykład gościnny na Uniwersytecie w Tokio, 03.10.2018.
14. *Immigration crisis – destruction or a chance?; Identity of Europe – identity of immigrants*, Sulkhan-Saba Orbeliani University Tbilisi, 05.04.2018.
15. *Scientific authority and moral authority*, CEEPUS Mobility Grant at the University of Split, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Philosophy, 6–11.05.2019.
16. *God’s Gift of Nature and Human Responsibility*, „Summer School 2021”; Edith Stein Institute of Philosophy (Granada, Spain), Pontifical University of Salamanca, Péter Pázmány Catholic University, Budapeszt 29.06.2021.
17. *Sartre e Lavelle: tra alienazione e partecipazione*, Università degli Studi di Napoli „Federico II”, Dipartimento Studi Umanistici, Erasmus+ Staff Mobility for Teaching Assignment (STA), 11.05.2022.
18. *Può la democrazia sopravvivere senza valori*, Università degli Studi di Napoli „Federico II”, Dipartimento Studi Umanistici, Erasmus+ Staff Mobility for Teaching Assignment (STA), 17.05.2022.
19. *The Rise of Philosophy of Solidarity in Poland* oraz *Solidarity through the eyes of its spiritual ‘fathers’ (and the power of good example)*, „Solidarity Summer School”, Wydział Filozoficzny Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie oraz Międzynarodowe Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności, 27.07.2023.
20. *On the instrumental alliances between religion and politics*, Sulkhan-Saba Orbeliani University (Tbilisi), Erasmus+ Staff Mobility for Teaching Assignment (STA), 25.07.2023.

21. *Condemned/Destined to solidarity* oraz *The John Paul II and Joseph Tischner's thought as an answer for XXI century problems related to economics, justice, common good and labour*, „Solidarity Summer School”, Wydział Filozoficzny Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie oraz Międzynarodowe Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności, 11.07.2023.
22. *The identity of Europe and the identity of immigrants*, Kadir Has Üniversitesi, Istanbul, Turkey, Erasmus+ Staff Mobility for Teaching Assignment (STA), 17–20.04.2023.
23. *Solidarity, Freedom, Responsibility*, Kadir Has Üniversitesi, Istanbul, Turkey, Erasmus+ Staff Mobility for Teaching Assignment (STA), 17–20.04.2023.
24. *Intentos de justificar la moralidad en la metaética naturalista de Philippa Foot; La sabiduría desde el punto de vista de filósofos. Intuiciones y la voz femenina en el discurso occidental*, Universidad Pontificia de Salamanca, Instituto de Filosofía Edith Stein, 07.03.2023.

Działalność organizacyjna (jako organizator i współorganizator)

1. Zjazd Rektorów Europejskiej Federacji Uniwersytetów Katolickich (FUCE) połączony z sympozjum naukowym: *Kościół i społeczeństwo wobec wyzwania formacji intelektualnej. Rola uniwersytetów katolickich i wydziałów teologicznych*, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 16–19.04.1997.
2. Wykład gościnny prof. Ernsta-Wolfganga Böckenfördego: *Recht schafft Freiheit, indem es Grenzen setzt*, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 15.05.1998.
3. Spotkanie prof. Paula Ricoeura z naukowcami Krakowa: *Wokół hermeneutyki*, Instytut Jana Pawła II, Kraków 17.06.1998.
4. Konferencja naukowa: *Idea solidarności dzisiaj*, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 14–15.11.2000.
5. Konferencja naukowa: *Człowiek wobec rozpaczy w filozofii Sorena Kierkegarda*, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Ambasada Królestwa Danii, Kraków 16.03.2004.
6. Wykład gościnny prof. Dietera Birnbachera: *Verlezt das reproduktive Klonen die Menschenwürde*, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Kraków 05.10.2005.

7. *Dni Tischnerowskie*, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie i Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Uniwersytet Jagielloński, Państwowa Wyższa Szkoła Teatralna imienia L. Solskiego, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2001–2006 (jako dziekan Wydziału Filozoficznego), 2010–2014 (jako rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie). Panel: *Sumienie w świecie wolności* w ramach VI Dni Tischnerowskich, Kraków 12.05.2006.
8. Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie: *Philosophy, Religions, and Transcendence*, Ateneo de Manila University, Filipiny 11–13. 09. 2008 (jako przewodniczący europejskiej sekcji COMIUCAP).
9. Konferencje naukowe: *Etyka i życie publiczne*, Katedra Etyki, Wydział Filozoficzny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2008–2021 (jako kierownik Katedry Etyki):
 - ◆ *Wolność i władza a życie publiczne*, 18–19.11.2008.
 - ◆ *Kłamstwo a życie publiczne*, 21–22.10.2009.
 - ◆ *Autentyczność a życie publiczne*, 19–20.10.2010.
 - ◆ *Równość a życie publiczne*, 25–26.10.2011.
 - ◆ *Oblicza chciwości a życie publiczne*, 23–24.10.2012.
 - ◆ *Zaufanie a życie publiczne*, 29–30.10.2013.
 - ◆ *Nienawiść a życie publiczne*, 27–28.10.2014.
 - ◆ *Obojętność i wrażliwość a życie publiczne*, 27–28.10.2015.
 - ◆ *Uczciwość i rzetelność w życiu publicznym*, 25–26.10.2016.
 - ◆ *Prawo i moralność w życiu publicznym*, 24–25.10.2017.
 - ◆ *Sprawiedliwość w życiu publicznym*, 29–30.10.2018.
 - ◆ *Solidarność w życiu publicznym*, 28–29.10.2019.
 - ◆ *Respect in public life*, 20.01.2021.
10. *Dni Jana Pawła II*, Kolegium Rektorów Szkół Wyższych Krakowa, Kraków 2009–2010 (jako prorektor i rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie).
11. Międzynarodowe konferencje naukowe: *Rola Kościoła Katolickiego w procesie integracji europejskiej*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków-Tomaszowice 2009–2014 (jako rektor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie):
 - ◆ *Chrześcijańska odpowiedzialność w obliczu kryzysów*, 11–12.09.2009.
 - ◆ *Wkład chrześcijaństwa w zjednoczenie Europy*, 10–11.09.2010.
 - ◆ *Etyczny wymiar polityki*, 9–10.09.2011.

- ◆ *Chrześcijańskie oczekiwania wobec kształtu Europy*, 14–15.09.2012.
 - ◆ *Rodzina we współczesnej Europie*, 13–14.09.2013.
 - ◆ *Co nas łączy, co nas dzieli w Europie?*, 26–27.09.2014.
12. Międzynarodowe konferencje naukowe Fédération des Universités Catholiques Européennes 2014–2019 (jako wiceprzewodniczący FUCE):
 - ◆ *Comment les spécificités de l'université catholique se manifestent-elles à travers les grandes questions d'éthique dans l'enseignement et la recherche*, Lyon 2014.
 - ◆ *The Implications for Catholic Universities in Making Decisions concerning Ethical Matters in Society*, Maynooth, Dublin 2015.
 - ◆ *Reconstruir nuestra casa común: la contribución de las universidades católicas a la justicia ecológica*, Salamanca 2016.
 - ◆ *La Responsabilité sociétale: une manière d'honorer la troisième mission des universités catholiques*, Lisboa 2017.
 - ◆ *L'éducation catholique dans les humanités sociales. Catholic Education in Social Humanities. La educación católica en las humanidades sociales*, Lublin 2018.
 13. *L'humanisme européen en mouvement European*, Antwerp 2019.
 14. Warsztaty filozoficzne dla młodzieży – promocja Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, Limanowa 2020.
 15. Konferencja naukowa: *Przeżycie encyklik „Rerum novarum”, „Laborem exercens”, „Centesimus annus” i możliwość ich aplikacji w świecie ludzi pracy*, Międzynarodowe Centrum Badań nad fenomenem Solidarności, Kraków 26.05.2021 (jako dyrektor MCBFS).

Skrypty dla studentów

1. *Człowiek a państwo w filozofii Jacques'a Maritaina*, Kraków 1990.
2. *Historia filozofii starożytnej*, Kraków 1991.
3. *Historia filozofii średniowiecznej*, Kraków 1991.
4. *Moralność a polityka u świętego Tomasza z Akwinu*, Kraków 1992.
5. *Etyka filozoficzna*, Kraków 1993.
6. *Personalizm*, Kraków 1993.
7. *Georges Bastide (1901–1969) – filozof wartości*, Kraków 1993.
8. *Doświadczenie etyczno-religijne w filozofii Jeana Naberta*, Kraków 1994.
9. *Etyka ogólna. Kierunki i szkoły filozoficzne w etyce*, Kraków 2003.

Dydaktyka

Zajęcia w języku polskim

1. *Człowiek a państwo w filozofii Jacques'a Maritaina.*
2. *Polityka a moralność w filozofii Arystotelesa i św. Tomasza z Akwinu.*
3. *Personalizm.*
4. *Georges Bastide – filozof wartości.*
5. *Doświadczenie etyczno-religijne w filozofii Jeana Naberta.*
6. *Filozofia refleksyjna Georges'a Bastide'a i Jeana Naberta.*
7. *Etyka filozoficzna.*
8. *Seminarium z etyki i filozofii człowieka.*
9. *Aksjologia Louisa Lavelle'a wobec ponowoczesnego kryzysu wartości.*
10. *Historia etyki.*
11. *Etyka.*
12. *Fenomen solidarności w życiu publicznym.*
13. *Etyka lasów (Studia Podyplomowe na Uniwersytecie Rolniczym w Krakowie).*

Wykłady w języku angielskim

1. *Contemporary Issues in Ethics.*
2. *History of Ethics II.*
3. *Contemporary Debates in Anthropology and Ethics.*
4. *The Rise of Philosophy of Solidarity in Poland.*

Wykłady w języku hiszpańskim

1. *Metafisica Teodicea.*
2. *El Personalismo y la Filosofía del Espiritu.*

Przynależność do stowarzyszeń naukowych

1. Conférence Mondiale des Institutions Universitaires Catholiques de Philosophie COMIUCAP (2003–2007 – przewodniczący sekcji europejskiej)
2. Fédération des Universités Catholiques Européennes FUCE (2013–2019 – wiceprzewodniczący).
3. European Society for the Study of Science and Theology ESSAT.
4. Rada Instytutu Dziedzictwa Solidarności – z nominacji Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego (2018–2023 – dyrektor Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności MCBFS).
5. Polskie Towarzystwo Filozoficzne – Oddział w Krakowie.
6. Polskie Towarzystwo Etyczne.
7. Rada Programowa Centrum Etyki Chrześcijańskiej im. Tadeusza Ślipko.
8. Rada Programowa czasopisma „Logos i Ethos”.
9. Rada Naukowa czasopism „The Person and the Challenges”, „Episteme”, „Świdnickie Studia Teologiczne”.
10. Rada Naukowa serii wydawniczej „Polska Filozofia Chrześcijańska XX wieku”.
11. Związek Podhalan w Polsce im. św. Jana Pawła II – Sekcja Problemów Historyczno-Społecznych.

Nagrody i wyróżnienia

1. Nagroda Rektora Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie i Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie za osiągnięcia w pracy naukowo-dydaktycznej i organizacyjnej – 2007, 2014, 2022.
2. Medal Komisji Edukacji Narodowej – 2008.
3. Złoty Medal za długoletnią służbę z rąk Prezydenta RP Bronisława Komorowskiego – 2011.
4. *Bene Merenti* Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – 2021.

Opracowanie: Grzegorz Krupa, Jakub Synowiec



Książdz profesor Władysław Zuziak
we wspomnieniach przyjaciół,
współpracowników i uczniów



W tej sekcji opublikowane zostały wspomnienia i gratulacje, jakie złożyli przyjaciele, współpracownicy i uczniowie ks. prof. Władysława Zuziaka. Tytuły pochodzące od redakcji zostały oznaczone gwiazdką.

To była działalność w trudnych czasach*

List gratulacyjny od profesora Włodzimierza Sadego

Dostojny Jubilacie,

Pierwszym i naczelnym zadaniem wpisanym w jestestwo ludzkiej istoty jest zdolność do poznawania świata i prawideł nim kierujących. Każdy byt dokonuje jednak owego *episteme*, budując na swej naturze, dlatego tak trudno mówić innym „jak” poznać i „jak być” poznany. To wyjątkowe zadanie powierzamy filozofom – którzy idąc, nauczają innych tej sztuki.

Czuję się zaszczycony, mogąc uczestniczyć we wspaniałym Jubileuszu wyjątkowego filozofa, uczonego, a nadto dobrego Człowieka. Lata Księdza aktywności naukowej przypadały na trudne czasy poszukiwania przez nas wszystkich nowej tożsamości. Powstający wówczas rozdźwięk między modą a tradycją zdawał się pogłębiać, a młodzi ludzie, trwoniąc czas w pogoni za pieniądzem, ztracali samych siebie. Tymczasem właśnie wówczas potrzebowali przewodników, którzy czerpiąc wiedzę od starożytnych myślicieli, umieli zachować powściągliwość w ocenach i gestach. Przez te wszystkie lata naszej znajomości, rozciągające się daleko poza okres sprawowania przez Księdza funkcji rektora, przekonałem się, że mam okazję obcować z osobą o wyjątkowym charakterze, potrafiącą nie tylko mówić, czym jest elegancja, lecz także być jej przykładem. Wspomnienia z okresu współpracy w ramach Kolegium Rektorów Szkół Wyższych Krakowa między Uniwersytetem Papieskim a Uniwersytetem Rolniczym w Krakowie są bardzo cenne. W tym burzliwym okresie odegrał Ksiądz kluczową rolę w budowaniu mostów między różnymi dziedzinami nauki. Misją uczelni jest nie tylko kształcić, ale i wychowywać. Lecz tak naprawdę to nie uczelnia wychowuje i kształci – te zadania wypełniają konkretne osoby. Na Uniwersytecie Rolniczym jest wiele osób, które, choć dziś już są dojrzałymi ludźmi, z wielką estymą wspominają wykłady z historii filozofii i etyki prowadzone przez dostojnego Jubilata. Wspominając ten czas, podkreślają, że profesor Zuziak to szermierz słowa,

wymagający, lecz sprawiedliwy wykładowca. Przywołują też rozmowy o filozofii i współczesnym świecie prowadzone na korcie czy spacerze. Trudno o bardziej realną definicję relacji Mistrz – Uczeń.

Księżo Profesorze dziś, po latach urzędowania uświadamiam sobie, że łączą nas nie tylko wspomnienia z czasów rektorskich, lecz także wspólne niełatwe doświadczenia lat dzieciństwa, przypadającego na trudne dekady totalitaryzmu. Jednak dostrzegam w Księdza postawie dowód, że nawet w najtrudniejszych czasach można, dzięki wierności swoim przekonaniom, przezwyciężyć każde zło, by później z tym większym zaangażowaniem nie tylko mówić, ale i pokazywać młodym ludziom: kim być, a kim nie być. Do tego jednak potrzeba wielkiej odwagi, której źródłem jest poznanie samego siebie i pozostanie wiernym swoim ideałom.

W tym wyjątkowym roku dziękuję za lata wspólnej znajomości, rozmowy i wyjazdy. Winszuję jeszcze zdrowia, a nadto sił do realizacji planów.

Szczęść Boże!

Kraków, 13 września 2023
prof. dr hab. inż. Włodzimierz Sady
rektor Uniwersytetu Rolniczego
im. Hugona Kołłątaja w Krakowie
w latach 2012–2020

Jubileusz podsumowuje życie wypełnione służbą*

List gratulacyjny
od profesora Jarosława Górniaka

Wielce Szanowny Jubilacie!

Ten list nie może być napisany w konwencji gratulacji składanych dostojnym akademickim jubilatom, przypominających pompatycznie o dokonaniach osiągniętych przez lata, o publikacjach, które stanowią nieoceniony wkład w rozwój filozofii i etyki, i z których każda jest świadectwem głębokiej wiedzy, mądrości i zaangażowania w poszukiwanie prawdy. A właściwie mógłbym tak to ująć, gdyż każde słowo tego zdania mówi prawdę, ale nie chcę, by wybrzmiały one z dystansem i chłodem charakterystycznym dla formalnie składanych życzeń. To, co mam do przekazania, jest ciepłe, serdeczne i osobiste, choć niepozbawione podziwu.

Poznaliśmy się późno, choć od tego czasu i tak upłynęło już kilkanaście lat. Poznałem Cię już jako rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie przy okazji narady nad kierunkami strategii rozwoju Województwa Małopolskiego. Spotkałem księdza, profesora, filozofa, rektora, który zaskakiwał i przyciągał swoją inteligencją, bezpośredniością, otwartością i humorem. Był przykładem „przodownika”, za którym podążają „zwolennicy”, jak to określał Florian Znaniecki w *Socjologii wychowania*. Przypominał mi tym innego wybitnego duchownego-filozofa, w którego wykłady wsłuchiwałem się jako student: ks. prof. Józefa Tischnera. Mimo dużego grona chętnych rozmówców udało nam się jakoś zawrzeć znajomość i porozmawiać. No i – mówiąc Sienkiewiczem – „Odrzum waszmości pokochał!”...

Trudno było nie zainteresować się, skąd bierze się ta jasność duszy i otwartość na innych. Sięgnąłem do publikacji autorstwa ks. Władysława Zuziaka, profesora-filozofa. Znalazłem w nich odwołania do znanych mi z moich mło-

dziennej lektur francuskich personalistów, często tłumaczonych u schyłku PRL i chętnie w naszym kręgu czytanych, znalazłem Tischnera i Jana Pawła II, ale nade wszystko znalazłem wiarę w człowieka, uwagę dla wolności, zwłaszcza w jej pozytywnym wymiarze skierowanym ku wartościom, a przy tym szacunek dla różnorodności. „Współczesnego człowieka warto przekonać, że jesteśmy wszyscy i każdy z osobna wyjątkowi, niepowtarzalni i nasz los jest w naszych rękach bardziej, niż nam się do tej pory wydawało”. A w innym miejscu znajdujemy: „Albo będziemy wierzyć w naszą wolność i sprawczość, albo żadne z naszych działań nie będzie miało sensu. [...] Niczego nie wiemy z całą pewnością, ale mamy prawo wierzyć, że jest lepiej, niż głoszą pesymiści. Historia zresztą daje dowody na to, że w ostatecznym rozrachunku to optymiści «mają rację»”. Czy wreszcie czytamy prawdziwy manifest otwartej aksjologii: „Aksjologia może uświadamiać, że w społeczeństwie każdy wyposażony jest w jakieś odmienne możliwości, co kształtuje odmienne preferencje i różne, indywidualne hierarchie wartości. W ramach tych hierarchii poszczególne wartości mogą mieć różną ważność, jednak istotne pozostaje, by system społecznych celów nie deprecjonował ani nie eliminował jakiegokolwiek ich grupy, gdyż wszystkie one są ważne dla społecznego rozwoju”. To tylko skromny wybór cytatów, które dokumentują, że Władysław Zuziak, którego poznałem jako otwartego, promieniującego spokojem i radością ducha człowieka, wywodzi swój stosunek do świata i ludzi z głębi swojej filozofii: personalistycznej, wolnościowej, zorientowanej na wartości, pochylonej nad człowiekiem i solidarnej względem drugiego, przepełnionej nadzieją i optymizmem – z gruntu chrześcijańskiej, dobrej, pięknej i przenikniętej prawdą.

Ten jubileusz podsumowuje życie wypełnione służbą: kapłana, nauczyciela, profesora, kierownika katedry, dziekana, prorektora i rektora, i rozlicznymi aktywnościami społecznymi. Życie spełnione. Zdawać by się mogło, że teraz nadejdzie pora, by odetchnąć, napisać księgi nienapisane, przegadać wszystkie poodkładane rozmowy, przespacerować ścieżki przemierzane dotąd z braku czasu wyobraźnią... A tu w naszych ostatnich rozmowach pojawił się wątek wyjazdu na misję do Afryki, by tam edukować, by jeszcze bardziej być przydatnym i solidarnym, by zmieniać świat według wartości, choćby to był świat zamknięty w jednym ludzkim istnieniu. To piękny zamiar, płynący z głębi poczucia solidarności. I choć nie odważyłbym się odwołać od tak szlachetnego planu, to zdradzę, że zaświtała mi w głowie nieco egoistyczna myśl: przecież tu, na miejscu mamy tyle dusz do uratowania, tyle wartości do odbudowania, tyle wolności do ocalenia, a tak mało Zuziaków... I ogarnął

mnie jeszcze bardziej egoistyczny smutek na myśl o kurczącej się szansie, że wpadniemy na siebie na krakowskich Plantach. Ale solidarność wymaga, by takie osobiste argumenty ustąpiły w cień.

Drogi Władysławie, życzę Ci dalszego „porządkowania i przekształcania świata” zgodnie z wartościami oraz by Bóg Ci w tym błogosławił, dał zdrowie i siłę. Niech Twój optymizm promieniuje i rozgrzewa innych, by uwierzyli w swoją wolność, unikalność i sens działania dla wartości. *Ad multos annos!*

prof. dr hab. Jarosław Górniak
prorektor ds. rozwoju Uniwersytetu Jagiellońskiego

Nil est in homine bona mente melius*

List gratulacyjny od ks. prof. Stefana Koperka CR

Jakże wymowne były słowa Jana Pawła II, które wygłosił w 1997 r. w kolegiacie św. Anny w Krakowie z racji tego niezwykłego Jubileuszu, a mianowicie sześćsetlecia założenia Wydziału Teologicznego, a przez to i fundacji pierwszego uniwersytetu w Polsce – Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Nawiązując do inskrypcji znad bramy domu Długosza – *Nil est in homine bona mente melius* – mówił: „Staje dziś bowiem przed nami sześć wieków historii, stają wszystkie pokolenia profesorów i studentów krakowskiej *Alma Mater*, aby zaświadczyć o tym, jakie owoce dla człowieka, dla narodu i dla Kościoła przynosi wytrwała, ujęta w ramy wyższej uczelni troska o ową *mens bona*. Jak nie wsłuchać się w ten głos wieków? Jak nie przyjąć wdzięcznym sercem świadectwa ludzi, którzy – poszukując prawdy – kształtowali dzieje tego królewskiego miasta, ubogacali skarbiec polskiej kultury, polskiej i europejskiej? Jak nie chwalić Boga za to dzieło mądrości człowieka, które z Jego odwiecznej mądrości wyrasta i ku osiągnięciu jej pełni prowadzi?”

Jak nie chwalić Boga za to wielkie dzieło w historii naszego narodu? Dziś – tę wdzięczność Najwyższemu – pragniemy wyrazić za to, że na fundamencie tego Wydziału Teologicznego powstała najprzód, z woli papieża – dziś św. Jana Pawła II – Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, a następnie przekształciła się ona – z postanowienia Benedykta XVI – w Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.

Na tych uczelniach, obok Wydziału Teologicznego, funkcjonowały i nadal działają inne wydziały, a wśród nich przede wszystkim Wydział Filozoficzny. Wydział wsławiony całym bogactwem myśli ks. prof. Józefa Tischnera. Był on zapewne tym, który zainspirował ks. Władysława Zuziaka do tych naukowych, filozoficznych poszukiwań. Z dziełami innych wybitnych mistrzów spotkał się na Uniwersytecie Katolickim w Louvain, gdzie uzyskał stopień doktora nauk humanistycznych w zakresie filozofii. Z czasem otrzymał sto-

pień doktora habilitowanego nauk humanistycznych w zakresie filozofii, podejmując problem etyki i filozofii człowieka. W 2013 r. zdobył tytuł profesora.

Obok pracy naukowej i dydaktycznej, w latach 2002–2606, był dziekanem Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a następnie prorektorem na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. W 2010 r. przejął odpowiedzialność i troskę o cały Uniwersytet Papieski. Objął tę posługę z rąk księdza profesora i rektora Jana Dyducha, który tak całkowicie był oddany uczelni. To on ma szczególną zasługę w powstaniu Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Dobrze, że wedle uniwersyteckiej tradycji publikuje się przechodzącemu na zasłużoną emeryturę pamiątkową księgę. Wszyscy, którzy znamy ks. prof. Władysława Zuziaka, wyrażamy wdzięczność Autorom tych wielu artykułów, ukazujących Jego życiową i uczelnianą drogę, ale przede wszystkim prezentujących Jego duży dorobek naukowy.

Z mej strony pragnę serdecznie pogratulować Tobie, Księżu Profesorze, tego, że poprzez swą naukową, dydaktyczną i publicystyczną działalność służyłeś i służysz owemu wielkiemu dziełu, jakim jest ta właśnie troska o *mens bona*. Rozsławiasz też naszą uczelnię, prowadząc wykłady i konferencje na uniwersytetach w różnych krajach.

Zakończmy słowami Jana Pawła II z tegoż spotkania z rektorami i przedstawicielami różnych ośrodków naukowych i kulturowych: „Człowiek ma żywą świadomość, iż prawda jest poza i «ponad» nim samym. Człowiek prawdy nie tworzy, ale ona sama się przed nim odsłania, gdy jej wytrwale szuka. Poznanie prawdy rodzi jedyną w swoim rodzaju duchową radość (*Gaudium veritatis*). W tym przeżyciu radości z poznania prawdy można widzieć także jakieś potwierdzenie transcendentnego powołania człowieka, wręcz jego otwarcia się na nieskończoność”.

Takiej właśnie radości z całego serca tyczę Ci, Drogi Księżu Profesorze, i niech ta radość wypełnia też serca Twoich Słuchaczy.

ks. prof. dr hab. Stefan Koperek CR

Kapłańska i filozoficzna postęga myślenia

Wspomnienie księdza profesora Józefa Makselona

W przypadku wielobarwnych i wielowymiarowych osobowości wszelkie próby adekwatnego opisu są zasadniczo nieadekwatne. Pozostaje zatem poszukać jakiegoś klucza, który umożliwi uporządkowanie treści, wspomnień i skojarzeń. Zgodnie z konwencją niniejszej wypowiedzi nie dokonuję oceny dorobku naukowego Księdza Profesora (choć znam go w związku z tym, że uczestniczyłem w Jego habilitacji i kierowałem komisją w przewodzie o tytuł profesora). Swoją wypowiedź traktuję więc jako wspomnienie (z pewnością przefiltrowane przez bieg zdarzeń i sprofilowane przez senioralną kondycję) z wieloletniej znajomości, która rozpoczęła się w Krakowskim Seminarium Duchownym.

Poszukując sposobu uporządkowania owych wspomnień, postanowiłem wykorzystać kolejne litery nazwiska Czcigodnego Jubilata.

Z – zakorzenie. Podstawowe zakorzenie w rodzinie i szeroko rozumianej kulturze Żywiecczyny (może lepiej – mentalności górali żywieckich) ma fundamentalne znaczenie dla Księdza Profesora, który nigdy nie wstydził się swojej małej ojczyzny i jej kultury. Z tej właśnie kultury, przenikniętej autentyczną religijnością, wyrosło powołanie kapłańskie Jubilata i Jego brata. Osadzenie w takim środowisku pozwala Mu z niezwykłą estymą wypowiadać się o najbliższych i ich serdeczności. To może tam, w takim domu, należy szukać pierwocin fascynacji osobą.

U – ufność. Psychologicznie rzecz biorąc, ufność łączy się z otwartością na wartości, bowiem pokładamy ufność w kimś, kto pod jakimś względem, w jakiejś sprawie, jest autorytetem, rozświetla egzystencję, pokazuje horyzonty rozwoju, pokłada w kimś nadzieję, uczy zawierzenia, uosabia pewność, przeświadczenie o tym, że będzie tak, jak trzeba. Tak budowana postawa prowadzi do zaufania Prawdzie Najwyższej. Wielokrotnie słyszałem od studentów o tym, że ks. dziekan, a później ks. prorektor i rektor jest serdecz-

ny, dodaje otuchy w rozmaitych zawirowaniach studenckiego losu i stara się konkretnie pomóc.

Z – zainteresowania. Świat zainteresowań Księdza Jubilata jest rozległy i jest konstytuowany przez odpowiedzi na zwyczajne, zdroworozsądkowe pytania aż po najbardziej zawiłe kwestie filozoficzno-etyczne. W ich realizacji odkrywa się dociekliwość i konsekwencję (a może góralski upór) Profesora. Przekonałem się o tym już w Krakowskim Seminarium Duchownym, kiedy spotykaliśmy się na nieformalnych ćwiczeniach z etyki ogólnej. Byłem wówczas na IV roku studiów teologicznych i uczestniczyłem w seminarium z etyki u ks. prof. Tadeusza Ślipki, który zlecił mi spotkania z młodszymi kolegami, uczestnikami jego wykładów, aby przepracować trudniejsze zagadnienia. Z perspektywy lat widzę, że już wówczas ponadprzeciętna aktywność młodszego kolegi zapowiadała szczególne zainteresowania etyczne, co – jak wiemy – po wielu latach studiów w różnych i renomowanych środowiskach zaowocowało statusem znanego profesora etyki. Dało mu to także możliwość usytuowania dyskusji o Solidarności w kontekście integralnej i dynamicznej koncepcji osoby, co z kolei daje szansę na wyjście z bierności społecznej, samotności oraz warunkuje autentyczne funkcjonowanie.

I – integralność. Wielopoziomowość ludzkiej psychiki wyzwala tendencje dezintegracyjne, skutkujące rozmaitymi konfliktami, ale także możliwości scalenia własnej osobności na wyższym poziomie. Ta prawidłowość jest bardzo dobrze znana Księdzu Jubilatowi jako etykowi interesującemu się także psychologią. Wielokrotnie – podczas spotkań naukowych czy prywatnych, kiedy chodziło o interpretację rozmaitych zachowań i postaw, Ksiądz Profesor pytał mnie: a co na to psychologia? Dzięki takiemu podejściu chciał zapewne z innej strony spojrzeć na osobę, która – jako podmiot dramatu – spełnia się w czynie. Mam wrażenie, że Ksiądz Jubilat tak właśnie widzi siebie.

W działalności Księdza Profesora integralność ma jeszcze inne (nie ostatnie) znaczenie. Chodzi mi o wysiłek przekładania teorii na konkretną praktykę. Najistotniejsze w tym względzie są poszukiwania (a nawet fascynacje) z zakresu etyki społecznej, aby głębiej poznać ideę solidarności, jak i polski fenomen ruchu Solidarność. Dobrze się więc stało, że profesor Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie został dyrektorem Zarządu Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności.

A – aktywność. Ksiądz Jubilat jest człowiekiem dynamicznym i pracowitym. Bogatą wiedzę rzetelnie przekazuje nie tylko studentom, ale również uczestnikom rozmaitych spotkań krajowych i zagranicznych. Mając dobre

zdrowie i odpowiedzenie kompetencje językowe oraz talent w interpersonalnej komunikacji, Ksiądz Profesor w różnych stronach świata dzieli się swoimi przemyśleniami, przez co daje świadectwo o swoistym *genius loci* środowiska, które przez lata intensywnie tworzył. Ta twórczość domaga się skupienia, konfrontacji różnych koncepcji i opinii, prawidłowego wnioskowania. Taki sposób uprawiania nauki Profesor przekazał swoim uczniom, o czym przekonałem się, recenzując kilka doktoratów przygotowanych pod jego kierunkiem. Zawsze też zabiegał o prestiż i właściwe miejsce nauki katolickiej wśród polskich uniwersytetów, jak również w kontekście światowym. Umożliwiła mu to między innymi funkcja wiceprzewodniczącego European Federation of Catholic Universities, którą sobie cenił i radośnie sprawował.

K – kapłaństwo. Kapłaństwo jest powołaniem i służbą. Niektórym filozofom wydaje się, że istnieje jakaś opozycja między służbą, która w jakiejś mierze łączy się z posłuszeństwem, a uprawianiem nauki wymagającej wolności w dociekaniach. W rzeczywistości jednak jest inaczej, gdyż można służyć, uprawiając naukę. Nie jest to proste, ale możliwe, bo chodzi o posługę myślenia. Rozumiał to dobrze Ksiądz Jubilat, kiedy proponował mi wygłoszenie wykładu inauguracyjnego o posłudze myślenia. Odkrywanie prawdy i stawanie w jej blasku daje szczególne doświadczenie piękna myślenia. Jestem pewien, że odkrywając nowe drogi poznania tajemnicy człowieka, Ksiądz Profesor niejednokrotnie przeżył *gaudium veritatis*, które nie daje się porównać ani z dostojnymi funkcjami, aniz różnymi nagrodami. W jakimś stopniu to doświadczenie może zapowiadać niepojmowalny blask Najwyższej Prawdy. Posługując w myśleniu, kapłan do tej Prawdy prowadzi. Ksiądz Profesor to rozumie i dlatego ceni swoje kapłaństwo jako swoisty status ontologiczny.

ks. prof. dr hab. Józef Makselon

Słowa o księdzu profesorze Władysławie Zuziaku — fenomenologu „Solidarności”

Wspomnienie Kazimierza Barczyka

„Chcąc poznać poetę, trzeba udać się do jego ojczyzny”. Tak brzmią lekko sparafrazowane słowa Goethego. Jestem przekonany, że stwierdzenie to dotyczy również filozofów. Mała ojczyzna księdza profesora to Lipowa. Jest to – jak czytamy w *Słowniku Geograficznym Królestwa Polskiego i innych krajów słowiańskich* – wieś „w powiecie żywieckim, na zachód od Żywca 4 kilometry odległa, nad potokiem Kalną. Graniczy od wschodu z Leśną i Pietrzykowicami, od północy z Kalną i Słotwiną, od zachodu z Szczyrkiem i Szląskiem austriackim, od południa z Radziechowem i Ostrem. [...] Według Schematyzmu diecezji krakowskiej z roku 1883 liczy parafia wraz z Słotwiną dusz rzymsko-katolickich 2257, protestantów 25, żydów 16”.

Leżała więc Lipowa na pograniczu Małopolski i Śląska, czyli na pograniczu dwóch bardzo polskich, ale też i bardzo różnych tradycji; góralska fantazja ożeniona była tutaj ze śląskim, pracowitym uporem. Dobrze to było małżeństwo. Mało kto dziś pamięta, kiedyś gmina Lipowa używała niezwykle oryginalnego herbu, który tak opisywano: „W wolnym polu pieczęci dwa ptaki, trzymają w dziobach piłę, którą przecinają gorejące serce. Napis kolisto: WIES (!) LIPOWA, pod sercem”.

Nieprzypadkowo przypomniałem tutaj herb rodzinnej miejscowości księdza profesora. Jako Małopolanin i twórca oraz przewodniczący Stowarzyszenia Gmin i Powiatów Małopolski zawsze twierdziłem, że istnieje zjawisko nazywane „małopolskim fenomenem”. Uważałem, że to z małopolskiej gleby obficie wyrastają talenty. Okazuje się jednak, że także i domieszka sąsiedzkiej tradycji bardzo się przydaje. Owe dwa ptaki z lipowskiego herbu nie przecięły lipowskiego serca na dwie obce dla siebie połowy.

Księdza Władysława Zuziaka poznałem jako byłego wikarego w Gdowie, kształtującego się w cieniu pobliskiej Niegowici Wielkiego Wikarego Karola

Wojtyły, odwiedzającego swoją parafię sprzed lat, w tym mój od wielu już lat wiejski kościółek w Zagórzanach. Wraciał tu przez lata do wielu przyjaciół, którzy witali z szacunkiem człowieka o wielkiej łagodności i ewangelicznej życzliwości do każdego.

Talent i wiedza księdza profesora Władysława Zuziaka są tak duże, że wręcz onieśmialają interlokutora. Wszyscy w czasie studiów słuchaliśmy „wykładów z filozofii”, a jednak lista projektów badawczych, w jakich uczestniczył ksiądz profesor, wprawia nas nie tylko w zdumienie, nie tylko w podziw, ale przede wszystkim skłania do głębokich refleksji. Jest to zupełnie zrozumiałe. Każdy autentyczny społecznik musi zastanowić się przecież nad hasłami: „Wartości jako fundament życia publicznego”, „Odpowiedź na kryzys moralności inspirowana myślą chrześcijańską”, „Kryzys wartości i możliwości jego przezwyciężenia” czy „Konsekwencje różnych koncepcji człowieka dla etyki”.

Nasze pokolenie – daty urodzenia mamy bardzo zbliżone – pierwszy raz zostało „dotknięte przez politykę” w 1968 roku. Byliśmy wtedy licealistami i chyba obaj, zarówno ksiądz profesor, jak i ja, rozumieliśmy lepiej sytuację i wiedzieliśmy więcej, niż wydawało się to naszym ówczesnym edukatorem. Nie byliśmy zresztą odosobnieni. Kłamstwo było wtedy wszechobecne i wszechwładne. Dlatego też tak ważnym wydarzeniem był „Sierpień” 1980 roku i powstanie Niezależnego Samorządnego Związku Zawodowego „Solidarność”, największego obywatelskiego (dziesięciomilionowego) pokojowego ruchu społecznego w dziejach świata, który współtworzyłem.

W pracy księdza profesora zatytułowanej *O możliwościach odbudowy solidarności społecznej na podstawie myśli Jana Pawła II i Józefa Tischnera* czytamy między innymi: „Ideę «Solidarności» można rozumieć na wiele sposobów. Dla każdego, kto współtworzył „Solidarność” w latach 80., była to idea mająca przyczynić się do realizacji bliskich mu wartości. Dla robotników to było odzyskanie sensu pracy, dla intelektualistów – wolność słowa, dla ekonomistów – zrationalizowanie gospodarki...”

Dla mnie była to idea budowy demokratycznego, praworządnego, a przede wszystkim sprawiedliwego państwa, niepodległej i suwerennej Rzeczypospolitej Polskiej. Właśnie dlatego zorganizowałem i przewodniczyłem w latach 1980–1994 Centrum Obywatelskich Inicjatyw Ustawodawczych „Solidarności”. Był to zespół kilkuset niezależnych wybitnych ekspertów, przede wszystkim prawników, którzy społecznie opracowali kilkadziesiąt projektów ustaw najważniejszych dla funkcjonowania państwa – stanowiąc podstawy ustroju III RP (ww.coiu.pl). To życiowe przedsięwzięcia, na czele z opracowanym

z mojej inicjatywy Obywatelskim Projektem Konstytucji „Solidarności”, pod którym zebraliśmy dwa miliony podpisów, otwierając drogę do zwycięstwa wyborczego Akcji Wyborczej „Solidarność”, tworzącej proreformatorski rząd premiera prof. Jerzego Buzka.

Dziś ksiądz profesor Władysław Zuziak stoi na czele powołanego w 2018 roku „Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności”, działającego przy Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Jednym z celów, dla których powołano „Centrum”, jest „propagowanie szacunku dla godności człowieka i jego pracy”. Nieprzypadkowo z ośmiu haseł, które definiują misję „Międzynarodowego Centrum Badań nad Fenomenem Solidarności”, wybrałem właśnie to. Przecież każdy, kto choćby tylko obserwuje polską scenę polityczną, nie biorąc aktywnego udziału w życiu politycznym, wie, że słowo „szacunek” zniknęło z naszego „politycznego” słownika.

Z pewnością jest to – jak twierdzi ksiądz profesor Zuziak – wynik kryzysu wartości. Źródła tego zjawiska należy szukać nie w zanikaniu wartości, lecz „w funkcjonowaniu „nadmiaru” równorzędnych hierarchii wartości, które „absolutyzują” swoje wartości naczelną i redukują wszystkie inne do tych wyróżnionych”.

Filozofia to – twierdzili antyczni Hellenowie – umiłowanie mądrości. Mądrość nakłada obowiązki. Jednym z nich jest wskazywanie bliźnim właściwej drogi. Na potwierdzenie tej tezy przytoczę jedną z wypowiedzi księdza profesora Władysław Zuziaka. Brzmi ona: „Współczesnego człowieka warto przekonać, że jesteśmy wszyscy i każdy z osobna wyjątkowi, niepowtarzalni i nasz los jest w naszych rękach bardziej, niż nam się do tej pory wydawało. Równocześnie w świecie zagubionych indywidualistów trzeba pokazywać, że istnieją inne wartości, niż tylko zwyciężanie czy gonitwa za kolejnymi iluzjami. Warto też przypomnieć, że od rywalizacji ważniejsza może być, więcej może dawać radości, współpraca”.

Przez wiele lat, jako samorządowiec, parlamentarzysta i minister często miałem styczność z księdzem profesorem Władysławem Zuziakiem Magnificencją Rektorem Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Między innymi razem uczestniczyliśmy w oficjalnej delegacji władz oraz rektorów Krakowa i Małopolski dla nawiązania współpracy z Uniwersytetem Uppsali, najstarszym uniwersytetem w Skandynawii z przebogatymi zbiorami poloników.

Kazimierz Barczyk
Przewodniczący Stowarzyszenia Gmin i Powiatów Małopolski

Najpierw obowiązki, a potem rekreacja*

Ksiądz profesor Władysław Zuziak
we wspomnieniach
brata księdza prałata Antoniego Zuziaka

W mojej pamięci mój brat Władysław pozostaje tym, który od wczesnych lat dziecięcych i młodości wykazywał chęć zdobywania wiedzy i poznania świata. Ta pasja charakteryzowała go później przez całe dorosłe życie i ciągle trwa.

Miał zasadę „najpierw obowiązki, a potem rekreacja”. Przez swoją systematyczną pracę i uzdolnienia osiągnął wiele na polu naukowym, dydaktycznym i duszpasterskim. Konsekwentne i solidne realizowanie podjętych zadań wydało owoce. Zawsze chciał być najlepszy, urodzony „perfekcjonista”, dokładny i obowiązkowy. Wyrazem tego są między innymi świadectwa z ocenami bardzo dobrymi ze szkoły podstawowej i liceum ogólnokształcącego. Jego ambicją było, aby jak najlepiej wypełnić powierzone mu prace i obowiązki.

Pamiętam, że jako licealista zarobione pieniądze w czasie wakacji przeznaczał na dodatkowe lekcje nauki języka obcego, co zresztą kontynuował przez całe dorosłe życie jako kapłan i naukowiec. Jest poliglotą. Kiedy zdecydował się po maturze na służbę Bogu i Kościołowi jako kapłan, ta cecha wciąż mu towarzyszyła.

Warto podkreślić, że potrafi łączyć pracę duszpasterską z pracą naukową. Bardzo chętnie pomagał mi na parafii w Murzasichlu, a potem w Rabie Wyżnej, gdzie pełniłem obowiązki proboszcza, i czyni to nadal na zaproszenie obecnego proboszcza ks. kanonika Dariusza Ostrowskiego. Dobry kaznodzieja, często głosił rekolekcje parafialne na zaproszenie księży proboszczów; gorliwy spowiednik, chce służyć ludziom spotykanym na swej drodze życiowej, kontaktowy.

Dorobek naukowy jest znany, dlatego nie opisuję go szczegółowo. Nadmienię o jego wykładach na zaproszenie poszczególnych uczelni za granicą prawie na wszystkich kontynentach. Wiem, że marzy mu się wyjazd z wykładami do Afryki. Wspomnę jeszcze o jego owocnej pracy w administracji na Papieskiej Akademii Teologicznej, a potem na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, gdzie kolejno pełnił funkcję dziekana Wydziału Filozoficznego oraz prorektora i rektora.

Życzę Ci, Księżę Profesorze, Drogi Bracie, kolejnych lat posługi duszpasterskiej w Kościele Krakowskim i w pracy naukowo-dydaktycznej. Gratuluje wszelkich sukcesów i powierzam dalsze Twoje życie Opatrzności Bożej.

ks. prał. Antoni Zuziak, emerytowany proboszcz w Rabie Wyżnej

W kroczeniu ku jedności

Wspomnienia

księdza profesora Marka Urbana ze spotkań
z księdzem profesorem Władysławem Zuziakiem

Drogi kapłana i artysty przecinają się. Artysta kroczy, niedoceniany, wyśmiany przez tłum, w coraz większym stopniu wykraczając poza granice codzienności, a jednocześnie jego sztuka wyrasta z konwencji, przemieniając się w coś unikalnego [...]. Na lodowcowych pustkowiach staje się łupem Boga. Kapłan natomiast kroczy od Boga, zanurzając się coraz głębiej w świat, dzieli się jak chleb, w końcu zostaje rozszarpany, jak Orfeusz przez menady. Rozdawanie siebie jest istotą obydwu, o to jedynie chodzi i to jest celem. (Hans Urs von Balthasar, *Ziarno pszenicy. Aforyzmy*)

Przywołane słowa Hansa Ursy von Balthasara opisują niejako przestrzeń mojego spotkania z ks. Profesorem Władysławem Zuziakiem. Przestrzeń ta wypełniała się przez prawie trzydzieści lat licznymi wydarzeniami, w których mogłem doświadczać z jednej strony delikatności i subtelności artystyczno-filozoficznej osobowości Profesora, z drugiej zaś przeżywać momenty głębokiego zakorzenienia w metafizyce i religii. Oba te rodzaje doświadczeń wzbogacały otwartością i ciekawością poznawania człowieka, świata i Boga. Otwarty umysł ks. Władysława pozwalał twórczo rozwijać się wszystkim, których spotykał, i nieustannie prowokował do realizowania nowych zadań i wyzwań. Począwszy od pierwszych nieśmiałych pytań, a skończywszy na ważkich dyskusjach o życiu i filozofii, jawił się jako spokojny i opanowany przewodnik na drogach myślenia oraz przyjaciel wspierający w trudnych sytuacjach losowych, naukowych czy dydaktycznych. Bogate doświadczenie filozoficzne, śmiałe tezy, spójność i konsekwencja myślenia pomagały słuchaczowi rozwijać wyobraźnię i przezwyciężać trudy niezrozumienia różnych problemów natury poznawczej, metafizycznej i religijnej. Umiejętność po-

sługiwania się słowem, bogactwo zdolności lingwistycznych pozwalało Profesorowi pokonywać gąszcz historycznych zawłośc, poczynając od umiłowania filozofii starożytnej, przez zdobywanie cnót etycznych po subtelności francuskiej myśli fenomenologicznej i egzystencjalnej. Uczestniczenie w tej historyczno-filozoficznej podróży i przygodzie nie tylko ubogacało, ale dawało też odwagę myślenia i tworzyło obszar nowych przeżyć i doświadczeń zarówno ducha, jak i serca.

Trudno jest czasami odnaleźć właściwy punkt przecięcia się dwóch, wydałyby się różnych, rzeczywistości: filozofa i kapłana. Trudno w codziennym życiu być genialnym myślicielem i pokornym kapłanem. Doświadcza tego zapewne wielu kapłanów pracujących na Wydziale Filozoficznym. Różne drogi prowadzą jednak do tego samego celu. I ten cel wydaje się być najważniejszy. Ma się przy tym głęboką nadzieję, że wraz z celem dawane są nadprzyrodzone dary i umiejętności, które ostatecznie służą wzrastaniu zarówno w tajemnicach powołania, jak i w myśleniu filozoficznym. Świadomość dawania siebie i pokonywanie pojawiających się ciągle ograniczeń nie muszą przeszkadzać rozwijaniu w sobie człowieczeństwa i budowaniu tożsamości, opartej na dążeniu do świętości. Cieszę się, że na drogach naszych spotkań nie brakło także różnorodnych doświadczeń rzeczywistości religijnej, wspólnej modlitwy i spotkania z Tym, który nieustannie wychodzi nam naprzeciw.

Czas spędzony z Księdzem Profesorem to oprócz dyskusji filozoficznych, teoriopoznawczych spojrzeń na rzeczywistość czy też otwartych i dociekliwych dysput również chwile spotkań towarzyskich, odpoczynku, a nawet ciekawych podróży, poznawania pięknych miejsc, przeżywania sportowych radości. We wszystkich tych spotkaniach nie brakowało spontaniczności, życzliwości i otwartości. Dawało to poczucie właściwie wybieranych dróg, wiodących do obranego celu. Mam głęboką nadzieję, że przed Księdzem Profesorem jeszcze wiele nowych wyzwania i przestrzeni otwartych na kolejne cudowne spotkania z nami i wszystkimi ludźmi.

Z wyrazami głębokiej życzliwości, szacunku i przyjaźni

ks. dr hab. Marek Urban CSRS, prof. UPJPII

W optyce hermeneutyki spotkania

Wspomnienie
dr hab. Małgorzaty Hołdy

Dankbarkeit: Denken ist Danken

(Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, 1951–1952)

Księdza Profesora Władysława Zuziaka miałam przyjemność poznać, rozpoczynając studia doktoranckie na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie w roku 2012. Jako mój Promotor przez cały okres studiów i pisanie pracy doktorskiej pozostaje w mojej pamięci jako Osoba, której bogate życie wewnętrzne splata się w praktyczną stronę przeżywania rzeczywistości. W 2017 r. obroniłam na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie pracę doktorską, zatytułowaną *Paul Ricoeur's Concept of Subjectivity and the Postmodern Claim of the Death of the Subject*. Praca napisana i obroniona w języku angielskim, oceniona przez recenzenta o światowej renomie w dziedzinie hermeneutyki filozoficznej i recenzenta zagranicznego, stanowiła wspinałe ukończenie moich studiów, które zarazem było początkiem nowego etapu mojej drogi naukowej. Dysertacja, która w rok później ukazała się jako książka, była dla Księdza Profesora przedmiotem dumy, jak również przyczyniła się do umiędzynaradawiania Wydziału Filozoficznego i mojej *Alma Mater*, Uniwersytetu Papieskiego.

Ksiądz Profesor żywo interesował się moją drogą i poprzez przykład dynamicznego działania (*orthopraxy*), wspartego niezachwianą wiarą (*orthodoxy*), wskazywał kierunek moim przemyśleniom i odniesieniom. Niezwykle cenne były wszystkie chwile, w których dzielił się swym bogatym doświadczeniem,

a przede wszystkim głębią refleksji filozoficznej, a był to czas, który również wykraczał poza ściśle określone ramy czasowe seminarium doktoranckiego. Nieformalne spotkania w grupie doktorantów, podczas których z zacięciem przyjmowaliśmy wszelką wiedzę, jaką Ksiądz Profesor nam przekazywał, stanowiły integralną część naszego rozwoju. W jednej z niezapomnianych rozmów Ksiądz Profesor opowiadał o swoim osobistym spotkaniu z Paulem Ricoeurem, które wywarło na mnie ogromne wrażenie, a zarazem pozwoliło bardziej wczuć się w osobowość i wewnętrzny pejzaż jednego z najwybitniejszych przedstawicieli hermeneutyki filozoficznej XX wieku, którego twórczość była przedmiotem moich badań. Do tej pory pamiętam atmosferę, jaka towarzyszyła tym pouczającym i otwierającym nowe horyzonty dyskusjom.

Ponieważ jednym z obszarów mojej pracy badawczej jest hermeneutyka rozmowy Hansa-Georga Gadamera, moje podejście do refleksji filozoficznej jest zawsze świadomym poruszaniem się wewnątrz rozmowy, w kierunku, którego nie da się przewidzieć. Zgodnie z myślą Gadamera rozmowa sama nas prowadzi i nie tyle ważne jest, co mają do powiedzenia rozmówcy, ile co wyłania się w trakcie rozmowy – to, o czym rozmawiamy (*die Sache selbst*), prowadzi nas. Na płaszczyźnie interpersonalnej rozmowa jest dla mnie samym sercem spotkania, nie przestaje zdumiewać w tym, co przynosi, przemienia, a zarazem formuje. To właśnie rozmowa jest *spiritus movens* ludzkich relacji i niezastąpionym twórczym naszej egzystencji. Co więcej, Heidegger, za Hölderlinem powie, iż jesteśmy rozmową (*Wir 'die Menschen' sind ein Gespräch*). W kontaktach z Księdzem Profesorem, w konwersacji, która toczyła się w okresie moich studiów, jak i długo po ich ukończeniu, aż do chwili obecnej zawsze wyczuwalny był dla mnie wyjątkowy, trafny sposób oceny danej sytuacji przez Księdza Profesora i charyzmatyczne podejście w odczytywaniu intencji, planów, a także kwestii, z którymi przyszło mi się zmierzyć.

Dynamizm i wielopłaszczyznowość działań w zakresie organizacji pracy i wydarzeń na uczelni, kontaktów z ośrodkami i uczelniami partnerskimi za granicą, których Ksiądz Profesor był inicjatorem, zawsze budziły we mnie wielkie uznanie. W czasie, kiedy poznałam Księdza Profesora, był Rektorem Papieskiego Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. Pełnienie tak niezwykle odpowiedzialnej i czasochłonnej funkcji w niczym nie przeszkodziło mojemu Promotorowi w towarzyszeniu mi i innym doktorantom we wzrastaniu na drodze filozoficznego myślenia, a Jego wnikliwe pytania, częstokroć bardzo zaskakujące, stanowiły inspirację do dalszej pracy i głębszego eksplorowania tematów. Ponieważ rozpoczęłam studia doktoranckie w dziedzinie filozofii

już jako doktor nauk humanistycznych w dziedzinie literaturoznawstwa brytyjskiego, wymiana intelektualna była dla mnie nie tylko zgłębianiem tajników filozofii, ale także możliwością czerpania z tego, co niesie ze sobą dialog osób otwartych na inność, nowość i wzajemne przenikanie i uzupełnianie się różnych dziedzin nauki.

Ksiądz Profesor chętnie dzielił się ze mną swoimi wrażeniami z miejsc, w których krzewił myśl i nauczanie Jana Pawła II. W pamięci żywo zarysowują się wspomnienia rozmów o wykładach i konferencjach w Chinach, Australii, Szwecji i innych zakątkach świata, gdzie rozpowszechniał personalistyczną filozofię Jana Pawła II. W kontekście tego nurtu, w pewnym stopniu, pośrednio Ksiądz Profesor przyczynił się do rozszerzenia moich zainteresowań filozoficznych o jeszcze inny obszar – myśl filozoficzno-teologiczną Dietricha von Hildebranda. Twórczość Hildebranda i wydarzenia w ramach Hildebrand Project, w których miałam okazję uczestniczyć, ożywiły także moje badania na innych polach. W mojej pracy naukowej łączę dwie dziedziny: filozofię i literaturoznawstwo. Zajmuję się przede wszystkim hermeneutyką filologiczną i filozoficzną oraz modernistyczną i postmodernistyczną prozą brytyjską. Muszę przyznać, że poruszanie się w obszarach, do głębszego poznawania których inspirował mnie Ksiądz Profesor – fenomenologii i filozofii ducha – przyczyniło się do intensyfikacji moich działań naukowych, jak również jeszcze bardziej dało mi możliwość doświadczania uniwersalnego charakteru hermeneutyki, który postulował Gadamer.

Nie sposób w krótkim wspomnieniu zawrzeć wszystkich zdarzeń i odczuć. Niech mi będzie wolno wyrazić wdzięczność dla Księdza Profesora za otwartość i życzliwość dla mojej osoby, za wszechstronność w podejściu do intelektualnych dociekań. Doświadczenie bycia *w drodze* i *na drodze* do coraz pełniejszego rozumienia jest zarówno zadaniem, jak i darem (*Aufgabe*). Ludzka egzystencja jest nasycona pytaniami, poszukiwaniem sensu i kierunku. To, czego doświadczamy, domaga się interpretacji. Nie można jej zamknąć w ramach pierwszego zrozumienia czy sprowadzić do spojrzenia z określonej, jednej perspektywy. Hermeneutyka jako sztuka interpretacji (*ars interpretandi*) ukazuje nam, że horyzont naszego rozumienia przesuwa się, a wraz z nim odczytujemy to samo wydarzenie, tę samą rzeczywistość, ten sam tekst za każdym razem inaczej. Słynne słowa Gadamera o tym, że za każdym razem, kiedy rozumiemy, rozumiemy inaczej (*wir verstehen immer anders, wenn wir überhaupt verstehen*), prowadzą nas do uchwycenia niezbywalnej prawdy o tym, że interpretowanie i rozumienie nigdy nie jest czymś zakończonym, lecz daje początek nowym interpretacjom i otwiera nas

na konieczność zauważenia coraz to innych ścieżek interpretacyjnych. Długoletnia już znajomość z Księdzem Profesorem jest przestrzenią, która nie tylko dynamicznie się zmienia, ale wzywa do coraz to nowego odczytywania znaczenia tego spotkania, w jego konkretnym wymiarze egzystencjalnym i wciąż na nowo do przyglądania się ludzkim spotkaniom w ich przeróżnych konfiguracjach, w pragnieniu zrozumienia ich głębokiego znaczenia.

Czuję wdzięczność z powodu spotkania Księdza Profesora na swojej drodze i wieloletniej wymiany intelektualnej, jakiej dzięki temu doświadczyłam. Spotkanie to jest nie tylko suchym faktem na linii czasu mojej drogi naukowej, ale wydarzeniem w znaczeniu Gadamerowskiego (a zaczerpniętego od Heideggera) *Ereignis*, które uczestniczy w twórczej mocy słowa i pozwala odkryć to, co nieoczekiwane. Piękno tego, co niespodziewane, otwiera nas i uwrażliwia nie tylko na nieredukowalność ludzkiej osoby, lecz także na jej niepowtarzalność. Pozostaję pod wrażeniem, jakie swoim życiem, wypełnionym obowiązkami i bogactwem myśli, wywarł na mnie Ksiądz Profesor Władysław Zuziak.

dr hab. Małgorzata Hołda, prof. UŁ

Wiedza i życzliwa pomoc*

List od ks. dr. Marka Sołtysiaka

Jubileusz to szczególny czas wyrażenia wdzięczności i szacunku. Dołączam do tych, którzy okazują Księdzu Profesorowi przyjaźń i składają najlepsze życzenia, tym bardziej że znamy się od ponad ćwierć wieku. W działalności Księdza Jubilata można dostrzec szczególny dar łączenia pracy naukowej z pracą organizacyjną i duszpasterską.

Z głębi serca pragnę podziękować Księdzu Profesorowi za towarzyszenie mi w mojej drodze naukowej, od podjęcia się bycia promotorem mojego doktoratu, poprzez umożliwienie mi współprowadzenia seminarium z etyki, a następnie poprzez odbyte dyskusje. Zawsze mogłem liczyć na wiedzę i życzliwą pomoc Księdza Profesora.

Czcigodny Jubilat ma dar dostrzegania drugiego człowieka znajdującego się w potrzebie i przychodzenia mu z konkretną pomocą. Ten rys Jego osobowości dostrzec można w Jego łatwym nawiązywaniu kontaktów ze studentami. Niewątpliwym Jego atutem jest znajomość języków obcych. Ich naukę traktuje jako pasję i przyjemność. Dar ten, jak również Jego otwartość na to, co nowe i inne, pozwala mu na doskonałe porozumiewanie się ze studentami obcojęzycznymi studiującymi na naszej uczelni. Jego wiedza i dar języków umożliwia mu nawiązywanie kontaktów i wymianę poglądów z uczonymi z różnych zagranicznych ośrodków naukowych.

Innym przejawem Jego osobowości są zdolności organizacyjne. Potrafi łączyć pracę naukowo-dydaktyczną z działalnością organizacyjną. Całym sercem zaangażowany jest w rozwój naukowy, dydaktyczny i materialny uniwersytetu. Pełnił przez wiele lat odpowiedzialne funkcje najpierw dla dobra Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, a następnie dla Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (będąc najpierw prodziekanem, a następnie dziekanem Wydziału Filozoficznego, a w końcu prorektorem i rektorem).

Należy również zauważyć, że działalność naukowo-dydaktyczna i zaangażowanie praktyczne na rzecz uniwersytetu nie oderwały Księdza Profesora od duszpasterstwa. W Jego postawie i wypowiedziach ujawnia się zatroskanie o dobro i przyszłość Kościoła. Z pełnym zapałem udziela się w życiu parafialnym jako rekolekcjonista, kaznodzieja i spowiednik. Dla Niego drogą Kościoła, zgodnie z dewizą Świętego Jana Pawła II, jest drugi człowiek.

Biorąc pod uwagę te cechy osobowości Jubilata nie można się dziwić, że cieszy się On zaufaniem pracowników naukowych, studentów, kapłanów oraz osób świeckich. Stąd grono licznych serdecznych przyjaciół wokół Niego. Do składanych życzeń Księdzu Profesorowi przyłączam się z całą radością. Na dalsze lata pracy naukowej i duszpasterskiej życzę Czcigodnemu Jubilatowi dużo zdrowia i obfitego błogosławieństwa Bożego.

ks. dr Marek Sołtysiak

Zawsze znalazł czas, by przekazywać wartości*

Wspomnienia
dr Barbary Żmudy-Frydrychowskiej

Księżu Profesorze, chciałbym wyrazić głęboką wdzięczność za lata nieocenionego wsparcia i przewodnictwa na mojej filozoficznej ścieżce. Niełatwo znaleźć słowa, które oddadzą ogrom mojego szacunku i wdzięczności za Księdza rolę nie tylko jako promotora i kierownika katedry etyki, ale również jako przyjaciela rodziny.

Myślę że adekwatne jest porównanie naszej relacji do relacji między mistrzem i uczniem, które kiedyś charakteryzowały ludzi akademii. W dzisiejszym świecie, gdzie więzi między wykładowcą a studentem często ograniczane są do minimum, Ksiądz Profesor zawsze znalazł czas, by przekazywać wartości, takie jak sumienność, otwartość czy aktywność. To właśnie dzięki Księdza zaangażowaniu wielu młodych ludzi, w tym również i ja, z każdym dniem stawaliśmy się coraz lepszymi filozofami.

Chciałabym także wyrazić moje serdeczne podziękowania za to, że zawsze był Ksiądz gotów na rozmowę, służąc wiedzą i radą zarówno w kwestiach dotyczących nauki, jak i życia społecznego oraz wiary. Nie jest to tylko moje doświadczenie, znam to również z relacji studentów, którzy powtarzają, że Ksiądz Zuziak zawsze jest otwarty na dialog i gotowy dzielić się doświadczeniem.

Dzięki Księdza zaangażowaniu tworzyliśmy świetny zespół w katedrze, wszystkie nasze przedsięwzięcia realizowaliśmy z wyjątkową sprawnością, profesjonalizmem i zawsze doprowadzaliśmy je do końca. Nigdy nie pozostawaliśmy sami z żadnym zadaniem. Zawsze mogliśmy liczyć na wsparcie i zrozumienie ze strony naszego zespołu, który był pod Księdza kierownictwem nie tylko efektywny, ale i inspirujący.

Drogi Księżu Profesorze, za wszystkie lata towarzyszenia mi na filozoficznej drodze, codziennego zarażania optymizmem i głodem wiedzy, by żyć zgodnie ze słowami Józefa Tischnera: *Trzeba mieć radość w myśleniu i myślenie w radości*, z całego serca dziękuję. Dzięki Księdzu nauczyłam się, że podążanie ścieżką filozofii jest nie tylko wyzwaniem, ale również niesamowitą przygodą. Równocześnie życzę Księdzu Profesorowi dalszych sukcesów, pełnych inspiracji dni, ponieważ jestem tego pewna, że Księdza wyjątkowe zaangażowanie i mądrość zaowocują kolejnymi nowymi projektami i że zdoła Ksiądz jeszcze wiele pięknych rzeczy dla przyszłych pokoleń.

dr Barbara Żmuda-Frydrychowska

Pasja do młodych i umiejętność bycia z nimi*

Wspomnienie
dr Anny Markiewicz

Księdza Profesora Władysława Zuziaka spotkałam pierwszy raz około 2001–2002 r. na rekolekcjach w moim rodzinnym mieście – Żywcu jako nastolatka i uczennica liceum. Pamiętam, że wywarł na mnie wrażenie sposób, w jaki Ksiądz Profesor mówił o wolności. Do dziś pamiętam to sformułowanie, że wolność to nie swawola i filozoficzne podejście do tematu. To mnie ujęło.

W kolejnym roku zdając na Papieską Akademię Teologiczną w Krakowie, spotkałam się z Księdzem Profesorem po raz kolejny, podczas egzaminów wstępnych. Z tej rozmowy zapamiętałam z kolei życzliwe nastawienie i otwartość wobec mnie jako kandydatki na studia filozoficzne. I tak, będąc już studentką, wybrałam na swój kierunek etykę i uczestniczyłam w seminarium z księdzem profesorem Zuziakim, który został promotorem mojej pracy magisterskiej, a później doktorskiej.

Tym, co szczególnie utkwiło mi w pamięci, jest pasja Księdza Profesora do ludzi, do młodych w szczególności, do studentów i umiejętność bycia z nimi w dobrym kontakcie. Pasja do współtworzenia Katedry Etyki wraz z panią dr Joanną Mysoną Byrską, lecz także poprzez angażowanie w to świeżej i młodej energii studentów i doktorantów. Pasja do kontaktów i wyjazdów międzynarodowych, do łączenia światów, pasja do języków, która wskazywała na szerokie horyzonty Księdza Profesora i Jego zainteresowanie światem. A także pasja do nauki, do filozofii i myśli francuskiej. Mnie osobiście urzekła również otwartość na filozofów, którzy niekoniecznie byli zgodni z myślą chrześcijańską, ale których myśl mogliśmy jako studenci i doktoranci swobodnie eksplorować. Była w tym jakaś wolność myśli, którą osobiście sobie cenię.

Księżo Profesorze, dziękuję z serca za całe wsparcie, jakie od Księdza otrzymałam w ciągu 10 lat moich studiów i współpracy z uniwersytetem. Dziękuję za ducha wolności i wiary w młodych ludzi i za całe zaangażowanie w poszerzanie myśli filozoficznej na uniwersytecie i w świecie.

dr Anna Markiewicz

Priorytetem była współpraca zagraniczna i umiędzynarodowienie*

Współpraca z księdzem profesorem Władysławem
Zuziakiem we wspomnieniach Małgorzaty Chudzio

Włączając się w radosne świętowanie pięknego jubileuszu 70. rocznicy urodzin Magnificencji, składam Księdzu Profesorowi z głębi serca płynące, najserdeczniejsze życzenia.

Uroczystość ta stanowi również doskonałą okazję do złożenia na ręce Czcigodnego Jubilata podziękowań za wiele lat wspólnej pracy, szczególnie w okresie pełnienia przez Księdza Profesora funkcji prorektora ds. współpracy międzynarodowej, a następnie rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Był to czas bardzo wyętej pracy – uczelnia nasza dopiero została podniesiona do rangi uniwersytetu – zmienił się jej status i wzrosła pozycja wśród szkół wyższych Krakowa oraz Polski. Wszystko to wymagało olbrzymiego zaangażowania Księdza Rektora, jednak te rozległe obowiązki reprezentacyjne i kierowanie uniwersytetem, a także współprzewodniczenie w tym czasie Europejskiej Federacji Uniwersytetów Katolickich oraz Kolegium Rektorów Szkół Wyższych Krakowa nie tylko nie ograniczyły Księdza pracy naukowej czy dydaktycznej, lecz działały wręcz stymulująco na oba te obszary – to właśnie w okresie sprawowania funkcji rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie, w 2013 r. uzyskał Ksiądz tytuł naukowy profesora nauk humanistycznych i z radością ten fakt ze współpracownikami świętował. W tym też czasie stale rosło grono wychowanków Księdza Profesora – magistrów i doktorów, broniących się *summa cum laude*.

Priorytetem i „oczkiem w głowie” Księdza Profesora zawsze była współpraca zagraniczna i umiędzynarodowienie uniwersytetu. To Magnificencia zachęcił mnie do wyjazdów na uczelnie europejskie w ramach międzyna-

dowego programu wymiany akademickiej Erasmus; ta zachęta była tak sugestywna i skuteczna, że od tej pory, niemal rokrocznie, o grant erasmusowy aplikuję. Pamiętam autentyczną radość Księdza Rektora z pierwszych studentów programu Erasmus przyjeżdżających na Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie. Często Rektor osobiście się nimi zajmował, prowadził zajęcia, zapraszał na spotkania – formalne i te mniej formalne przy polskiej kuchni, a ci młodzi ludzie zadowoleni z pobytu na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie i pełni dobrych wspomnień, stawali się rzecznikami naszego uniwersytetu na swoich macierzystych uczelniach.

Ksiądz Rektor dużo pracował, bardzo lubił pracować z ludźmi i potrafił umiejętnie zespołem zarządzać. Dzielił obowiązki tak, żeby nikt nie poczuł się wykluczony, organizował pracę w «teamach», gdzie każdy mógł się realizować i dołączyć ze swoimi pomysłami, a wtedy zadania i zlecone obowiązki niejako załatwiały się same i nawet nie wiadomo kiedy.

Tak wspominam te lata pracy w Kancelarii Rektora. A Magnificencję jako człowieka dialogu, intelektualistę z poczuciem humoru, wytrawnego filozofa i etyka, erudyte, obywatela świata.

Podziękowania zakończę życzeniami, najpiękniejszymi, jakie kiedykolwiek napisano, słowami zaczerpniętymi z Księgi Liczb: „Niech Cię Pan błogosławi i strzeże. Niech Pan rozpromieni oblicze swe nad Tobą, niech Cię obdarzy swą łaską. Niech zwróci ku Tobie oblicze swoje i niech Cię obdarzy pokojem” (Lb 6, 24–26).

Życzę Księdzu Rektorowi takiego Bożego zaopiekowania na każdej z wybranych ścieżek.

mgr Małgorzata Chudzio

Promowanie pracowników naukowo- -dydaktycznych, administracyjnych, studentów i doktorantów*

Ksiądz profesor Władysław Zuziak
we wspomnieniach
Małgorzaty Wojewody i Anny Świder

Czcigodnemu Jubilatowi Księdzu Profesorowi Władysławowi Zuziakowi – rektorowi Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie – składamy gratulacje i wyrazy uznania za dotychczasowe osiągnięcia w długoletniej pracy naukowo-dydaktycznej i organizacyjnej na uczelni oraz sukcesy rektora uniwersytetu. Nie sposób wymienić wszystkich osiągnięć Księdza Profesora, ale na szczególną uwagę zasługuje wyróżnienie, kiedy Czcigodny Jubilat został dwukrotnie wybrany na wiceprzewodniczącego Europejskiej Federacji Uniwersytetów Katolickich.

Podczas sprawowania przez niego funkcji rektora Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie uczelnia została laureatem nagrody „Kuznia Kadr” w rankingu organizowanym przez „Perspektywy” i „Rzeczpospolitą” w 2013 r. Dzięki twórczej i owocnej pracy Księdza Rektora oraz całego Zespołu Wykonawczego, w latach 2012–2014 został zrealizowany na uczelni projekt: „Efektywność zarządzania i jakość kształcenia miarą sukcesu w UPJPII” w ramach Programu Operacyjnego Kapitał Ludzki Europejskiego Funduszu Społecznego. Ponadto zostało zrealizowanych w tym czasie wiele innych grantów naukowo-badawczych. Księdzu Rektorowi zawsze przyświecała idea promowania zarówno pracowników naukowo-dydaktycznych oraz administracyjnych, jak i studentów i doktorantów. Tym samym realizował swój pomysł, aby uczelnia papieska była równorzędnym partnerem wśród innych uczelni w Polsce i poza jej granicami.

Otwartość Księdza Profesora była ważnym ogniwem w nawiązywaniu współpracy międzynarodowej z innymi uczelniami w Europie w ramach programu Erasmus+, a Czcigodny Jubilat dzięki znajomości sześciu języków obcych często był zapraszany na wykłady konferencje do różnych uczelni nie tylko w Europie, ale i w Japonii, Chinach, Kanadzie, Kolumbii, Iraku i w wielu innych krajach. Pracownicy uczelni byli dumni z Księdza Profesora, który był rozpoznawalny w różnych zakątkach świata.

Oby zdobyta wiedza, doświadczenie dydaktyczne i ciągła pasja poznawania nowych osób, kultur i religii były owocne dla wszystkich na dalszym etapie życia Dostojnego Jubilata.

Z wyrazami wielkiego szacunku i życzliwości

mgr Małgorzata Wojewoda, mgr Anna Świder (Wojewoda)

Doświadczenie i refleksja, które tworzyły mosty*

Życzenia i wspomnienia Justyny Kosoń

Z okazji jubileuszu 70-lecia pragnę złożyć Księdzu Profesorowi najserdeczniejsze życzenia! To niesamowity kamień milowy w Księdza życiu, pełen wspomnień, doświadczeń i mądrości.

Księdza pasja do filozofii, a także głęboka wiedza, przypominają mi o Septuagincie – przekładzie Starego Testamentu na język grecki. Tak jak tłumaczenie to łączyło różne kultury, tak Księdza życiowe doświadczenia i refleksje przyniosły inspirację dla wielu z nas, tworząc most między różnymi sferami życia.

W tym wyjątkowym okresie życzę Księdzu, aby odnalazł nie tylko mądrość w filozoficznych rozważaniach, lecz także spokój w związku z Boskim planem. Niech każda strona życia będzie jak przekładane słowa, z głębokim znaczeniem i pięknem.

Niech nadchodzące lata będą dla Księdza Profesora czasem, gdy odnajdzie się w różnych sferach wiedzy, a życie będzie pięknym przykładem różnorodności, mądrości i pełni. Zdrowia, radości i pełnego zrozumienia zarówno w filozofii, jak i w głębszych warstwach tekstu religijnego życzę Księdzu z całego serca.

mgr Justyna Kosoń

Pokazał mi, co to znaczy być wolnym,
odważnym i niezależnym w życiu,
w działaniu i myśleniu*

Wspomnienie mgr Małgorzaty Piechaczek

Są takie momenty, decyzje i spotkania, co do których ma się pewność, niczym nieopartą, lecz całkowitą, że nie są dziełem przypadku.

Trzeba uczciwie przyznać, że na pierwszy rzut oka moje studia filozoficzne musiały wyglądać jak niepasująca do niczego ekstrawagancja. Realizowałam wtedy równoległe już i tak dużo zobowiązań, szczerze wypełniających mój czas, wobec których decyzja o studiowaniu filozofii wydawała się całkowicie kontrproduktywna. Mało kto wiedział, że była ona rezultatem gromadzących się we mnie od dłuższego czasu pytań bez odpowiedzi. Niedających spokoju wątpliwości i rozczarowań, wywracających do góry nogami plany, które wcześniej wydawały się nie do zrewidowania. W końcu postanowiłam stawić im czoła i wyruszyć w nieznaną w poszukiwaniu odpowiedzi.

Pełna nadziei, że znajdę czego szukam – choć nie wiedząc kompletnie, co by to miało być – ale i lekko przerażona perspektywą wytężonej pracy, rozpoczęłam studiowanie na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie. Wybór seminarium naukowego z etyki był dziełem przypadku – godzina alternatywnego seminarium mi nie pasowała. Tak na mojej drodze pojawił się jego prowadzący, ksiądz profesor Władysław Zuziak.

Zaskoczył mnie już podczas pierwszych zajęć, gdy powitał wszystkich studentów z osobna. Okazało się to zresztą stałym elementem jego zajęć. Ksiądz Profesor stwierdził, że stara się praktykować swoje personalistyczne przekonania i zawsze poświęcał każdemu osobne powitanie. Miałam okazję poznać Księdza Profesora nieco bliżej, ponieważ zostałam starostą grupy i nieraz zdarzało się nam, czasem na ostatnią chwilę, omawiać telefonicznie temat najbliższego seminarium.

Okazał się dla mnie mentorem, jakiego szukałam od początku mojej akademickiej przygody. Człowiekiem, który odznaczał się nie tylko ponadprzeciętnymi kompetencjami naukowymi, ale i łączył je ze szlachetną osobowością, niezłomną moralnością oraz autentyczną troską o młodych ludzi powierzonych jego prowadzeniu. Wierzył w swoich podopiecznych, wyszukiwał i oferował im możliwości wzrastania oraz cieszył się, gdy rośli, zdobywając nowe doświadczenia.

Pokazał mi, jak wytrwale dążyć do celu; co to znaczy być wolnym, odważnym i niezależnym w życiu, w działaniu i myśleniu. Nauczył mnie być otwartym na świat i patrzeć przenikliwie, tak by widzieć rzeczy głębiej i z lotu ptaka.

Prawdopodobnie powinnam postąpić zgodnie z akademickim zwyczajem i rozpocząć od wymienienia wszystkich tytułów, funkcji i zasług księdza profesora Zuziaka. Spokojnie zapełniłabym nimi cały akapit. Pozostawię to jednak innym. Dla mnie pozostanie Księdzem Profesorem, jednym z najszlachetniejszych i najcieplejszych ludzi, jakich poznałam. Kimś, kto zawsze potrafił dostrzec w studencie człowieka; kimś, kto we mnie uwierzył i dostrzegł mój potencjał. Kimś, kto umożliwił mi zobaczenie Paryża podczas konferencji i który dzwoniąc, zawsze pamiętał, by zapytać czy miałam dobry obiad. Który, nie narzucając niczego i ujmując łagodnością, w niewytłumaczalny sposób inspiruje, by go naśladować.

Byłabym szczęśliwa, gdyby udało mi się stać kimś takim dla ludzi, którzy zostaną postawieni na mojej drodze w przyszłości.

mgr Małgorzata Piechaczek

Verba docent, exempla trahunt

Ksiądz profesor Władysław Zuziak
we wspomnieniach Lucjana Rówińskiego

„Verba docent, exempla trahunt” – w mojej ocenie tymi słowami można opisać Księdza Profesora Władysława Zuziaka. Spotkanie na swojej drodze życia osoby, która z wielkim zaangażowaniem i pasją dociera do młodszych i starszych ludzi chcących odkrywać nowe drogi w życiu, to wielki dar.

Profesor Władysław Zuziak od pierwszych chwil jawił się jako człowiek nie tylko wielkiego umysłu, osoba o dużej mądrości życiowej, ale także jako sługa edukacji. W pracy cechowało go wysokiej próby podejście do człowieka. W każdym kontakcie z nim można było odczuć, że to, czego uczy, wypełnia też całe jego życie.

Jako wykładowca jest wymagający, ale jak nie wymagać od swoich uczniów jeżeli wiele wymaga się od siebie? Taka postawa cechuje wybitnych pedagogów. Każde zajęcia i każda chwila między zajęciami, podczas których mogłem spotkać się z Księdzem Profesorem, pozwalała mi odczuć, że jestem podmiotem działań, które mają skłonić mnie do namysłu, jak dobrze żyć. Jako wykładowca umiejętnie potrafił przedstawić trudną filozoficzną wiedzę i robił to w sposób, który mobilizował człowieka do dalszego samodoskonalenia.

Nie jest łatwo rozmawiać z osobą tak zasłużoną dla nauki, a chce się powiedzieć wybitną. Pojawia się trema, problem staje się temat. Ksiądz Profesor potrafi jednak zejść z orbity wielkiej nauki i poprowadzić rozmowę tak, że człowiek czuje się, jak podczas rozmowy z przyjacielem. Wysoka kultura, jaka cechuje Księdza Władysława, jest wyzwaniem, ale takim, któremu człowiek chce sprostać. Które staje się dla człowieka celem, jaki warto sobie postawić.

Cieszę się, że Opatrzność Boża postawiła go na mojej drodze.

mgr Lucjan Rówiński

Tytan pracy*

Ksiądz profesor Władysław Zuziak
we wspomnieniach absolwentów
studiów podyplomowych
z etyki dla nauczycieli

Każdy jubileusz jest świętem i wielkim wydarzeniem, jest to szczególna okazado przekazania najszczerzych gratulacji i wyrazów uznania za dotychczasowe osiągnięcia, za zaangażowanie i wytrwałą pracę w zdobywaniu wiedzy i kształtowaniu systemu wartości kolejnych pokoleń.

Czas z Czciogodnym Jubilatem to mozaika przemyśleń, refleksji i wielkich odkryć, które wprowadziły nas do świadomego formowania młodego człowieka.

Jak sam mawiał za Tischnerem – po pierwsze człowiek, później filozof i etyk, a na trzecim miejscu ksiądz. My uzupełniamy i dodajemy Czciogodnemu Jubilatowi Księdzu Profesorowi Władysławowi Zuziakowi miano i tytuł Tytana Pracy.

Jak pierwszy etyk – Sokrates, tak Ksiądz Profesor stawał między nami, dociekał, stawiał pytania, droczył się i lekko boksował, a i dowcipnie zaczepiał... zostawiając wielką pauzę na naszą „nieomyślność”. W duchu akceptacji i poszanowania odmiennego punktu widzenia, bez zacierzewienia i bez radykalnych kroków dochodziliśmy do PRAWDY, PIĘKNA i DOBRA.

Znamy już sekretny przepis na prawdziwie piękne i bogate życie. Wiemy, że nauczyciele, wychowawcy i rodzice powinni być w kwestii wartości mistrzami i przewodnikami, aby nasze wspólne życie wzrastało, a świat stawał się lepszy, że warto dawać z siebie wszystko każdego dnia od nowa, czego dowodem jest postawa naszego Profesora. Czciogodny Ksiądz Profesor utwierdził nas, że znajomość świata wartości jest potrzebna każdemu, kto

w sposób rzetelny i dojrzały bierze swoje posłannictwo wychowania bliźniego – rozpoczynając to zadanie od rodziców i opiekunów, przez kolejne szczeble edukacji.

Słuchacze studiów podyplomowych
„Etyka dla nauczycieli” (nabór 2021)

Nie tylko wykłada etykę, ale jest nią do szpiku kości przesiąknięty*

Ksiądz profesor Władysław Zuziak
we wspomnieniach Mateusza Burdyna

Poprzez te kilka zdań, które mam zaszczyt tu umieścić, chciałbym wyrazić podziękowanie za to wszystko, co dla mojej osoby zrobił Ksiądz Profesor Władysław. To wspomnienie może nie należy do najdłuższych i najpiękniej sformułowanych, ale mogę z całą powagą i odpowiedzialnością stwierdzić, że jest bardzo szczere i nieprzesadzone w żadnym aspekcie.

Z Księdzem Profesorem połączyła mnie naukowa relacja, gdyż obroniłem u Niego dwie prace na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, na dwóch różnych wydziałach. Moja droga kształcenia jednak nie należała do najprostszyc, gdyż w międzyczasie przerwałem formację w Wyższym Seminarium Duchownym. Wywołało to szereg komplikacji utrudniających mi kontynuację studiów, w czym cała machina uniwersytetu nie była zbyt pomocna.

Jedyną osobą, która okazała mi realne wsparcie, podkreślę to bardzo mocno – mimo iż nic nie musiał – był Ksiądz Profesor Władysław Zuziak. Pomógł mi w wielu rzeczach, od powrotu na studia, przez obronę obu prac, po wydanie książki. Wyciągnął do mnie rękę wtedy, kiedy wszyscy inni się bali, kiedy wszyscy inni mnie zostawili i kiedy nikt we mnie nie wierzył. Uważam, że jest to naprawdę wielki człowiek, gdyż nie tylko wykłada etykę na uniwersytecie, ale również jest do szpiku kości nią przesiąknięty. Bez względu na okoliczności staje po stronie prawdy, nawet gdy jest to trudne i niewygodne. Potrafi się bezkompromisowo opowiedzieć za tym, co uważa za słuszne i dodatkowo to uargumentować. Uczy moralności nie tylko w sali wykładowej, ale także swoją postawą w życiu codziennym.

Żeby być dobrym nauczycielem, jak to mówi sam Ksiądz Profesor: „z polotem”, trzeba być nie tylko teoretykiem, lecz także praktykiem. Trzeba mieć w sobie to *phronesis* – mądrość praktyczną. Bez tego człowiek jedynie mówi to, co być powinno, a to jest najzwyczajniej w świecie puste. Wielkość człowieka poznaje się właśnie po tym, czy żyje swoimi ideami – czy jego czyny są paralelne z tym, co mówi; to właśnie najbardziej podziwiam w moim Promotorze.

Spotkałem na swej drodze bardzo dużo ludzi, ale niewielu wybitnych. Z czystym sumieniem uważam, że jednym z nich jest Ksiądz Profesor Władysław. Uważam też, że to, jak się potoczyło moje dalsze życie, ma swoje źródło w tym, czego zostałem przez Niego nauczony.

Szczerze dziękuję.

mgr Mateusz Burdyn

Szkoła Zuziaka*

Ksiądz profesor Władysław Zuziak
we wspomnieniach Macieja Piel

W życiu spotykamy osoby, które stwarzają szanse i otwierają nowe drzwi. Takim człowiekiem był i pozostaje dla mnie Ksiądz Profesor Władysław Zuziak. Najpierw jako nauczyciel etyki, który zapraszał mnie do dyskusji na zajęciach oraz obdarzał zaufaniem, angażując do prac edytorskich niektórych publikacji, ucząc w praktyce warsztatu filozoficznego. Kolejno jako promotor pracy magisterskiej, inspirujący do dogłębnych poszukiwań prawdy o temacie, który wybrałem, wymagając jednoznacznych i prostych sformułowań oraz analiz o świecie relatywistycznym, o którym pisałem. Wreszcie jako rektor uniwersytetu, z którym miałem kontakt przez przywilej pracy w Dziale Nauczania, kreowania i rozwoju tej jednostki. Księdza Rektora charakteryzował otwarty sposób zarządzania. Ciągła próba godzenia warsztatu naukowca z trendami menedżerskimi biznesu, wymaganiami rynku szkolnictwa wyższego oraz specyfiką kościelnych relacji. Jako rozpoczynający karierę zawodową byłem obdarzony zaufaniem Księdza Profesora, które pozwalało mi się rozwijać i uczyć poprzez doświadczanie zawodowych sukcesów oraz przezwyciężanie porażek. Niejednokrotnie słyszałem, „Panie Macieju, panie magistrze, jesteś ze szkoły Zuziaka”. Bardzo dobrze wspominam czas, który w niej spędziłem, i pomimo upływu lat jestem przekonany o istnieniu wspólnoty osób, które w tej szkole wzrastały, a w sercu zachowują szczególną wdzięczność do naszego Nauczyciela.

Czcigodny Księżu Profesorze! Z całego serca gratuluję pięknego jubileuszu i życzę Księdzu Profesorowi długich lat w zdrowiu, sił w poszukiwaniu Prawdy oraz spokojnej myśli, iż uczniowie Szkoły Zuziaka godnie ją reprezentują.

mgr Maciej Piel

Spirituality, the Pathway of Education, and the Art of Living a Meaningful Life*

A Memoir to Professor
Władysław Zuziak by Atika Barjamaj

Professor Władysław Zuziak holds a rare gift of not only teaching passionately but connecting to students and helping them walk towards the right path of values, their personal development and personal effectiveness. Being Professor Zuziak's student is a fun, fascinating experience, where you are capable to see and feel that treasures of wisdom are not just in the information a professor may attain, but deeply in his humane persona. Observing solidarity's moral philosophy of Professor Zuziak, you lead to a profound message that can enrich and enhance your life. If there is a life-changing quote I gained from his teachings is finding out what is truly crucial to my real spiritual self, rather than all what may be inundated within material possessions. Professor Władysław Zuziak clasps the key to the life's big questions and prioritizations, and he absolutely creates an enchanting tale that comprises the classical tools of transformation into a simple philosophy of living. It has been, certainly, delightful to be his student!

mgr Atika Barjamaj

The Generous Ministry of Love and the Pedagogy of Culture and Solidarity*

A Memoir to Professor Władysław Zuziak
by Jacob Francois

Your life has been one of great blessing and providence that has built up the kingdom of God. Born in Poland, suffered under the communist régime, one of the last priests in Kraków ordained by Karol Cardinal Wojtyła, and later as an academic professor bearing witness to the philosophical fruit of the *Solidarność* movement, French personalism, and the philosophical anthropology of St. John Paul II. In my time as your student, I became aware not only of your intellectual gifts but of your great love for your students on a personal human level. You are a man of great cultural taste as seen in your academic endeavors and your love for music, nature, travel, and well-cellared wine! As your student, I recognized that you built your life to bear witness to the cultural milieu of Poland, Karol Wojtyła, and *Solidarność*. Your life was built upon the strong rock of the Church that allowed you to see truth of love that you chose to dedicate your life to. You discovered within the that freedom is the truth of the human person, as the French say: *une nouvelle réalité*, and you became its herald!

Congratulations on your retirement, it is well deserved! Your life has been marked by great success and joy because of your dedication to the Lord and the mission of the Church. Your service as a priest and academic has served your Fatherland well in keeping the cultural identity of Poland alive for generations to come. During my time in Kraków, you were beyond generous in your kindness to me to share the cultural, intellectual, and religious richness of your homeland. You knew that these moments together in the classroom and in your hometown would benefit me for my future ministry as a priest of the Church; in a small way, you have passed the apostolic tradition of the

Church of Kraków onto me and I am very indebted to receive it. You are in my prayers and I am grateful that you bore the life and history of Kraków and Karol Wojtyła, I promise that this will bear fruit!

Affectionately your student
mgr Jacob Francois

Dla Mojego Przyjaciela i Jubilata księdza profesora Władysława Zuziaka

Dawniej – lat czterdzieści i... jesteś na szczycie!
Teraz, czas spowolnił i dłuższe jest życie.

Dziś wiek „siedemdziesiąt” to nie zawrót głowy,
A znak, że Jubilat dotarł do POŁOWY!

...

Księżu Profesorze! Drogi Jubilacie!
Przyjacielu ludzi w kapłańskim ornacie!

W wyjątkowy sposób Bóg Cię ukształtował:
Dając wielką mądrość – do ludzi skierował.

Miałeś być lekarzem... I to się udało!
Lecz Bóg zmienił zakres: to DUSZA... nie ciało...

W Twoje serce wtłoczył ducha filozofa,
Który w imię Boga : uczy... leczy... kocha...

Dał Ci dar języków (wiedzą to Koledzy),
Dał umysł otwarty i wielki „głód” wiedzy,

A do tego zapał... przed dziełem... zadaniem...
W każdej pracy jesteś ENERGII WULKANEM!!!

Jeśli Cię coś boli – toś w bólu bezgłośny.
Wciąż w ruchu – wciąż w pracy... Aż czasem NIEZNOŚNY!!!

Kochasz wszystkich ludzi, Bogu służysz – wiernie.
Zeszyk z planami wypełniasz sumiennie...

To, co osiągnąłeś, dla marzeń – jest szczytem!
Jednego NIE UMIESZ: ZOSTAĆ EMERYTEM!!!

Gdy dla innych „WOLNE” to wielkie marzenie,
Dla Ciebie – ten bezruch to kara... cierpienie...

A skoro wciąż widzisz potencjał w Człowieku,
Założysz uczelnię już „czwartego wieku”!

...

Niech Bóg błogosławi wszystkim Twoim planom!
Niech pomoże sprostać życiowym wyzwaniom.

Niech da Ci do pracy zdrowie, moc i siłę,
By wszystko, co robisz, Jemu było miłe.

...

Ludziom – na użytek, a na chwałę – Jemu
I żyj nam tak długo, jak dał to Noemu!!!

Izabela Zającówna, góralska poetka

Spis treści

- 7 *Listy gratulacyjne*
- 27 *Wprowadzenie*
- 29 *Słowo wstępne*
- 33 *W kręgu myślenia etycznego*

I. Filozoficzne podstawy etyki

- 43 Tomasz Homa SJ
Zarys fenomenologii potocznego doświadczenia wartościowania
- 61 Ryszard Moń
Miłość jako forma poszukiwania tego, co moralnie dobre
- 85 Irena Trzcieniecka-Schneider
O tworzeniu pojęcia dobra wspólnego. Las jako dobro wspólne

II. Perspektywa personalistyczna w etyce

- 99 Piotr Mazur
Paradoksy osoby jako antropologiczne wyzwanie
- 111 Czesława Piecuch
Wiara w człowieka, czyli humanizm dla wszystkich
- 125 Grzegorz Hołub
Osoba a moralność
- 137 Tadeusz Gadacz
Obrazy cierpienia
- 153 Grzegorz Krupa
*Postulat dialogicznej koncepcji człowieka.
Polemika Leszka Kuca z Karolem Wojtyłą*

III. Etyka i religia

- 169 Rocco Buttiglione
Innocens sed nocens. The Multiple Layers of Ethical Experience

- 187 Philippe Capelle-Dumont
La Relation Philosophie-Théologie Entre Héritages et Novations
- 201 Pavol Dancák
Judaism of Martin Buber

IV. Etyka i życie publiczne

- 217 Stanisław Janeczek
Jaka filozofia społeczna?
- 233 Ewa Podrez
Złe i moralnie dobre praktyki rozmowy
- 255 Joanna Mysona Byrska
Pandemia a solidarność. Kilka uwag
- 267 Paweł Polak, Roman Krzanowski
Cyberspace as an Ethical Agent
- 281 Grażyna Bilik
Piękno przyrody jako estetyczne i etyczne wyzwanie współczesności
- 299 Maciej Ostrowski
Ekologia ludzka w kontekście agroturystyki

V. Badania inspirowane myślą ks. prof. Władysława Zuziaka

- 311 Piotr Duchliński
(Nie)klasycyzm etyki klasycznej. Uwagi metateoretyczne
- 331 Marcelo López Cambronero
Ideology and disorder
- 347 Jakub Synowiec
Czy powinniśmy dążyć do powstania etyki uniwersalnej?

VI. Varia

- 365 *Noty biograficzne*
- 369 *Ksiądz profesor Władysław Zuziak – curriculum vitae*
- 393 *Poznać człowieka i przyjść mu z pomocą – to myśl,
która zawsze mi towarzyszyła*
- 433 *Ksiądz profesor Władysław Zuziak – promotor i recenzent*
- 469 *Ksiądz profesor Władysław Zuziak we wspomnieniach
przyjaciół, współpracowników i uczniów*

W ręce czytelników oddajemy publikację, która jest skromnym wyrazem wdzięczności i uznania za lata działalności naukowej, dydaktycznej i organizacyjnej ks. prof. Władysława Zuziaka. Dwadzieścia rozdziałów zostało podzielonych na pięć części, w nawiązaniu do obszarów badań Profesora, a są to: filozoficzne podstawy etyki, perspektywa personalistyczna w etyce, etyka i religia, etyka i życie publiczne oraz część poświęcona badaniom inspirowanym myślą Księdza Profesora.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

