



Barbara Żmuda-Frydrychowska

**Personalizm**  
**Adama Rodzińskiego**  
wobec wyzwań  
współczesnej kultury



**Personalizm**  
**Adama Rodzińskiego**  
*wobec wyzwań współczesnej kultury*



Barbara Żmuda-Frydrychowska

**Personalizm**  
**Adama Rodzińskiego**  
*wobec wyzwań współczesnej kultury*

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

Kraków 2020

## Recenzenci

dr hab. Ewa Podrez, prof. UKSW

dr hab. Andrzej Gielarowski, prof. AIK

Korekta: Jadwiga Zięba

Skład: Lucyna Sterczewska

Grafika wykorzystana na okładce:

© pixabay/Mohammad Shahbaz Ansari

Rozprawa doktorska przygotowana pod kierunkiem  
ks. prof. dr. hab. Władysława Zuziaka  
oraz promotora pomocniczego dr. Jakuba Synowca  
na seminarium naukowym z etyki na Wydziale Filozoficznym  
Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

Publikacja finansowana z subwencji przyznanej w 2020 roku  
Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II w Krakowie  
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Copyright © 2020 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

978-83-7438-943-3 (druk)

978-83-7438-944-0 (online)

DOI: <http://dx.doi.org/10.15633/9788374389440>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10

tel./faks 12 422 60 40

e-mail: [wydawnictwo@upjp2.edu.pl](mailto:wydawnictwo@upjp2.edu.pl)

[www.upjp2.edu.pl](http://www.upjp2.edu.pl)

# Przedmowa

Niniejsza publikacja stanowi nieco zmodyfikowaną wersję rozprawy doktorskiej, napisanej pod kierunkiem ks. prof. dr. hab. Władysława Zuziaka oraz dr. Jakuba Synowca, którą obroniłam w kwietniu 2019 roku na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wprowadzone modyfikacje podyktowane są przede wszystkim uwagami recenzentów oraz dalszymi przemyśleniami autorki dokonanymi już po obronie pracy, przy czym zostały wprowadzone tylko takie zmiany, które nie naruszają istotowo jej struktury.

Obrona rozprawy doktorskiej, jak i praca nad jej publikacją, zbiegła się w czasie z przyjściem na świat mojego syna, stąd też chcę szczególnie podziękować wszystkim, którzy w tym okresie mnie wspierali, okazali mi wiele wyrozumiałości i bardzo pomogli w realizacji tego projektu. Przede wszystkim dziękuję mojemu mężowi Bartoszowi Frydrychowskiemu, który musiał radzić sobie z moimi naukowymi rozterkami i wspierał mnie w najtrudniejszych momentach. W szczególności dziękuję również moim promotorom za wielką wyrozumiałość, nieocenioną pomoc i intensywną pracę zespołową. Bardzo jestem wdzięczna także osobom, które okazały mi wsparcie i pomoc od strony formalnej: Edycie Głajc, Justynie Kosoń oraz Paulinie Wąż-Bigos. Dziękuję również Jankowi, za to, że zaczekał z przyjściem na świat, aż mama obroni doktorat.

Podziękowania należą się jeszcze wielu osobom, ale nie sposób je wszystkie tutaj przywołać. Serdecznie dziękuję wykładowcom Wydziału Filozoficznego UPJPII, którzy ukształtowali mnie jako filozofa oraz wszystkim osobom, które wspomogły mnie dobrym słowem i wiarą w moje powodzenie. Bez tych wszystkich osób ta książka by nie powstała.





# Wstęp

W ostatnich dziesięcioleciach personalizm coraz wyraźniej uwidacznia się zarówno w refleksji filozoficznej, jak i w wielu innych dziedzinach życia ludzkiego. Powstają krajowe i międzynarodowe stowarzyszenia personalistów, odbywają się sympozja naukowe dotyczące problematyki personalistycznej i publikuje się badania na ten temat. Zagadnienie to ożywia nie tylko myśl naukową i teoretyczną, ale także całą sferę prakseologiczną, indywidualną i społeczną. Niezbywalne prawa każdej jednostki ludzkiej i jej godność, czyli wartości kluczowe dla personalizmu, stanowią podstawę międzynarodowych aktów gwarantujących prawa człowieka na całym świecie, takich jak: Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, Europejska Konwencja o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności oraz Karta Praw Podstawowych w konstytucji Unii Europejskiej.

W Polsce ten kierunek myślowy rozwinął się przede wszystkim w lubelskiej szkole filozoficznej Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Wśród tych, którzy najbardziej przyczynili się do rozwoju polskiego personalizmu, należy wymienić Czesława Bartnika, Wincentego Granata, Mieczysława Alberta Krąpca, Tadeusza Stycznia i Karola Wojtyłę. Dziś personalizmem zajmują się między innymi: Tadeusz Biesaga, Ignacy Dec, Bogumił Gacka, Mieczysław Gogacz, Grzegorz Hołub, Stanisław Kowalczyk, Władysław Stróżewski, Andrzej Szostek, Władysław Zuziak oraz Zofia Zdybicka. Jednym z głównych przedstawicieli polskiego personalizmu był również Adam Rodziński, którego myśl filozoficzna jest przedmiotem analiz niniejszej książki<sup>1</sup>.

---

1 Adam Rodziński urodził się 28.02.1920 roku w Grabnie, zmarł 25.02.2014 roku w Rzeszowie. Studiował polonistykę i filozofię na Katolickim Uniwersytecie

Łączenie wątków tomizmu, augustynizmu, fenomenologii, chrześcijańskiego egzystencjalizmu, kantyzmu czy społecznego personalizmu doprowadziło Adama Rodzińskiego do stworzenia, specyficznej dla niego wersji, personalistycznej antropologii, będącej mieszanką wymienionych tradycji metafizycznych i aksjologicznych. Z tradycji aksjologicznej należy uwzględnić zwłaszcza aspekt czyniący z niej fundament dla etyki i filozofii kultury, która „uczłowiczając samego człowieka” jest jednocześnie wyrazem integralności ludzkiej natury.

W tekstach Adama Rodzińskiego wyraźne są inspiracje tomistyczne. Należy jednak podkreślić, że w swoich rozważaniach często wykraczał poza przyjęte przez tomistów założenia. Najbardziej widocznym przykładem jest stosunek do metafizycznej zasady substancjalizmu, który – według lubelskiego filozofa – nie oddaje w pełni tego, czym jest osoba ludzka. Wiele miejsca poświęca Rodziński refleksji teologicznej. Wyjątkowo pomocna dla jego myśli stała się refleksja nad naturą Trójcy Świętej, będąca inspiracją dla dopełnienia tomistycznej metafizyki właśnie relacyjnym ukonstytuowaniem się osób.

---

Lubelskim, uzyskując tytuł magistra w 1952 roku. W 1956 roku, na Wydziale Filozofii KUL, obronił doktorat *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku*. W 1966 roku na tymże wydziale uzyskał habilitację na podstawie rozprawy *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania ściśle moralnego*, a w 1987 roku otrzymał tytuł profesora nadzwyczajnego. Był kierownikiem Katedry Filozofii Kultury (początkowo II Katedry Etyki) od 1968 roku aż do przejścia na emeryturę w 1996 roku. Pełnił funkcję dziekana i prodziekana Wydziału Filozoficznego, redaktora Roczników Filozoficznych TN KUL, Roczników Nauk Społecznych TN KUL oraz Zeszytów Naukowych KUL, a także był przewodniczącym Wydziału Nauk Społecznych Towarzystwa Naukowego KUL i członkiem Rady Naukowej Instytutu Jana Pawła II KUL. Por. S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna Prof. dra hab. Adama Rodzińskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych” 25 (1997) nr 1, s. 78.

Adam Rodziński nie był jedynym polskim personalistą, który nadał wyjątkowe miejsce relacyjności osób. Ta koncepcja łączy go z Karolem Wojtyłą, który również zwracał uwagę na fakt, że człowieczeństwo nie ogranicza się jedynie do relacji z samym sobą. Dla obu filozofów równie istotna jest relacja osoby ze światem zewnętrznym, a przede wszystkim z drugim człowiekiem. Mówiąc wprost istotą „bycia sobą” jest „bycie dla innych”. W filozofii Rodzińskiego relacyjny sposób istnienia osób i związane z nim poszanowanie godności osoby wyznaczają moralną wartość działania<sup>2</sup>.

Wśród publikacji Adama Rodzińskiego należy wymienić jego rozprawę doktorską: *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemów nierówności majątkowych w II i III wieku* (Lublin 1960) oraz habilitacyjną *U podstaw kultury moralnej* (Lublin 1968), a także trzy pozycje, na których zawartość składają się rozdziały z prac zbiorowych, artykuły, eseje oraz omówienia i recenzje, publikowane w czasopismach naukowych („Roczniki Filozoficzne”, „Roczniki Nauk Społecznych”, „Zeszyty Naukowe KUL”, „Ateneum Kapłańskie”, „Znak”, „Tygodnik Powszechny” czy „Chrześcijanin w Świecie”), a są nimi: *Osoba i kultura* (Warszawa 1985), *Osoba, moralność, kultura* (Lublin 1989), *Na orbitach wartości* (Lublin 1998). Nie wszystkie artykuły lubelskiego filozofa zostały zawarte w powyższych publikacjach, pozostałe teksty można odnaleźć w Zeszytach Naukowych KUL oraz innych czasopismach.

Niniejsza książka ma nieco odmienny charakter niż większość opracowań czy monografii z zakresu filozofii personalistycznej. Nie stanowi ona jedynie omówienia i zestawienia poglądów personalistycznych Adama Rodzińskiego, lecz jest próbą zinterpretowania jego myśli pod względem ich aktualności i możliwości zastosowania

---

2 Por. J. Gałkowski, *Osoba – moralność – kultura. O filozofii Adama Rodzińskiego*, <http://www.kul.pl/osoba-moralnosc-kultura-o-filozofii-adama-rodzinskiego>, art\_28112.html (05.03.2019).

w myśleniu i działaniu, których celem jest wyjście z kryzysu współczesnej kultury społecznej. Autorka zdaje sobie sprawę, że przedstawiona koncepcja kultury nie wyczerpuje wszystkich jej możliwości definicyjnych – ze względu na prowadzoną analizę, ujętą z perspektywy filozofii personalistycznej, skupia się na społecznym wymiarze kultury. W obrębie ogólnego rozróżnienia rodzajów kultury na materialną, duchową i społeczną<sup>3</sup>, prezentowane ujęcie podejmuje refleksję nad kulturą społeczną. Zostaje ona zdefiniowana jako przestrzeń międzyludzkich relacji, na które składa się całościowe zachowanie i funkcjonowanie człowieka w społeczeństwie<sup>4</sup>. Kierunek prezentowanych badań i rozumienie pojęcia kultury jest bliski klasyfikacji dokonanej przez Joannę Hańderek w artykule *Pojęcia i definicje kultury*<sup>5</sup>. Pośród wielu definicji zawierających ujęcia hermeneutyczne, historyczne, genetyczne i naturalistyczne, wymienia także kulturę definiowaną społecznie jako „system społecznych uwarunkowań, wzorów postępowania i instytucji, tradycji, oraz praw”<sup>6</sup>, aksjologicznie jako „przestrzeń realizacji duchowej działalności człowieka”<sup>7</sup> oraz komunikacyjnie jako płaszczyznę kształtowania relacji i stosunków między ludźmi. Kultura jako system warunkujący, przepojony wartościami, normami i zasadami, buduje wspólnotę społeczną, stanowiącą punkt odniesienia człowieka i umożliwiającą kształtowanie własnej tożsamości<sup>8</sup>. W opinii autorki dzieła Rodzińskiego stanowią bogate treściowo źródło pozwalające stworzyć spójny obraz personalistycznego wymiaru społeczeństwa i kultury.

---

3 *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 6, Warszawa 1965, s. 294.

4 S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczubiałka, J. Woleński, wyd. 2, Warszawa 2004, s. 206.

5 J. Hańderek, *Pojęcia i definicje kultury*, w: *Filozofia kultury*, red. P. Mróz, Kraków 2015.

6 J. Hańderek, *Pojęcia i definicje kultury*, dz. cyt., s. 25.

7 J. Hańderek, *Pojęcia i definicje kultury*, dz. cyt., s. 25.

8 Por. J. Hańderek, *Pojęcia i definicje kultury*, w: *Filozofia kultury*, red. P. Mróz, Kraków 2015, s. 25–33.

Zasadniczym celem niniejszej publikacji jest próba praktycznego zastosowania filozofii Rodzińskiego w rozwiązywaniu problemów moralnych pojawiających się we współczesnej kulturze, wśród których należy wymienić: dominujący trend pragmatyczno-relatywistyczny, degradację wartości, problemy związane z subkulturami, kontrkulturą i antykulturą oraz destrukcyjny dla kultury nihilizm. Badacze współczesnej kultury istnienie tych trendów przypisują tak zwanej kulturze ponowoczesnej, stąd też autorka pracy będzie się skupiać przede wszystkim na analizie i zarazem krytyce ponowoczesności jako dominującym prądzie współczesnej kultury.

Ważną kwestią będzie przybliżenie specyfiki personalizmu Adama Rodzińskiego, który w szczególny sposób akcentuje relacyjność osób ludzkich, co będzie miało szczególne znaczenie przy ocenie współczesnej moralności i kultury. W następujących po sobie podrozdziałach zostaną postawione pytania o źródła i specyfikę personalizmu Rodzińskiego oraz o to, w jaki sposób można go odnieść do praktyki życia indywidualnego i społecznego. Podstawową kwestią jest próba odpowiedzi na pytanie: czy w sytuacji współczesnych zagrożeń cywilizacyjnych istnieje droga wyjścia z kryzysu oparta na realizacji zasad i postulatów personalizmu Rodzińskiego. Autorka będąc świadomą, że istnieją inne ważne nurty i kierunki filozoficzne, które mają potencjał, by szukać w nich odpowiedzi na współczesny kryzys kultury, w swoich badaniach skupiła się jednak na personalizmie w ujęciu Rodzińskiego. Humanizm integralny według tego filozofa oraz otwarcie na świat wartości, wydają się wystarczającą podstawą do refleksji nad człowiekiem i tworzonej przez niego kultury społecznej, a w znanej autorce literaturze filozoficznej nie podejmowano prób zastosowania go do współczesnych kryzysów kultury.

W poszczególnych rozdziałach zostaną omówione metodologiczne podstawy personalizmu Rodzińskiego oraz wybrane przejawy kryzysu, pojawiające się we współczesnej kulturze społecznej. Zwieńczenie

badania stanowi namysł nad sposobami wyjścia z kryzysu w ujęciu Rodzińskiego. W tekście została postawiona teza, wedle której godność osoby ludzkiej jest wartością nadrzędną i może stanowić punkt wyjścia do rozwiązywania kryzysów we współczesnej kulturze społecznej. Wydaje się, że zastosowanie w codziennym życiu zasad wzajemnego szacunku i solidarności międzypersonalnej, których podstawą jest wartość osoby, może zmniejszyć lub nawet wyeliminować negatywne skutki skrajnego liberalizmu, indywidualizmu czy pragmatyzmu.

Dotychczas pojawiło się niewiele publikacji dotyczących myśli filozoficznej Rodzińskiego. Powstała jedna rozprawa doktorska omawiająca społeczny wymiar personalizmu lubelskiego filozofa z perspektywy socjologicznej, której autorem jest Piotr Szulich<sup>9</sup>. Ewa Podrez w książce *Człowiek, byt, wartość*<sup>10</sup> charakteryzuje Rodzińskiego jako jednego z czołowych polskich etyków. Warto wspomnieć również dwa artykuły: *Współczesna katolicka filozofia kultury w Polsce. Personalistyczny pluralizm Adama Rodzińskiego*<sup>11</sup>, którego autorem jest Andrzej Nowicki, oraz tekst Stanisława Kowalczyka *Działalność naukowo-dydaktyczna prof. dra hab. Adama Rodzińskiego*<sup>12</sup>. Ten ostatni w pracy *Zarys filozofii człowieka i Człowiek a społeczność*<sup>13</sup> charakteryzuje personalizm Rodzińskiego jako ubogacenie polskiego namysłu nad koncepcją osoby. Natomiast Ignacy Dec w pracy *Transcendencja człowieka*

- 9 P. Szulich, *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, Tarnobrzeg 2008.
- 10 Por. E. Podrez, *Człowiek, byt, wartość*, Warszawa 1989, s. 32–48.
- 11 A. Nowicki, *Współczesna katolicka filozofia kultury w Polsce. Personalistyczny pluralizm Adama Rodzińskiego*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1981 nr 3 (121), s. 49–61.
- 12 S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 7–26.
- 13 Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990, s. 209–210; oraz S. Kowalczyk, *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994, s. 114.

w *przyrodzie*<sup>14</sup> wymienia tegoż filozofa jako jednego z kontynuatorów myśli antropologicznej Karola Wojtyły.

Na temat samej etyki personalistycznej oraz kryzysu wartości pojawiło się wiele publikacji<sup>15</sup>. Dzieła Rodzińskiego stanowią głównie opis poszczególnych zagadnień i problemów. Jednym z celów tej publikacji jest spopularyzowanie badań tegoż filozofa i wyłonienie z nich praktycznych wskazówek dotyczących możliwości zastosowania jego personalizmu w sferze społeczno-kulturowej. W książce zostały nie tylko przedstawione obecne problemy i ich analiza w świetle zasad etyki personalistycznej, autorka podjęła się również udzielenia odpowiedzi na pytanie, czy etyka personalistyczna może stać się pewnego rodzaju przewodnikiem prowadzącym do rozwiązywania problemów dostrzeganych we współczesnej kulturze społecznej.

Dla Adama Rodzińskiego etyka, rozumiana we właściwym sensie, jest nauką normatywną, co oznacza, że wskazuje człowiekowi określone zasady moralne. Filozof zwraca uwagę na ontyczno-aksjologiczne podstawy wartości, podkreślając, że tylko poprzez sferę wartości możemy przejść od sfery bytu do sformułowania swoich powinności<sup>16</sup>. Ujęcie człowieka jako osoby proponuje się tutaj jako możliwość osłabienia

---

14 Por. I. Dec, *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994, s. 55.

15 Por. m. in.: M. Gogacz, *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974; W. Granat, *Personalizm chrześcijański: teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985; C. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 1995; T. Biesaga, *Personalizm wobec kolektywizmu i indywidualizmu*, Kraków 2002; *Wychowanie personalistyczne*, red. F. Adamski, Kraków 2005; W. Kawecki, *Ocalić człowieka – ocalić kulturę: personalistyczna koncepcja teologii kultury*, Warszawa 2006; B. Sipiński, *Humanizm personalizmu*, Lublin 2013. A także: J. Clarotti, *Kryzys rodziny*, Londyn 1968; P. H. Dembinski, S. Beretta, *Kryzys ekonomiczny i kryzys wartości*, tłum. Ł. Komuda, Kraków 2014; *Czy kryzys wartości?*, red. J. Mizińska, T. Szkołut, Lublin 1992; J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, Lublin 2001; oraz wiele innych pozycji książkowych i artykułów, spośród których są cytowane w niniejszej pracy.

16 Por. S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 19.

negatywnych zjawisk ponowoczesności, powodujących pogarszanie się kondycji duchowej współczesnego człowieka. Dla autorki książki personalizm nie stanowi jedynie filozoficznej teorii. Jest on jednym z tych nurtów, które można zastosować w konkretnych dziedzinach życia, jako pewnego rodzaju schemat działania dostarczający odpowiednich narzędzi do tego, by móc się rozwijać jako osoba ludzka. Kultura ponowoczesna wydaje się być depersonalistyczna, stąd też personalistyczny wymiar kultury, z kulturą wzajemnego poszanowania osób i ich działania, może być sposobem na zahamowanie zjawiska odczłowieczenia człowieka i tym samym odczłowieczenia kultury.



## Rozdział 1

# Personalizm Adama Rodzińskiego

Pierwsza część niniejszej książki stanowi teoretyczny wstęp do badań nad współczesną kulturą i możliwościami zastosowania myśli personalistycznej Adama Rodzińskiego w teraźniejszości. Tematyka badań filozoficznych Rodzińskiego skupiona jest wokół antropologii filozoficznej, aksjologii, etyki i filozofii kultury, stąd też poniższe analizy dotyczą podstawowych założeń personalizmu, koncepcji osoby oraz personalistycznego ujęcia kultury. Szczególny nacisk położony został na koncepcji osoby jako wartości nadrzędnej oraz na roli kultury w rozwoju moralności człowieka.

## 1. Podstawowe założenia filozoficzne

Na początku zwróćmy uwagę na podwaliny myśli Rodzińskiego i źródła, z których wywodzi się jego filozofia. Aby trafnie zrekonstruować myśl filozoficzną Adama Rodzińskiego, przyjrzymy się korzeniom myśli personalistycznej, następnie jego koncepcji prawa naturalnego oraz głównym założeniom aksjologicznym. Zgodnie z duchem personalizmu w każdym z tych zagadnień uwidacznia się szczególna rola i znaczenie człowieka we wszechświecie.

W porównaniu do bezkresnego ogromu wszechświata człowiek stanowi jedynie małą kroplę materii, która wydaje się mało znaczącym elementem w skali globalnej. Problem ten nurtował wielu filozofów. Immanuel Kant w *Krytyce praktycznego rozumu* pisał: „widok niezliczonej mnogości światów niejako unicestwia moją ważność, jako zwierzęcego stworzenia, które musi z powrotem zwrócić materię,

z której się poczęło, planecie ([będącej] jedynie punktem we wszechświecie), gdy skończy się krótki czas, przez który było (nie wiadomo w jaki sposób) obdarzone siłą życiową<sup>1</sup>. Obraz ten wydaje się jednak niewystarczający, gdyż dostrzegamy, że człowiek odgrywa znacznie donioślejszą rolę w naszym wszechświecie niż inne żyjące stworzenia. Tylko człowiek, poznając coraz to nowe aspekty świata, istotnie wpływa na otaczającą go rzeczywistość. Sam Kant zaraz po przytoczonym zdaniu podkreśla, że jest to tylko jedna sfera spojrzenia na człowieka, opisanie go pod kątem fizycznego miejsca, jakie zajmuje on w zewnętrznym świecie zmysłów. Druga sfera łączy się z pierwszą – materialną, jednak znacznie ją przekracza. Dotyczy ona niewidzialnego „ja” każdej istoty ludzkiej i jej osobowości. Ten drugi aspekt sięga do transcendentnego wymiaru człowieka i podnosi wartość ludzkiej inteligencji, w której objawia się prawo moralne<sup>2</sup>.

Powyzsza myśl Kanta jest rozwijana w personalizmie, gdzie człowiek to nie tylko zorganizowana materia będąca jednostką żywą. Człowiek jako istota żywa, obdarzona rozumem, posiada swój właściwy stosunek do świata – poszerza granice swojego bytowania i kieruje rozwojem roślin i zwierząt dla swojego pożytku. Dzięki tej wyższości wchodzi on w nową rzeczywistość i stawia pytania o charakterze ponadczasowym: Skąd pochodzi świat? W jakim celu istnieje? Jakie prawa nim kierują? Kim jest on sam i jaki jest sens jego istnienia? Zdolność człowieka do wartościowania i życia według norm moralnych świadczy o jego możliwości pokonania sił materialnych czy nacisku praw biochemicznych. Człowiek będący świadomym podmiotem jest równocześnie podmiotem ekspansywnym<sup>3</sup>.

---

1 I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004, s. 256–257.

2 Por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 222–223.

3 Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański: teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985, s. 18–20.

Założenia przedstawione powyżej stoją u podstaw nurtu humanistyczno-personalistycznego, który swoimi korzeniami sięga filozofii starożytnej, a współcześnie rozwija się w wielu formach personalizmu. Fundamentalnym założeniem personalizmu jest przekonanie, że osoba ludzka odgrywa jedną z najistotniejszych ról we wszechświecie. Filozofia ta opiera się na rozpatrywaniu rzeczywistości z perspektywy fenomenu osoby, stawiając ją w centrum opisywanego świata. Osoba stanowi klucz i metodę do zrozumienia bytu i samej siebie<sup>4</sup>.

Współczesny personalizm polski obejmuje nurty filozoficzno-teologiczne, które w zależności od analizowanych problemów można klasyfikować na wiele różnych sposobów. W odniesieniu do zagadnień analizowanych w tej książce trafne wydają się jego następujące kwalifikacje: tomistyczno-egzystencjalna, która ogniskuje uwagę na ogólnontologicznych podstawach antropologii tomistycznej, interpretując osobę ludzką poprzez teorię hylemorfizmu, aktu i możliwości, substancji i przypadłości (Mieczysław Albert Krąpiec, Mieczysław Gogacz); tomistyczno-fenomenologiczna oparta na klasycznej teorii bytu i fenomenologicznym opisie dynamizmu człowieka, akceptująca hylemorfizm, teorię aktu i możliwości, autonomię duszy względem czynnika somatycznego, wyakcentowanie osobowego charakteru człowieka, oraz egzystencjalne ujmowanie natury ludzkiej (Karol Wojtyła); tomistyczno-augustiańska łącząca obu tych filozofów z filozofią współczesną, akcentująca definicję osoby Boecjusza i tomistyczną koncepcję osoby jako substancjalny byt samoistny i koncepcję duszy człowieka (Franciszek Sawicki, Wincenty Granat); fenomenologiczna – skupiająca się na przeżyciach wewnętrznych, świadomości i doświadczeniu (Roman Ingarden, Józef Tischner); tomistyczno-aksjologiczna – opierająca się na tomizmie i akcentująca świat wartości (Tadeusz Ślipko, Tadeusz Styceń); oraz chrześcijańsko-społeczna – skupiająca się na społecznych

---

4 Por. B. Smolka, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 13.

wymiarach etyki, ekonomii, polityki i pracy (Jan Piwowarczyk, Stefan Wyszyński, Czesław Strzeszewski, Józef Majka)<sup>5</sup>.

W celu bardziej szczegółowego sklasyfikowania filozofii Adama Rodzińskiego określimy go jako przedstawiciela personalizmu aksjologicznego<sup>6</sup>. Wydaje się, że jest to trafne określenie, ponieważ Rodziński w swojej myśli wychodzi poza wątki tomistyczne, zwracając się również ku augustynizmowi, fenomenologii, egzystencjalizmowi chrześcijańskiemu czy kantyzmowi. Kładzie on nacisk na realistyczną i obiektywistyczną aksjologię, stojącą u podstaw etyki oraz filozofii kultury. Punktem wyjścia rozważań filozoficznych Rodzińskiego jest antropologia filozoficzna i zagadnienia epistemologiczne. W swej filozofii jest on konsekwentnym personalistą, podkreślającym godność osoby ludzkiej. Przyjmując określone założenia tomistyczne, podnosi zarazem zastrzeżenia przeciw jego terminologii i akcentowaniu substancjalności człowieka. Tomiści definiują człowieka jako podmiot istniejący „w sobie i dla siebie”, co Rodziński ocenia krytycznie, ponieważ dla niego cechą konstytutywną każdej osoby jest nakierowanie na wzajemne relacje z innymi. Rodziński przytacza argumenty za tym, by porządek metafizyczny dopełnić porządkiem aksjologicznym, gdyż dopiero w szerszej perspektywie osoba ludzka będzie mogła zostać

---

5 Por. S. Kowalczyk, *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012, s. 10.

6 „Profesor chce być wierny osiągnięciom *philosophiae perennis*, lecz równocześnie świadomie dokonuje zmiany jej akcentów. O ile filozofia arystotelesowsko-tomistyczna wychodzi z filozofii bytu, to Profesor wychodzi z kręgu «inspiracji radykalnie personalistycznej». Nie byt jako taki, lecz osobowy status ludzkiej egzystencji staje się tu pierwszą przesłanką – głównie aksjologicznych – konstatacji. (...) Jest to personalizm niewątpliwie inspiracji tomistycznej, tym niemniej ma rysy specyficzne odróżniające go od personalizmu powiązanego z tomizmem egzystencjalnym. Przede wszystkim jest to personalizm aksjologiczny, akcentuje generującą moralne imperatywy niezbywalną godność człowieka” (S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 8 i 13).

adekwatnie opisana<sup>7</sup>. Pomimo niewątpliwych tomistycznych podstaw filozofii Rodzińskiego, oryginalność tego systemu wskazuje, że słuszne jest klasyfikowanie go jako odrębny rodzaj personalizmu. Ze względu na odejście od tomistycznego ujęcia podmiotu osobowego można myśleć tego filozofa zakwalifikować właśnie jako personalizm aksjologiczny.

## 1.1. Źródła filozofii Rodzińskiego

W badaniach nad filozofią Adama Rodzińskiego należy pamiętać o założeniach, które miały wpływ na kształt jego wersji personalizmu. Celem tego rozdziału jest próba dokładniejszego zrozumienia myśli Rodzińskiego: dostrzeżenie wątków, na których lubelski filozof opiera swoją myśl oraz odkrycie dla niej nowych możliwości rozwoju. Nie jest to wyczerpująca analiza źródeł filozofii personalistycznej, a jedynie zwrócenie uwagi na kilka zasadniczych kwestii, stanowiących podwaliny niniejszej idei. Motywem przewodnim dysertacji staje się koncepcja człowieka i jej znaczenie we wszechświecie.

Istotne dla personalizmu wątki pojawiły się już w myśli starożytnych greków, którzy poszukiwali odpowiedzi na pytanie, kim jest człowiek. Zwrot antropologiczny zawdzięczamy Sokratesowi, który postawił sobie za cel ściśle sformułowanie założeń dotyczących człowieka<sup>8</sup>. Następnie, dzięki dwóm wielkim systemom filozoficznym: platonizmowi i arystotelizmowi, antropologia stała się popularną dziedziną naukową. Drugą starożytną tradycją, z której wywodzi się personalizm, jest religia chrześcijańska. Skupiając się na stosunku Bóg – człowiek, dała nam ona pogłębiony egzystencjalny obraz życia ludzkiego skierowanego ku Bogu i oceniającego człowieka według Jego

---

7 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, Warszawa 1985, s. 29.

8 Por. A. Wierzbicki, *Sokrates: narodziny Europy*, „Ethos” 21–22 (1993) nr 2–3, s. 206.

praw<sup>9</sup>. Antropologia biblijna stała się natchnieniem dla średniowiecznej filozofii, która odegrała szczególną rolę w tworzeniu się podstaw personalizmu.

W tym historycznym przeglądzie idei warto pogłębić myśl św. Tomasza z Akwinu, ponieważ – jak zaznaczono – wywarła ona znaczny wpływ na kształt personalizmu Adama Rodzińskiego. Tomistyczną antropologię można nazwać konsekwentnie personalistyczną. Definiując osobę, Tomasz opiera się na boecjańskim stwierdzeniu, że „człowiek jest indywidualną substancją natury rozumnej”<sup>10</sup>. Osoba jest substancją pierwszą, bytem jednostkowym, niepowtarzalnym, wewnątrznie zintegrowanym<sup>11</sup>. Akwinata podkreśla również, że człowiek jest istotą społeczną, jego życie realizuje się w ramach społeczności takich, jak: rodzina, sąsiedztwo, naród, grupy zawodowe i polityczne. Dobro wspólne tworzą wartości społeczne, jakimi są: prawda, nauka, sprawiedliwość, solidarność, braterstwo, przyjaźń, miłość, piękno dzieł ludzkich<sup>12</sup>.

Rodziński w swoich założeniach akceptuje podstawowe tezy metafizyki św. Tomasza z Akwinu, a wśród nich teorię bytu, aktu i możliwości, hylemorfizmu, koncepcję transcendentálnych właściwości bytu oraz rozgraniczenie substancji i przypadłości. W wielu dziełach krytykuje on jednak obiegowo-podręcznikowe ujęcie tomizmu. Zauważa, że ze względu na wielką liczbę interpretatorów św. Tomasza, trudno mówić o jednolitym systemie tomistycznym, jednak pryncypia teje filozofii skupiają się wokół tych samych zasad. Lubelski filozof, przywołując uznawaną przez tomistów boecjańską definicję osoby, zwraca uwagę, że od czasów św. Tomasza wiele się zmieniło i obecnie jest ona na tyle

---

9 Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański...*, dz. cyt., s. 23–25.

10 Boecjusz, *O osobie Chrystusa i jej dwóch naturach*, III 64, 1343 D, w: Boecjusz, *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro; Traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, Warszawa 2003.

11 Por. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu...*, dz. cyt., s. 17.

12 Por. S. Kowalczyk, *Nurty personalizmu...*, dz. cyt., s. 22.

mało precyzyjna, że nie zapobiega pomieszanemu jednostkowości i odrębności substancjalnej, z tym przez co osoba jest „osobna” i „swoja własna”. Poprawnie stosuje się jednak do osoby ludzkiej, wyjaśniając, na czym polega integralne człowieczeństwo, czyli to, czym jest człowiek jako ujednostkowiona substancjalnie natura ludzka<sup>13</sup>. Podmiot ludzki wyposażony jest nie tylko w rozum, ale i w coś jeszcze, coś bardziej wzniosłego i rozleglejszego. Człowiek posiada umysł, na który składają się poznanie, rozum, intelekt, intuicja, percepcja, doznawanie i tworzenie duchowe. Z umysłem ściśle wiąże się wola, za którą z kolei idą decyzje i wybory wynikające z aprobującej bądź ofensywnej postawy wobec rzeczywistości, czyli pewna ambiwalencja: wartości – antywartości<sup>14</sup>. W całości człowiek posiada swoje wewnątrz i zewnątrz, jest wobec świata bierny i czynny, jest przedmiotem i podmiotem zarazem.

Rodziński powie, że konkretny człowiek może być rozpatrywany nie tylko jako jednostkowy zespół właściwości wspólnych swojemu gatunkowi, które ugruntowują się w tym, co stanowi jedność jego istoty i istnienia, ale także jako źródło i ośrodek swojej własnej osobowości. Gdy przyjmie się tomistyczną koncepcję duszy ludzkiej, jako substancji duchowej, która kształtuje materię pierwszą ludzkiego organizmu i organizuje jego procesy witalne, to należy założyć, że człowiek jest psychofizyczną jednością. Adam Rodziński zakłada, że w człowieku jest jeszcze coś więcej – sfera psychosomatyczna zawsze jest „czyjaś”. Człowiek może władać swoim ciałem we własnym imieniu i według swoich własnych decyzji. Natura ludzka, ujednostkowiona substancjalnie decyduje, co dla konkretnej jednostki jest łatwe, trudne, wykonalne lub niewykonalne, i to stanowi zasadę działań ściśle osobowych<sup>15</sup>. Wydaje się, że zarówno tomiści, jak i egzystencjalni personaliści

---

13 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989, s. 11–12.

14 Por. C. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 39

15 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 12–13.

zgadzają się ze stwierdzeniem, iż działania jednostek należy odnosić do powyższej zasady. Jednak w kwestii tego, co stanowi podłoże owej zasady, zdania są już podzielone. Określenie *suppositum*, czyli bytu realnie istniejącego i realnie działającego, jako substancji jednostkowej nie wyjaśnia w pełni, kim konstytucjonalnie jest osoba ludzka. Rodziński wprowadza rozumienie *esse*, do którego nie udało się dotrzeć tomistom – istnienie samo w sobie u podstaw życia duchowego wiąże się z dwoma różnymi aspektami: z byciem istotą jedną substancjalnie i byciem osobą<sup>16</sup>. Drugi aspekt wyznacza swój własny, niesprowadzalny do pierwszego, zakres problemów<sup>17</sup>. Podsumowując tę kwestię Rodziński pisał:

to, czym np. w zakresie etyki filozoficznej obdarzali nas tomiści, było nie filozofią wartości moralnej wyodrębnioną jako ściśle jednorodna dyscyplina, lecz wielowartościową filozofią kultury wewnętrznej, filozofią postępowania w ogóle, wszechstronnego, a nie wyłącznie i ściśle moralnego rozwoju osobowości<sup>18</sup>.

Według lubelskiego filozofa tomizm, w którym splatają się ze sobą eudajmonistyczny perfekcjonizm i teologiczna teoria osiągnięcia nadprzyrodzonej doskonałości i chwały, stanowi istotny element filozofii osobowej godności człowieka. Należy przyznać, iż tomizm, pomimo wykazania niewystarczalności jego definicji w pewnych kwestiach, nadal pozostaje istotnym elementem w budowaniu personalistycznej wizji człowieka.

---

16 Por. J. Gałkowski, *Osoba – moralność – kultura. O filozofii Adama Rodzińskiego*, dz. cyt.

17 Ze względu na istotne dla dalszych badań rozważanie o osobie i szeroki zakres tego problemu, wątek ten został szczegółowiej opisany w osobnym podrozdziale: Podrozdział *Studium osoby*.

18 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 14.



Personalizm dokonał swoistej reorientacji myśli tomistycznej. Oczywiście jest, że osoba ludzka, która stanowi trzon myśli personalistycznej, istnieje tym samym istnieniem co tomistyczna substancja ludzka. Jednakże „być kimś jednym osobowo” nie oznacza tego samego, co „być kimś jednym substancjalnie”<sup>19</sup>. Karol Wojtyła pisał, że osoba jest czymś więcej niż tylko zindywidualizowaną naturą. Podkreślał, iż należy dostrzec istotne rozróżnienie pomiędzy „kimś” a „czymś”. Taka reorientacja prowadziła do zmiany w postrzeganiu człowieka, ponieważ obok wielostronnego i harmonijnego ubogacania się substancji rozumnej, uwidacznia się jej cel nadrzędny, jakim jest afirmacja godności osoby jako osoby. Realizacja tego celu, w pewnych wypadkach, może jednak wymagać rezygnacji z owej wszechstronności i harmonii pełnego człowieczeństwa. Innymi słowy – godność człowieka wymaga momentami podjęcia decyzji, która będzie godziwa jedynie w tym danym wypadku. W wyniku takiej decyzji ocalona zostanie osoba i jej godność, ale naturalna całość człowieka radykalnie zdeintegruje się w porządku psychofizycznym i porządku jedności substancjalnej. Nie są to myśli zupełnie obce tomistom, aczkolwiek w samej metafizyce tomistycznej kwestia zachowania godności poprzez ofiarę z życia staje się dużym problemem<sup>20</sup>. Personalisci podkreślają, że po śmierci człowieka nie pozostaje jedynie jego forma substancjalna, która zawiera władze duchowe i ożywia psychofizyczny organizm, ale także osoba ludzka w swojej niecałkowitej substancjalności<sup>21</sup>. Problem tomizmu polega na zbyt statycznym rozumieniu substancji. Istoty ludzkie posiadają

---

19 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 15.

20 Ten sam czyn który potwierdza jednostkę w istnieniu, godzi w nią jako w osobę – coś co pozostaje jako substancjalnie niezniszczalne, sama dusza ludzka, właściwie nie jest już osobą (nie może nią być z definicji). Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 15–16.

21 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 16.

własne istnienie, którego nigdy nic nie zredukuje. Człowiek zawsze pozostaje osobą<sup>22</sup>.

Tak zarysowana antropologia tomistyczna, stanowi przedmiot krytyki Adama Rodzińskiego, który stwierdza, że potrzebna jej przebudowa, która uwydatni różnicowania wyłaniające się w porządku „bycia osobą”. Chodzi tutaj o istotę różnicy zachodzącej pomiędzy osobą a jej osobowością<sup>23</sup>. Filozofowie scholastyczni, na czele z tomistami, skupiają się na bytowości osoby, dokonują rozważań o duszy i ciele, zatem o tym, co dana osoba posiada i czym jest jako bytująca istota rozumna. Według Rodzińskiego „być osobą, która ma naturę” a „być naturą istniejącą w osobie”, nie znaczy to samo. Są to dwa różne nie dające się do siebie nawzajem zredukować porządki orzekania, których tomiści – jego zdaniem – zdają się nie rozróżniać<sup>24</sup>. Wydaje się więc, że niejasności i „merytoryczno-terminologiczne mankamenty tomizmu” wynikają z jednowymiarowego postrzegania osoby.

Sam Rodziński podkreśla jednak, że filozofia tomistyczna nie jest systemem zamkniętym, stąd też zaakcentowanie osoby ludzkiej jest jednym z dalszych kroków uwrażliwienia się na jednostkowość człowieka. Opierając się na granicach wyznaczonych przez swojego mistrza, tomiści przez lata pomijali fakt, że konkretnie istniejący człowiek może być o wiele bardziej skomplikowany. Owa jednowymiarowość patrzenia na człowieka może stanowić przyczynę poszukiwania personalistycznych inspiracji w innych nurtach refleksji filozoficznej. Jednakże we współczesnym personalizmie pojawia się już wiele wątków z filozofii tomistycznej. Rodziński zwraca uwagę, że nawet ci myśliciele personalistyczni, którzy nie definiują swojego personalizmu jako tomistyczny, są personalistami post-tomistycznymi w tym znaczeniu,

---

22 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 42.

23 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 53–54.

24 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 55–56.

że personalizm nie byłby w ogóle do pomyślenia bez założeń zawartych w myśli św. Tomasza<sup>25</sup>.

Personalistyczna filozofia Adama Rodzińskiego nie jest próbą rzucaenia wyzwania filozofii tomistycznej. Założenia te stają się dla niego wartościowym sprzymierzeńcem w podkreślaniu praw człowieka, sprawiedliwości społecznej, poszanowania ludzkiej godności<sup>26</sup>. Święty Tomasz z Akwinu wyakcentował centralną tezę personalizmu „Persona significant id, quod est perfectissimum in tota natura”<sup>27</sup>, z której wynikają wszelkie pozostałe uprawnienia człowieka<sup>28</sup>. Rodziński jako personalista akceptuje główne założenia tomizmu, jednak analizując fenomen wartości czy też bytu ludzkiego zwraca się do augustynizmu i fenomenologii.

Kolejnym filozofem, którego założenia odnajdujemy w dziełach Adama Rodzińskiego jest Immanuel Kant. Opisany przez niego imperatyw etyczny<sup>29</sup>, stał się jedną z naczelných zasad personalizmu, według której człowieka należy zawsze traktować jako cel sam w sobie, a nie tylko jako środek prowadzący do tego celu. Kant wpłynął na ukształtowanie się pojęcia osoby w znaczeniu etycznym. Widział w niej sferę życia moralnego i praw człowieka, dodatkowo podkreślał, że decyduje ona o wielkości i godności człowieka<sup>30</sup>. Kantowskie ujęcie godności wskazuje na szczególną pozycję osoby wśród innych bytów<sup>31</sup>.

---

25 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 18.

26 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 18.

27 „Osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze”. Św. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, *O Trójcy Przenajświętszej*, cz. 3, *O Bogu*, tłum. P. Bełch, Londyn 1978, q. 29, a. 3., s. 23.

28 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 18–19.

29 Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971, s. 62.

30 Por. W. Granat, *Personalizm chrześcijański...*, dz. cyt., s. 59.

31 Por. A. M. Wierzbicki, *Spór o personalizm w etyce: Immanuel Kant – Antonio Rosmini*, „Człowiek w Kulturze” 18 (2006), s. 89.

Immanuel Kant jest dla personalizmu postacią szczególną, ponieważ, jak pisał Robert Kraynak z Colgate Univeristy, autor książki *Wiara chrześcijańska i współczesna demokracja*:

chrześcijański personalizm jest kombinacją [...] metafizycznego realizmu tomaszowej filozofii bytu, fenomenologii Maxa Schelera i Kantowskiego etycznego idealizmu [...] wraz z jego moralnym imperatywem poszanowania ludzi jako celów samych w sobie i jego polityczną filozofią wolności i praw człowieka<sup>32</sup>.

Warto nadmienić, iż Adam Rodziński szczególnie ceni u Kanta eksponowanie podmiotowości człowieka.

Filozofia personalistyczna czerpie również wiele z myśli współczesnych filozofów. W wielu swoich pracach Rodziński opiera się na egzystencjalnych założeniach Gabriela Marcela. Zdecydowanie zgadza się z jego tezami dotyczącymi koncepcji człowieka, który zawsze jest „kims”. Według Marcela istnienie ludzkiego „ja” jest rodzajem istnienia najbardziej uprzywilejowanym. „Ja” człowieka jest rzeczywistością istniejącą i dlatego od istnienia nigdy nie może się oderwać<sup>33</sup>. Człowiek jest bytem skierowanym na rozwój i poszukiwanie swojej pełni, więc musi się nieustannie spełniać – to jej metafizyczna konieczność. Dewizą osoby nie jest tylko „sum”, ale „sursum”, czyli nie tyle „jestem”, ile „wznoszę się w górę”<sup>34</sup>. Osoba nieustannie przekracza samą siebie. Realizuje się nawiązując relację z innymi, a łączność ludzkiego „ja”

---

32 R. P. Kraynak, *The Influence of Kant on Christian Theology: A Debate About Human Dignity and Christian Personalism. A Response to Derek S. Jeffreys*, „Journal of Markets & Morality” 7 (2004) nr 2, s. 534–535.

33 Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, s. 25.

34 Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984, s. 25.

z drugim „ty” jest istotną cechą człowieka jako osoby<sup>35</sup>. Człowiek jest bowiem w pełni sobą tylko wtedy, gdy jakaś druga osoba staje się dla niego „ty”. Drugi zawsze jest dla niego „kimś”, nigdy nie może być potraktowany jako „coś”<sup>36</sup>. Główne sposoby realizacji relacji międzyosobowych polegają na wierze jako wierności, nadziei i najistotniejszej z nich miłości. Według Marcela dopiero zrozumienie drugiego człowieka pozwoli nam zrozumieć świat<sup>37</sup>.

Rodziński odwołuje się również do Étienne’a Gilsona i Jacques’a Maritaina. Czerpie od nich ideę możliwości wykorzystania w pełni mocy ludzkiego rozumu poddającego się pomocy wiary. Jest to szczególnie ważne i wyraźne w przypadku rozważań nad człowiekiem, a dokładniej nad problemem sposobu istnienia człowieka, jego istoty, natury, a przede wszystkim nad problemem osoby ludzkiej. Ci dwaj filozofowie zasadniczo przysłużyli się do powstania tomizmu egzystencjalnego.

Za bezpośredniego kontynuatora założeń Maritaina i Gilsona na gruncie polskim uznaje się Mieczysława Krąpca, z którym Rodziński, w kilku zasadniczych tezach, się nie zgadza. Głównie z powodu jego definicji człowieka jako podmiotu istniejącego „w sobie i dla siebie”. Rodziński zgadza się ze stwierdzeniem, że ludzkie „esse” osobą ludzką „jest” i każda ludzka osoba „jest” swoim własnym istnieniem, ale sprzeciwia się już dalszym założeniom Krąpca, z których wynika, że termin „osoba” oznacza „istnienie właściwe i proporcjonalne dla danej jednostkowej natury”, ponieważ „być i istnieć nie znaczy to samo”<sup>38</sup>. Dla Rodzińskiego w ten sposób rozumiane „ja natury rozumnej”

---

35 Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz. cyt., s. 48.

36 Por. G. Marcel, *Homo viator*, dz. cyt., s. 21–24; G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz. cyt., s. 49.

37 Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962, s. 12.

38 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 69.

okazuje się być nieoperatywne; nie jest to ujęcie osoby jako osoby, a bardziej ujęcie osoby jako natury<sup>39</sup>.

W kontekście badań nad personalizmem Adama Rodzińskiego należy zwrócić uwagę także na Emmanuela Mouniera. Rodziński odwołuje się do założeń jego personalizmu społecznego. Ten francuski myśliciel kładzie szczególny nacisk na wspólnotowy wymiar ludzkiej egzystencji. W jego myśli osoba jest zawsze „kims”. Mounier sprzeciwia się redukcjonizmowi, który sprowadza człowieka jedynie do świadomości samego siebie. Filozof ten podkreśla, że osoba nie jest też zamkniętą „monadą bez okien”, jest „bytem”, który odkrywa siebie poprzez świadomość, doznawanie i przeżywanie swojej egzystencji, oraz uznanie i branie odpowiedzialności za los drugiego człowieka i otaczającego go świata<sup>40</sup>. Rodziński, idąc za Mounierem, ukazuje osobę ludzką jako jednostkę „wrośniętą w społeczność konstytucjonalnie przez intymne relacje międzyosobowe<sup>41</sup>. Nie jest ona „samotną wyspą” i potrzebuje innych aby móc istnieć i się rozwijać<sup>42</sup>.

Na koniec rekonstrukcji filozoficznych źródeł myśli Adama Rodzińskiego należy wspomnieć jeszcze o pewnej równoległości jego myśli z założeniami Karola Wojtyły. Rodziński w wielu kwestiach powołuje się na myśl Wojtyły, czy później Jana Pawła II. Za Wojtyłą wskazuje on szczególnie posłannictwo osoby w jej relacji z innymi, równie istotne staje się dla niego określenie osoby jako „kogoś ku komuś<sup>43</sup>. Podobnie założenia obu filozofów zgadzają się w kwestii rozumienia kultury jako pola realizacji osób, które w niej

---

39 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 61.

40 Por. K. Witko, *Osoba w personalizmie Emmanuela Mouniera*, w: <http://hostingo800050.az.pl/personalizm/?p=804> (10.07.2018).

41 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 108.

42 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 90.

43 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, Lublin 1998, s. 27.

potwierdzają swoje człowieczeństwo<sup>44</sup>. Rodziński odrzuca personalizm fenomenologiczny, który jest bliski Wojtyły, jednak nie neguje go zupełnie. Fenomenologia akcentuje podmiotowość człowieka, a Rodziński widzi w tym akcencie możliwość dopełnienia filozofii tomistycznej (robi to na przykład przy poszerzeniu koncepcji doświadczenia człowieka)<sup>45</sup>. Filozof odwołuje się również do koncepcji miłości, jaką przedstawił Karol Wojtyła, i jej korelacji ze sprawiedliwością. W swoich pracach dokonuje także pogłębionej analizy wojtyłowskich założeń<sup>46</sup>.

Argumentując na rzecz własnej koncepcji personalizmu, Adam Rodziński odwołuje się do szeregu czołowych filozofów zajmujących się koncepcją człowieka. Wielość filozoficznych inspiracji nie prowadzi jednak do prostego eklektyzmu, ponieważ myśliciel ten konsekwentnie prezentuje własną wersję personalizmu aksjologicznego, zwracając się w niektórych tezach również ku egzystencjalizmowi<sup>47</sup>. W centrum zainteresowań Rodzińskiego znajduje się człowiek jako osoba. Etyka dla niego jest nauką o wartościach moralnych i ich realizacji<sup>48</sup>. Pisząc o epistemologiczno-metodologicznym statusie etyki zwraca uwagę na jej przedmiot formalny, czyli „godziwość i chwalebność postaw i czynów ludzkich jako czynów odpowiadających pełnej metafizycznej prawdzie o randze bytowej gatunku *homo sapiens*”<sup>49</sup>. Ludzkie działanie powinno zgadzać się godnością osoby. Rodziński pisze:

---

44 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 365–377.

45 Por. J. Galkowski, *Osoba – moralność – kultura. O filozofii Adama Rodzińskiego*, dz. cyt., s. 3.

46 Por. S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 21.

47 Por. S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 10.

48 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 151.

49 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 199.

etyka – jako całkiem specyficzna gałąź poznania filozoficznego – jest filozofią bytu przygodnego, jakim jest osoba ludzka w działaniu rozpatrywanym jako postępowanie w świetle ludzkiej godności osobowej<sup>50</sup>.

Stanisław Kowalczyk, charakteryzując myśl filozoficzną Rodzińskiego, zwracał uwagę, że jego etyka godności osobowej odcina się od „jurydyzmu i kazuistyki moralnej”. Jej podstawą jest głos sumienia stanowiący doświadczenie moralne oraz aretologia, ujmująca człowieka jako podmiot relacji<sup>51</sup>. Etyka filozoficzna, którą zajmuje się opisywany filozof, bazuje na wartościach i zasadach chrześcijaństwa, niemniej jednak podlega dowodzeniu ściśle filozoficznemu<sup>52</sup>. W swoich książkach i artykułach wiele razy odnosi się on do założeń teologicznych, w każdej z tych kwestii stara się jednak, obok odwołania się do teologii, przeprowadzić analizę filozoficzną, z której krystalizuje się jego personalistyczna teoria człowieka i kultury.

Istotną rolę w personalizmie Rodzińskiego pełni koncepcja prawa naturalnego, które potwierdza wszelkie uprawnienia człowieka jako osoby ludzkiej i zakłada wspólne wszystkim ludziom zasady postępowania. Kolejny podrozdział stanowi opis uznawanej przez Rodzińskiego koncepcji prawa naturalnego oraz jego rozróżnienie w stosunku do prawa natury, jakim są nasze uwarunkowania biologiczne.

## 1.2. Prawo naturalne a prawo natury

Prawo naturalne w najprostszej definicji określane jest jako zbiór norm, które obowiązują całe społeczeństwo i władzę państwową bez względu na to, czy są one przez tę władzę ustanawiane i uznawane, czy

---

50 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 204.

51 Por. S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 18.

52 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 204–205.



nie. Tadeusz Ślipko, opierając się na pierwszym rozumieniu natury, definiował prawo naturalne jako „zespół absolutnych (powszechnych i niezmiennych) nakazów i zakazów, które zobowiązują i uprawniają osoby ludzkie do urzeczywistniania celów moralnie wartościowych jako koniecznych czynników moralnej doskonałości człowieka”<sup>53</sup>. Prawo to stanowi zatem zbiór naturalnych zasad kształtujących ludzką moralność, a także gwarancję jego człowieczeństwa.

Idea prawa naturalnego pojawiła się już w starożytnej myśli filozoficznej<sup>54</sup>. Teorie dotyczące prawa naturalnego ewoluowały na przestrzeni wieków, a swój renesans przeżywały w okresach kryzysu prawa pozytywnego. Wspólnym ich elementem jest upatrywanie źródła tego prawa poza wolą człowieka. Istoty ludzkie podlegają prawu naturalnemu, lecz w sensie formalnym go nie tworzą. Istnieje ono obiektywnie, niezależnie od jakichkolwiek aktów władzy społecznej czy religijnej. Każdej wersji prawa naturalnego, niezależnie od podejścia filozoficznego jego teoretyków, przypisywane są atrybuty niezmienności lub znacznej stabilności<sup>55</sup>.

Mając na uwadze związek myśli Adama Rodzińskiego z założeniami św. Tomasza, warto przyrzeć się tomistycznej koncepcji prawa naturalnego. Tomasz definiował go w sposób następujący: „prawo naturalne nie jest niczym innym, jak światłem poznania złożonym w nas przez Boga; przez nie poznajemy, co należy czynić, a czego należy unikać.

---

53 T. Ślipko, *Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody*, „Ethos” 7 (1994) nr 1/2 (25/26), s. 88.

54 Por. M. Maciejewski, *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 8 (2015) z. 2, s. 107–132.

55 Por. R. Wojsztyn, *Szkoła prawa natury – od Hugona Grocjusza do Johna Locke’a*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia. Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2007 nr 1, s. 49–50.

To światło lub to prawo dał Bóg stworzeniu”<sup>56</sup>. W *Summie teologicznej*, podkreślał, że stanowi ono decyzję rozumu, mającą na celu dobro wspólne<sup>57</sup>. Było ono dla niego regułą i miarą czynów, która prowadziła człowieka do spełnienia określonych działań<sup>58</sup>. Na przestrzeni wieków rozumienie to uległo oczywiście pewnej ewolucji.

Adam Rodziński krytycznie ocenia rozumienie prawa naturalnego prezentowane przez niektórych tomistów. Filozof ten podkreśla, że rozważając kwestię prawa naturalnego, należy mieć na uwadze fakt, że człowiek – jako osoba – jest wartością najwyższą, ponieważ „prawo naturalne nie jest niczym innym, jak inwentarzem podstawowych obowiązków i uprawnień płynących z samego faktu «bycia osobą», bycia «kimś»”<sup>59</sup>. W definicji Rodzińskiego prawo naturalne stanowi „pewien zbiór elementarnych zasad i reguł postępowania moralnego, na tyle ogólnych, że wszędzie i zawsze zachowują swoją ważność, bez względu na okoliczności”<sup>60</sup>. Jego istnienie zdają się potwierdzać pojawiające się od zarania ludzkości protesty przeciwko nieludzkim zachowaniom i odczłowieczeniu. U podłoża normatywnego porządku stoi wyznaczający i uzasadniający go porządek aksjologiczny, w którym osoba stanowi podstawową wartość, bez niej nie moglibyśmy mówić o jakimkolwiek wartościowaniu. Porządek ten można nazwać naturalnym, ponieważ wyczuwamy go spontanicznie jako głos sumienia<sup>61</sup>.

Zdaniem Rodzińskiego właściwe i ściśle pojęte prawo naturalne ugruntowane jest na priorytecie najbardziej podstawowej wartości,

56 Tomasz z Akwinu, *Collationes in decem praeceptis*. Cyt. za: *Katechizm Kościoła katolickiego*, nr 1955, Poznań 2002, s. 451.

57 Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo* (1–2, 90–105), tłum. P. Belch, Londyn 1986. q. 90, a. 2, s. 6.

58 Por. Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo* (1–2, 90–105), I, q. 90, a. 1, s. 4–5.

59 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 160.

60 A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 156.

61 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 156.

jaką stanowi osoba. W sytuacjach aksjologicznego konfliktu temu właśnie priorytetowi powinny ustępować wszystkie inne powody, choćby nawet dotyczyły najwyższych korzyści indywidualnych czy społecznych. Nawracanie mieczem i palenie czarownic na stosach są jednymi z najbardziej drastycznych naruszeń prawa naturalnego w imię służenia – w tym wypadku – wartościom sakralnym, którym kiedyś przyznano pierwszeństwo w poszczególnych aktach wyboru indywidualnego czy też społecznego. Według Rodzińskiego te naruszenia były możliwe z powodu niedociągnięć tomistycznej filozofii prawa. Ta nie dość jasno uświadamiała prawdę zasadniczą, że nie każdy cel wyznaczony przez naturę człowieka, choćby z wyakcentowaniem jej pierwiastka duchowego, jest celem, którego realizację usprawiedliwia moralne prawo naturalne. Takim celem nigdy nie może być czyjaś pomyślność, niezależnie czy to indywidualna, zbiorowa, doczesna czy nawet wieczna. Niezrozumienie tej elementarnej prawdy rodziło wiele tragicznych w skutkach pomyłek dziejowych. Mamy na uwadze tych, którzy myśleli, że można poprawić ludzką naturę, lekceważąc jej najważniejszy pierwiastek, czyli „jednostkowy podmiot identityczności”, osobową osobność i osobowe samostanowienie<sup>62</sup>.

W tekście *Czy prawo naturalne jest prawem natury* Adam Rodziński podkreśla, że natura wszystkich istot żywych dąży do zachowania się w całości, a podstawowym celem każdej istoty jest przeżycie. Osoba ludzka ma jednak w sobie coś więcej, co pozwala jej racjonalnie panować nad tym chceniem. Materialno-duchowa istota, jaką jest każdy człowiek, jest złożona w taki sposób, że samodzielne istnienie przysługuje przede wszystkim duszy ludzkiej, a przez nią dopiero całemu ożywianemu na wieloraki sposób ciału. Patrząc na konkretnego człowieka widzimy i obserwujemy pewną spójną całość. Zwracając uwagę na to, jak dana osoba się zachowuje, co zmienia się w jej działaniu,

---

62 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 303.

wnioskujemy, jaką posiada istotę, czyli właśnie naturę. Natura człowieka jest więc konstytuowana zarówno przez jego sferę materialną, jak i duchową. Kwestię tę rozjaśnia następująca analogia: organizm roślinny pod wpływem czasu i czynników zewnętrznych z małego ziarenka przeradza się w dorodne drzewo, substancja czysto materialna rozwija się według planowo przebiegającego procesu. U człowieka zasada jest podobna, niemniej w rozwoju istoty ludzkiej ważną rolę odgrywa jeszcze jeden czynnik – nasze doznania wewnętrzne. Adam Rodziński zwraca w tym miejscu uwagę na „zasługę moralną”, od której w sposób istotny uzależniony jest całościowy sens życia ludzkiego. Natura ludzka, a w szczególności przysługująca jej rozumność, generując rozumne działanie, stanowi okoliczność wewnętrzną, odpowiadającą za nasze moralne decyzje. Należy jednak pamiętać, że owa rozumność, pozwalająca ująć się w sposób teoretyczno-opisowy, nie jest w stanie sama z siebie stworzyć żadnej dyrektywy ustalającej powinność moralną. Musi ona odwołać się do obiektywnego porządku aksjologicznego, którego źródłem i podstawą jest osoba. Tylko poprzez odniesienie się do tej wartości ostatecznie usprawiedliwia się realizację innych wartości<sup>63</sup>.

Rodziński wychodzi z założenia, że natura osoby ludzkiej sama w sobie, jak i w swoich zewnętrznych przejawach wyraża głęboką symbolikę relacji interpersonalnych, będących moralnie zobowiązującymi na podstawie godności „bycia osobą”. Reguły określające wzajemne uprawnienia osób ludzkich jako osób w ogóle, wraz z tym co warunkuje ich wzajemne relacje jak i odniesienia do tego co nieosobowe, należą do istotnej treści prawa naturalnego. Jej zasady muszą orzekać o swoim przedmiocie w sposób jednoznaczny i dokładny, a zarazem na tyle ogólny, by w każdym miejscu i czasie zachowywały swoją racjonalność oraz moc normatywną<sup>64</sup>.

---

63 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 157–160.

64 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 160–161.

Współcześnie problematyka prawa naturalnego budzi nadal zainteresowanie badaczy. Wiąże się to z cywilizacyjną sytuacją ludzkości, która staje w obliczu zagrożenia przerwania swojej dalszej egzystencji na ziemi. Rodziński komentuje to następująco:

Radykalnym jakimś przeciwnikiem podstawowej tego prawa koncepcji i struktury mógłby być przecież tylko ktoś, kto ten porządek aksjologiczno-normatywny najbardziej elementarny i wyjściowy dla teorii prawa czy jurysprudenencji uważa za „rzecz gustu”. Jak jednak ktoś słusznie zauważył, zasada *de gustibus non est disputandum* na progu oświecimskiej komory gazowej brzmieć by musiała nader głupio. Wypowiedziana serio stawiałaby też mówiącego poza ludzkością – tą, która coraz częściej i nie bez przyczyny dochodzi do głosu jako jedna ogólnoplanetarna populacja, *familia humana*, pomimo wszelkich uczuć solidarna w swoich odczuciach i elementarnych przeświadczeniach<sup>65</sup>.

Dla Rodzińskiego bardzo ważne jest udzielenie prawidłowej odpowiedzi na pytanie o kryterium, na podstawie którego mamy rozróżnić prawo w rzeczywistej naturze ludzkiej, czyli takiej, która jest nam dana w potocznym doświadczeniu tego, co jest moralnie wartościowe. Takie kryterium każdy człowiek powinien dostrzegać sam w sobie, odnosząc się do postaw i zachowań innych ludzi, którzy również posługują się nim<sup>66</sup>. Definitywne kryterium wartościowania stanowi godność osoby, rozumianą jako wartość naczelną człowieka. Od niej uzależniony jest cały porządek moralności, który opiera się na wewnętrznym głosie sumienia każdej jednostki. Konkretnie działania człowieka świadczą zarówno o afirmacji osoby, jak i negacji jej godności.

---

65 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 161.

66 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 162.

Istotnym dla Rodzińskiego w tej kwestii staje się rozróżnienie na osobę jako osobę w pierwszym rzędzie, a dopiero w dalszej kolejności na osobę ludzką jako ludzką. Filozof wyjaśnia to następująco:

Personologiczna racja faktu, że w ogóle może coś obowiązywać człowieka w sposób absolutnie priorytetowy, wiąże się tu z ontologiczną racją określającą, że właśnie „to a to, nie co innego” stanowi przedmiot prawa naturalnego i materię jego norm, do których adekwatnego ujęcia nigdy byśmy nie doszli biorąc pod uwagę same tylko biopsychiczne „programy” i skłonności ludzkie przejawiające się zawsze i wszędzie w sposób spontaniczny<sup>67</sup>.

Prawo naturalne jest więc czymś „naturalnym” w specyficznym rozumieniu, odnoszącym się również do życia duchowego. Fakt, iż człowieka w ogóle może coś obowiązywać w sposób absolutnie priorytetowy, wiąże się z racją ontologiczną określającą, że „właśnie to, a nie co innego” stanowi przedmiot prawa naturalnego i podstawę jego norm, do których adekwatnego ujęcia nie doszlibyśmy, pozostając jedynie na poziomie psychosomatycznych skłonności ludzkich. Godność człowieka warunkuje istnienie tego prawa, a przy jego formułowaniu kluczową rolę odgrywa sumienie. Na ile jest ono właściwym sumieniem, to znaczy afirmującym godność osoby ludzkiej, na tyle jest ono zdolne wskazywać, co jest moralnie wartościowe, a co takie nie jest<sup>68</sup>.

W nomenklaturze filozoficznej obok pojęcia „prawa naturalnego” występuje bardzo podobny w brzmieniu termin „prawo natury”, jednak nie należy ich ze sobą utożsamiać. Prawo naturalne obowiązuje w sumieniu wszystkich i normuje nasze postawy, o ile mogą one być ocenione jako zgodne lub niezgodne z wartością osoby, przysługującej

---

67 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 163.

68 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 163.

bez wyjątku wszystkim ludziom. Nie należy też prawa tego traktować ściśle teologicznie. Rodziński powie nawet, że jest to bardzo ryzykowne. Zwraca uwagę, że prawo to uwidacznia się choćby w przypadku odrzucania transfuzji krwi, przez niektóre wyznania religijne, czy w kwestii sprawiania, by poród dla kobiety był bezbolesny. Wtedy pojawia się pytanie: czy tego rodzaju działanie nie jest w pewnym stopniu „obrazą natury” w jej obecnym stanie. Nie chodzi tu o to, by nie podciągać „kwestii sumienia” pod ryzykowne sytuacje, lecz by mieć wzgląd na samą zasadę mówiącą, iż „o naszej ściśle osobowej tożsamości nie mogą decydować względy somatyczne, jako że osobami nie jesteśmy dzięki ciału”<sup>69</sup>. Ludzka natura, analizowana według swoich skłonności i celowości psychoorganicznych, nie może być czynnikiem decydującym o tym, co w ludzkim postępowaniu jest moralnie dobre, a co złe. Jeśli nie uwzględnilibyśmy tego założenia, moglibyśmy w pewnym momencie dojść do przekonania, że na przykład niewinne chodzenie na rękach należałoby sklasyfikować jako działanie wbrew naturze. Podobnie ciężko byłoby nam pozytywnie oceniać poświęcenie siebie dla jakiegoś większego dobra. Względy biotechniczne zawsze będą prowadzić do rachunku utilitarnego, natomiast racje moralne niejednokrotnie mogą nas prowadzić do zupełnie innych wniosków.

Przyrównując powyższą koncepcję z różnymi nurtami etyki, możemy dojść do wniosku, podobnie jak Tadeusz Ślipko, że to właśnie etyka personalistyczna najbardziej opiera się na prawie naturalnym, ponieważ wszystkie jej założenia skupiają się wokół międzyludzkiej równości, wzajemnym szacunku i poszanowaniu otaczającego nas świata. Ślipko pisze:

etyka chrześcijańska jest etyką szacunku człowieka dla życia i przyrody, która swe aksjologiczne i imperatywne zasady opiera na realistycznej

---

69 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 160.

wizji rzeczywistości bez nadmiernej absolutyzacji obu tych etycznych idei, ale też bez równie nieusprawiedliwionego pomniejszania czy wypaczania ich moralnej wymowy<sup>70</sup>.

Koncepcja naturalnego prawa moralnego pozwala nam na utrzymywanie norm afirmujących wartość osoby także w środowiskach kulturowych mocno zróżnicowanych w sposobie życia. Staje się ono pewną płaszczyzną porozumienia. Zapatrywania moralne często dzielą ze sobą poszczególne jednostki, natomiast odwoływanie się do prawa naturalnego, jako podstawy porozumienia w społecznościach zróżnicowanych światopoglądowo lub po prostu między różnymi kulturami, zdaje się łączyć je ze sobą na zasadzie odnalezienia wspólnego źródła wartościowania jednoczącego się w wartości osoby.

### 1.3. O tym, co moralnie wartościowe

Z racji aksjologicznego charakteru personalizmu Rodzińskiego zagadnienie wartości pojawia się bardzo często w jego pracach. Należy zatem dokonać poszerzonej analizy wartości i spróbować odpowiedzieć na pytanie o ich status ontologiczny oraz sposób istnienia. Na szczególną uwagę zasługuje również przebieg wartościowania moralnego, relacja wartościotwórcza oraz proces kwalifikacji aksjologicznej. Zagadnienia te stoją u podstaw określenia tego, co w personalizmie możemy nazwać „moralnie wartościowym działaniem”.

Rodziński powie, że:

wartościowaniem przedmiotu nazywamy jedynie taką ocenę, na jaką zdobyć się może jakiś podmiot uzdolniony do sądzenia. Jeśli więc, uściślając

---

<sup>70</sup> T. Ślipko, *Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody*, dz. cyt., s. 101.



sobie pewne wyrażenia, zgodzimy się na to, że „wartościowanie” wiązać się będzie dla nas wyłącznie z domyślnym choćby sądzeniem o wartości (niezależnie od towarzyszących mu ewentualnie uczuć sensorywnych), to wartość – jako termin rozumiany w sensie ścisłym – reprezentować będzie dla nas treść właściwą życiu osób, a nie jakichkolwiek rzeczy<sup>71</sup>.

Podkreśla on, że wartość urzeczywistnia się dopiero wtedy, gdy człowiek zwróci na nią swoją uwagę, podejmie decyzję odnośnie do wykonania bądź niewykonania danego czynu<sup>72</sup>.

W doświadczeniu potocznym wiele rzeczy nazywamy wartościowymi ze względu na to, że stanowią one dla nas określoną wartość. Nie zastanawiamy się jednak nad tym, że dla innych osób lub nawet z innych względów dla nas samych przedmioty te mogą reprezentować odmienną wartość lub też po pewnym czasie – nie zmieniając tego czym są – nabrać zupełnie innej wartości niż wcześniej. Zatem nadawanie tych cech stanowi akt zupełnie swobodnej i arbitralnej preferencji. Na przykład, jeżeli ktoś spośród grona znajomych wybiera jednego, serdecznego przyjaciela i czyni to tylko dlatego, że wszyscy nie mogą stać się jego najbliższymi powiernikami, jednocześnie samemu odczuwając potrzebę, by kogoś bliższego posiadać, to sam fakt, że najlepszym przyjacielem stał się ten konkretny człowiek, a nie inny, spowodował zaistnienie konkretnej wartości. Owa wartość nie stanowi jednak, ani tego kim ten konkretny człowiek jest, ani nie jest jedną z cech tej osoby, która mogłaby być po prostu rozpoznana. Rodziński twierdzi jednak, że powyższy opis nie wyczerpuje genezy wartości, ponieważ te konstytuowane arbitralnie, stanowią jedynie mały jej fragment. Znacznie częściej dzieje się tak, że to nie wartość wywodzi

---

71 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 47–48.

72 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 115.

się z uznania, lecz to ono „podąża za wartością, która jest częściowo lub całkowicie odeń niezależna”<sup>73</sup>.

Rodziński uważa, że wartości nie należy utożsamiać z dobrem metafizycznym, jakim są wszystkie możliwe przedmioty pożądania. Owo pożądanie rozumie on bardzo szeroko „aż do powszechnej grawitacji włącznie”<sup>74</sup>. Wartość ma sens wyłącznie personalny, to znaczy jest zawsze wartością dla kogoś. Konkretnie byty są wartościowe w tym względzie, w jakim zaapelować one mogą do czyjejś oceny intelektualnej, czyli jako potencjalne przedmioty czyjegoś trafnego wyboru. W prostszych słowach można powiedzieć, że konkretne przedmioty stają się wartościami, ale zasadniczo chodzi o to, że wartość stanowią nie te konkretne byty, ale to, co w nich przedstawia rację, dla której one komuś odpowiadają, lub pociągają go na gruncie świadomości intelektualnej. Rzeczy wartościowe, same w sobie nie są więc wartościami. Ich wartość ujawnia się dopiero tam, gdzie dany przedmiot zostaje ujęty w perspektywie jakiegoś racjonalnego celu i wyboru, ze względu na potrzebę lub aspirację istoty rozumnej<sup>75</sup>.

W dalszej kolejności wartość przedmiotów poznania uzależniona jest od indywidualnych cech danej jednostki, od warunków jej życia i okoliczności działania, z których rodzą się konkretne potrzeby i aspiracje. Człowiek, jak powie Rodziński, „wydobywa pewne wartości z aksjologicznego zera” według własnych preferencji, zmieniając aksjologiczną możliwość w realnie istniejącą – tak jak to wcześniej zobrazowano na przykładzie wyboru przyjaciela. Wartość jest wartością dlatego, że zwraca uwagę, interesuje i przyciąga, a nie dlatego, że coś zostało wybrane i dzięki temu nazwane wartościowym. Zatem nie zawsze jesteśmy w stanie jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie,

---

73 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 49.

74 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 165–166.

75 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 166.

czy interesujemy się czymś i afirmujemy to, dlatego że jest cenne, czy dlatego jest cenne, iż się tym zainteresowaliśmy. Podobnie nie rozstrzygniemy i nie zawsze musimy rozstrzygać, czy ktoś jest pełen nadziei i cieszy się z powodu poprawy stanu zdrowia, czy zdrowieje dlatego, że jest pełen nadziei na wyzdrowienie. W tym wypadku odpowiedź zależy więc od tego, o jaką wartość chodzi w konkretnej sytuacji<sup>76</sup>. Rodziński uważa, że „wartość zależy od przedmiotu, jaki z tych czy innych względów wypada uznać za tak czy inaczej wartościowy, ale zależy również od podmiotu, którym jest zawsze jakaś osoba”<sup>77</sup>. Stąd też jeśli w niektórych przypadkach człowiek sam rozstrzyga, co ma być dla niego lub innych wartościowe, to ta rzeczywista wartość, jaką stanowi coś lub ktoś dla kogoś, uzależniona będzie od istoty przedmiotu i podmiotu, czyli od tego, jaki człowiek jest, jaka jest jego natura. Kluczowym elementem wartościowania jest fakt, że człowiek jest sobą, czyli zawsze „kims”<sup>78</sup>. Przyjmując stanowisko obiektywistyczne, stwierdzamy, że wartość jest tym, z uwagi na co coś lub ktoś jest dla kogoś dobrem. Mogą więc istnieć jakieś wartości, których nikt nie dostrzeże, które dopiero czekają na ich odkrycie i uznanie. Prawdziwą wartość stanowi więc „wszelka doskonałość odpowiadająca osobie i naturze istoty rozumnej, a przez to godna jej uznania”<sup>79</sup>. Czyli nie wszystko, czego ludzie aktualnie pożądamy, jest wartościowe i na odwrót – nie wszystko, co jest wartościowe, jest przez ludzi pożądane.

Należy podkreślić, że wartość w tak przyjętym ścisłym znaczeniu, wynika bezpośrednio z obiektywnego bądź niekiedy subiektywnego stosunku dwóch bytów, będących ze sobą w relacji, przy czym jeden z nich zawsze jest bytem osobowym. Niekiedy stanowi ona uboczną

---

76 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 49–50.

77 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 50.

78 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 50.

79 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 167.

formę tego stosunku, a czasem jego aspekt podstawowy, jednak – jak powie Rodziński: „zawsze uczestniczy we właściwej danemu stosunkowi «relacjonalnej» rzeczywistości”<sup>80</sup>. Lubelski filozof wyjaśnia tę myśl podając przykład kwiatu, który kwitnie gdzieś z dala od miejsca, w którym mógłby zostać zauważony przez człowieka. Kwiat ten ma pewną określoną formę i właściwości. Choć odbija światło słoneczne niezależnie od tego, czy ktoś kiedykolwiek go dostrzeże, dopóki nie zostanie zauważony, nie będzie mogła zaistnieć relacja polegająca na estetycznym przeżyciu czy wzruszeniu, w którym zaktualizowałaby się i zrealizowała określona wartość estetyczna<sup>81</sup>.

Rozważając sposób istnienia wartości pojawiają się następujące możliwości: ich istnienie w człowieku – w jego wartościującej postawie; istnienie w przedmiocie – stanowienie pewnej jego potencjalności, lub ich ujawnianie się dopiero w relacji pomiędzy perceptorem a przedmiotem percepcji. Rodziński powie, że właściwym siedliskiem wartości jest relacja, wartość zarówno przed jej percepcją, jak i po jej dostrzeżeniu. Wartość istnieje „formalnie” jako byt pomiędzy dwoma bytami, z których jednemu przypisujemy daną wartość tylko dlatego, że na jego naturę i egzystencję rzutujemy relacjonalną formę i egzystencję. Ta powstaje zarówno z niego jak i z osoby (czyli ontycznej struktury, która ocenia i docenia przedmiot wartościowy). Stąd też opisany powyżej kwiat istnieje „w sobie”, ale jego wartość „istnieje ku osobie”, która jest zdolna ją ocenić i docenić. Nie chodzi tylko o wartość estetyczną kwiatu – może on być dla nas wartościowy na przykład jako pamiątka jakiegoś wydarzenia<sup>82</sup>. Zwróćmy więc uwagę, że człowiek nie jest twórcą wartości, on je jedynie odkrywa i jeśli chce, to je afirmuje. Kiedy mówi się o „gospodarowaniu wartościami”, ma się

---

80 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 51.

81 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 50–51.

82 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 51–52.

na myśli to, że człowiek sam się ku nim skłania, a następnie traktuje je jako cel do osiągnięcia i wciela je w swoje działania i wytwory. Można to porównać z dziełem rzeźbiarza, który z niekształtnej bryły tworzy arcydzieło. Wtedy nie stwarza on piękna jako czystej możliwości już wcześniej istniejącej, ale rzecz która reprezentuje piękno. W pewnym sensie powołuje on daną materię do uczestniczenia w szczególnym typie wartości, z którą wszedł w relację poprzez swoją twórczą wizję. Sama wizja ani też sam talent rzeźbiarza nie stanowią wartości, lecz na swój sposób umożliwiają jej realizację<sup>83</sup>.

Jeden i ten sam przedmiot może rozmaicie przedstawiać się dla różnych osób, może także przedstawiać się na kilka sposobów jednej osobie. Podobnie jedna i ta sama wartość może być reprezentowana przez różne przedmioty. Jako przykład można podać kontemplację pięknego, misternie wykonanego przedmiotu stojącego w muzeum, nie musimy zapomnieć o jego użyteczności lub cenie. Nie jest kontrowersją, że nie wszystkim podobają się te same rzeczy, na przykład nie każdy doceni konkretne dzieło sztuki i nie każdy uzna je za piękne. Z wielu prozaicznych życiowych przykładów, jasno wynika, że treść czy intensywność naszej percepcji aktualnej, nie jest tożsama z treścią wartości jaką „posiada” dany przedmiot. Posiadanie zostało ujęte w cudzysłów, ponieważ wartość, ściśle biorąc nie jest czymś, czym dany przedmiot jest nacechowany. Przedmiot może utracić jakąś wartość, chociaż w jego materii nic się nie zmieni. Rodziński pisząc o wartościach związanych z przedmiotami i ukształtowanymi podmiotowo, określa je jako „byty pomiędzy”, swoiste *interesse*: „[byt] podbudowany formalnie i egzystencjalne przez byty, jakie w ten właśnie specyficzny sposób «wartościotwórczo» ustosunkowane są do siebie czy to z natury, czy to z innych względów”<sup>84</sup>. Dalej podkreśla jednak,

---

83 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 167.

84 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 53.

że nic nie stoi na przeszkodzie, by patrzeć na wartość jako „przedmiot w aspekcie podmiotu”<sup>85</sup> lub jako „podmiot w aspekcie przedmiotu”<sup>86</sup>, nie zapominając oczywiście o relacyjnej genezie i istocie wartości.

Wartość nie „istnieje” bezprzedmiotowo, zawsze związana jest z przedmiotem istniejącym rzeczywiście. Poszczególne wartości nie są abstrakcjami, nie istnieją w platońskim świecie idei, lecz w rzeczywistości istniejących bytach i tylko dzięki ich rzeczywistemu istnieniu. Mimo wszystko jednak Rodziński zauważa, że „być wartościowym» czy nawet «być wartością» – to co innego niż po prostu «być»<sup>87</sup>. Bycie wartościowym oznacza bycie godnym osobowej afirmacji. Jednak z tego założenia nie można wnosić, że istnienie przedmiotu wartościowego jest dla samej wartości ważniejsze od istnienia podmiotu, który ten przedmiot dostrzega i mu „odpowiada”<sup>88</sup>. Wartość w ogóle, stanowi więc pewien aspekt stosunku zachodzącego potencjalnie bądź faktycznie pomiędzy osobą a bytem<sup>89</sup>, który aktualnie lub możliwościowo odpowiada osobie. Chodzi więc o takie byty, które apelują do zdolności wartościowania przysługującej jedynie istotom rozumnym. Apel ten polega na wezwaniu do poznania i uznania wartości, stąd też zwraca się nie tylko do intelektu osoby, a do jej całości – intelekt tylko ocenia byty jako wartościowe, natomiast za ich docenienie lub niedocenienie, odpowiada cały człowiek<sup>90</sup>.

Poznanie wartości odbywa się na drodze intuicyjnej, bądź dyskursywnej konfrontacji wiedzy posiadanej o danym przedmiocie

85 Typ wartości, których geneza jest przedmiotowo-podmiotowa, wobec którego podmiot osobowy zachowuje się receptywnie, a głównie działającym jest przedmiot.

86 Tutaj głównie, lub wyłącznie podmiot rozwija inicjatywę wartościotwórczą.

87 A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 169.

88 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 116.

89 Byt ten może również być relacją sam w sobie.

90 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 312–313.

ze świadomością tego kim jesteśmy. Stąd też istotną rolę odgrywa tutaj poznanie i docenienie własnej wartości jako osoby. Poznajemy tę wartość raczej wtórnie, poprzez odniesienie do innych osób: wartość którą dostrzegliśmy u innych osób, oświecła nam niejako naszą własną wartość. Rodziński pisze: „«ktoś drugi» okazuje się tutaj niemal jako pośrednik pomiędzy człowiekiem jako bytem metafizycznym a tymże samym człowiekiem jako kimś kto wartościuje”<sup>91</sup>. Dzięki tak określonej relacji pomiędzy wartością a osobą, która afirmuje swoją własną wartość, wszelkie byty jak i czyny wartościowe mogą w różnorodny sposób odpowiadać człowiekowi, ponieważ mogą się one odnosić do osoby w ogóle albo do osoby ludzkiej w szczególności, lub też do osoby ludzkiej znajdującej się w konkretnych okolicznościach<sup>92</sup>.

Należy zwrócić uwagę, że opisywana relacja wartościotwórcza może mieć dwie różne perspektywy. Rodziński określa je jako „pragmatyczną” i „ostatecznościową”. Respektowanie pierwszej decyduje o doraźnej skuteczności i sensowności danego wyboru, natomiast uwzględnienie drugiej czyni wartość rzeczywistą, ponieważ sprawia, że staje się ona w pełni osobowa<sup>93</sup>. Konsumpcja skradzionego towaru może okazać się dla złodzieja wartością witalną, ale tylko spożycie produktów z apetytem, do których ma się pełne prawo i w warunkach które na to pozwalają jest w pełni wartościowe dla człowieka.

Patrząc na potrzeby i aspiracje człowieka, na podstawie których to czy owo nam odpowiada, należy pamiętać, że wartości nasuwają nam się nie tylko na zasadzie odpowiedzi na nasze potrzeby i aspiracje. Przecież posiadamy przyjaciół nie tylko dlatego, że jesteśmy potrzebni sobie nawzajem, a wartość bycia rodzicem nie musi posiadać tylko „egzystencjalnego” charakteru. Rodziński zwraca uwagę na tak

---

91 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 55.

92 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 55–56.

93 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 56.

zwany „parametr wartości” – odwołuje się do koncepcji Tadeusza Czeżowskiego, dla którego stwierdzenie to oznacza coś co sprawia, że uznajemy daną rzecz lub zachowanie za wartościowe<sup>94</sup>. W kwestii podejścia człowieka do wartości Rodziński polemizuje jednak z założeniami Czeżowskiego który, w swoim artykule *Czym są wartości* pisał, że oceny wartości występują w naszym wewnętrznym odczuciu jako „składniki uczuć estetycznych” lub „uczuć wartości” takich jak radość, groza, lęk czy gniew. Doznawanie wartości wiąże się tutaj z odczuciem jakości uczuciowej w postaci swoistej przyjemności, która zamyka całość przeżycia<sup>95</sup>. Natomiast Rodziński podkreśla, że człowiek otwierając się na świat zewnętrzny, zwłaszcza na innych ludzi owszem docenia coś i uznaje za szlachetne, ale nie robi tego głównie z chęci doznania pośredniej lub bezpośredniej korzyści czy satysfakcji<sup>96</sup>. Wskazuje on na konieczność rozróżnienia wartości na „satysfakcyjne” i „ponadsatysfakcyjne”. Pierwsze są godne uznania z tej racji, że „nasycają sobą biopsychiczny ludzki czas”, pojawiają się one w konkretnym odcinku czasu oraz są istotne w danym momencie i na tym wyczerpuje się ich cała racja bytu. Wartości „ponadsatysfakcyjne” natomiast mają charakter ogólnozyciowy, nie satysfakcjonują tylko pewnego odcinka czasu, lecz są aktualne i chwalebne zawsze<sup>97</sup>.

W powyższym rozróżnieniu mamy do czynienia z wartościami „właściwymi” bądź też „istotnymi” w tym znaczeniu, że „byty w ten sposób wartościowe cenne są ze względu na to, czym są same w sobie. Wartości te określa więc bez reszty relacja, w której się rodzą

94 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 56–57.

95 T. Czeżowski, *Czym są wartości*, „Znak” 17 (1965), nr 130, z. 4, s. 408–409.

96 A przynajmniej taki nie powinien być cel jego działania, gdyż godzi on w wartość człowieka jako osoby. Kwestia ta została szczegółowo opisana w rozdziale zatytułowanym *Studium osoby*.

97 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 57.



bezpośrednio”<sup>98</sup>. Nieco inny charakter mają wartości instrumentalne, które czerpią swoją aksjologiczną formę i rację bytu z innej wartości do realizacji której się przyczyniają<sup>99</sup>. Problem ten poruszył Arystoteles w *Etyce nikomachejskiej*, przedstawiając idee osiągania dobra za pomocą poszczególnych środków prowadzących do celu<sup>100</sup>. Przykładem tego typu wartości jest lecznicza wartość leku stosowanego w przypadku choroby, a służy ona innej wartości, jaką w tym przypadku jest zdrowie. Istnieją również wartości instrumentalne, które z umowy pośredniczą w osiągnięciu właściwych wartości, ich geneza jest konwencjonalna. Taką wartość może reprezentować na przykład okazja, która może być pożyteczna do zaistnienia jakiejś innej wartości, która wynika z faktu „bycia warunkiem” lub „okolicznością sprzyjającą”<sup>101</sup>.

W rozważaniach nad wartościami należy podkreślić, że nośnikiem wartości czy też przedmiotem wartościowania, nie jest tylko byt pojęty jako tak czy inaczej obecny, albo też mogący się uobecnić; w analogiczny sposób wartość stanowić może również nieobecność jakiejś rzeczy lub osoby. Przykładowo taką wartość stanowić może brak mostu na rzece dzielącej dwa wrogie sobie plemiona. Z racji tego, że owa rzeka jest nie do przebycia, utrudnia to agresję i ułatwia obronę, co niewątpliwie jest wartościowym elementem w tej sytuacji.

Stąd też, ilekroć istnienie bądź nieistnienie czegoś jest w określony sposób wartościowe, rodzi się pytanie: jak powinniśmy odnieść się do faktu, gdy wartościowy stan zmienia się o sto osiemdziesiąt stopni, czyli przestaje istnieć lub staje się nieobecny. Otóż na podstawie powyższych rozważań dotyczących instrumentalnych wartości możemy założyć, że w niektórych sytuacjach pojawi się zupełna i w pełni

---

98 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 57–58.

99 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 58

100 Por. Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012, I, 6–1096.

101 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 58.

racjonalna obojętność, którą Rodziński wyraża następująco: „jest dobrze że jest, ale jeśli nie będzie to nie zaszkodzi”<sup>102</sup>. W wielu przypadkach jest jednak tak, że nieobecność jakiegoś bytu, który był lub byłby dla nas wartościowy, należy ocenić negatywnie. Znajdujemy się wtedy w okolicznościach nacechowanych brakiem owego dobra, na którym w danej chwili nam zależy. Chodzi tutaj o brak tej doskonałości czegoś lub kogoś, która się temu czemuś lub komuś, z racjonalnych powodów należy. Jako przykład takiej sytuacji Rodziński przywołuje stosunek subordynacji żołnierza wobec dowódcy, który ulega moralnemu defektowi. W trakcie trwania wojny, początkowo obronnej, przeradza się ona w niesprawiedliwą agresję. Wtedy pozostanie nadal przy rozkazach dowódcy staje się moralnie złe. Równocześnie zaś ten sam stosunek może pozostać nadal wartościowy, jeśli spojrzysz na niego w aspekcie socjotechnicznym bądź prakseologicznym<sup>103</sup>.

Idąc dalej w rozważaniach dotyczących istoty wartości moralnych, należy zastanowić się nad kwalifikacją aksjologiczną, w której dokonuje się rozróżnienie na „wartości” i „antywartości”<sup>104</sup>. Pochylając się nad tym rozróżnieniem Rodziński przedstawia następującą definicję wartości:

wartość jest aspektem potencjalnego lub aktualnego stosunku między człowiekiem a przedmiotem jego percepcji intelektualnej, takim mianowicie aspektem, jaki stanowi rację, dla której przedmiot ów może czy

---

102 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 59.

103 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 59–60.

104 Rodziński odchodzi od używania terminu „wartość negatywna”, gdyż według niego brzmi on trochę jak stwierdzenie „kwadratowe koło”, stąd też proponuje za R. Reiningerem oraz D. Gotshalkiem wprowadzenie w to miejsce terminu „antywartość”. Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 62. Antywartość to prywacja wartości, a nie proste jej zanegowanie. Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 145.

nawet musi odpowiadać człowiekowi, już to pojętemu w jego dojrzałości ostatecznej, więc jako nastawionemu przede wszystkim na właściwą jego naturze pełnię i doskonałość duchowego życia i działania, już to pojętemu w jego nastawieniu na cele mniej lub więcej doraźne czy doczesne<sup>105</sup>.

Zatem realizacja tego typu działań określana jest jako wartościowa, natomiast wszystko co przeszkadza w realizacji wartości jawić się będzie dla człowieka jako względnie lub bezwzględnie złe, czyli jako coś czego będzie unikał. Choć zrozumiałe wydaje się, że w dążeniu do realizacji pewnych wartości przeszkody budzą spontaniczną opozycję i motywują człowieka do ich usunięcia, to jednak w wielu przypadkach, w świetle dalszych celów i odpowiadającej im sensowności działania, mogą okazać się aksjologicznie pozytywnymi okolicznościami.

Takie oscylowanie przeszkód pomiędzy pozytywnym a negatywnym ich charakterem, jest czymś zwyczajnym na przykład dla sportowców. Można tutaj przytoczyć sytuację alpinisty, który decyduje się na bardzo trudne podejście na szczyt góry. W pewnym momencie rodzi się w nim uzasadniona awersja do tej trasy, jednak to przecież ta trudność jest przyczyną, dzięki której uznaje on, że wyjście na tę górę w ocenie wyczynu sportowego jest czymś bardzo wartościowym. Oczywiście z racjonalnych względów należy pamiętać o granicach takiego myślenia i postępowania. Z jednej strony trudne podejście, które po zbadaniu podłoża i przygotowania odpowiedniego sprzętu jest możliwe do przejścia uznaje się, jako warte poświęcenia. Z drugiej jednak pomysł podjęcia się wyprawy z góry skazanej na niepowodzenie należy uznać za antywartościowy, gdyż byłby on zupełnie nieracjonalny<sup>106</sup>.

W powyższej kwestii chodzi o zróżnicowanie i hierarchizację form wartości i antywartości moralnych, pojętych jako treści osobowościowe

---

105 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 60.

106 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 60–61.

lub jako wykładniki wartościowania moralnego. Podsumowując, w najogólniejszym zarysie, dostrzegamy że istnieje jakiś punkt zerowy, który stanowi próg tego, co w postępowaniu człowieka jest godziwe, czyli moralnie dopuszczalne. To wszystko, co znajduje się poniżej tego progu zasługuje na miano antywartości, natomiast to, co jest powyżej punktu zero, określać się będzie jako chwalebne i wartościowe. Tym, co decyduje o takim, a nie innym ustawieniu punktu zerowego jest wartość osoby, czyli racjonalne odniesienie do tego, co dla człowieka, z racji bycia osobą, jest godziwe, a co nie<sup>107</sup>.

Kwalifikacja aksjologiczna jest więc w dziedzinie wartości wykładnikiem oceny intelektualnej, zarówno spontanicznej jak i refleksyjnej. Zasadniczo jest ona trojaka: pozytywna, negatywna i neutralna. Pozytywna wskazuje na odnośną wartość, negatywna sygnalizuje o antywartości, natomiast neutralna odnosi się do przedmiotów obojętnych. Zatem realna wartość – jak powie Rodziński – stanowić będzie zawsze „formę takiego stosunku czegoś lub kogoś do kogoś, któremu to stosunkowi z tej właśnie racji, że jest stosunkiem takiego czy innego odpowiadania sobie obu bytów, przysługuje kwalifikacja pozytywna”<sup>108</sup>. Wartościowanie moralne polega na dokonywaniu wyborów. Człowiek, od którego wymaga się, by, w imię obiektywnego dobra, był gotów wybrać raczej własną śmierć niż niegodziwość, ma prawo zadawać pytania, o jakiego typu dobro tutaj chodzi; czy istnieje coś takiego, co warto chronić za wszelką cenę, w tym nawet za cenę życia. Na jaką wartość może powołać się głos sumienia który, w pewnych drastycznych przypadkach, wskazuje na moralną konieczność dopuszczenia dezintegracji pod tym względem? Dopiero po udzieleniu odpowiedzi na te pytania ujawnia się prawda, dlaczego w tym nieuniknionym konflikcie między dwoma aspektami natury ludzkiej – instynktem

---

107 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 97.

108 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 62.

samozachowawczym i sumieniem – decydującym, powinien być głos przestrzegający przed niegodziwością<sup>109</sup>.

W takim wewnętrznym dialogu, człowiek odkrywa skąd właściwie bierze się głos sumienia, będący wyrazem moralności poszczególnych jednostek. Pomimo poznania definicji owego głosu, która określa go jako akt samodzielnie myślącego intelektu, bądź też akt formowany przez umysły innych ludzi, nadal pozostaje on pewną tajemnicą. Adam Rodziński podkreśla, że dopiero wtedy gdy nauczymy się odróżniać głos sumienia od innego rodzaju głosów wewnętrznych, które są wyrazem raczej naszych popędów i egoistycznych pragnień niż godności, zrozumiemy co jest naprawdę moralnie wartościowe<sup>110</sup>.

Powyższa refleksja stanowi kluczowy element wartościowania moralnego, ponieważ jak już zostało wspomniane, wartość moralna realizuje się dopiero w czymś konkretnym czynie, czyli w podjęciu decyzji i jej realizacji. Czym więc jest czyn moralny? Rodziński definiuje go jako pewną dążeniową całość, na którą składają się poszczególne akty moralne<sup>111</sup>. Jeśli przyjrzeć się im bliżej, może okazać się na przykład, że tym co jest moralnie chwalebne w czymś zwykłym spacerowaniu (które wydaje się obojętne moralnie) okazuje się być aksjologicznie wkomponowany w tę czynność akt rezygnacji, z okazji do jakiejś innej niegodzwej czynności. Poszczególne akty moralne nie mają jednak takiego stopnia samowystarczalności w ocenie, jaką ma czyn pojmowany w swojej aksjologicznej całości. Właśnie dlatego Rodziński stwierdza dalej:

akt dobrej intencji, najchwalebniejszej nawet *in abstracto*, nie realizuje żadnej rzeczywiście wartości moralnej (nie jest moralnie cenny) [...] Nie

---

109 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 93–94.

110 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 94.

111 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 119–120.

wystarcza nam „chcieć czegoś dobrego” [...] abyśmy już przez to samo, że popychani jesteśmy energiami natury pragnącej dobra, mieli prawo do legitymowania się wiernością w stosunku do wartości powszechnie i podstawowo miarodajnej dla życia moralnego<sup>112</sup>.

Jeżeli ktoś wzorowo panuje nad swoimi emocjami, ale w innej dziedzinie życia ponad poszanowanie swojej i innych godności przedkłada jakiegokolwiek inne racje, jego czyny są z gruntu niegodziwie. Znęcanie się więźnia nad innym współwięźniem w obozach koncentracyjnych, nakazane przez oprawców hitlerowskich i podjęte w celu zachowania swojego życia, można oprzeć na całej gamie społecznych czy indywidualnych racji, które będą przemawiać za takim działaniem (najprostsza z nich: lepiej niech choć jeden przeżyje, niż jakby obaj mieli zginąć), ale nigdy nie znajdzie się żadna racja, która byłaby w tym przypadku moralnie dostateczna<sup>113</sup>.

Specyfika wartościowania moralnego nie jest zagadnieniem łatwym do opisanego, cechuje je bowiem wielość konkretnych norm postępowania, które zwykliśmy uznawać za wartościowe. Jednak oczywistym jest, że wśród wielu możliwości musi znaleźć się coś, co można by określić mianem wspólnego aksjologicznego mianownika, dzięki któremu wszystkie alternatywy wiążą się ze sobą i tworzą konsekwentną całość. Znalezienie tego wspólnego kryterium jest kłopotliwe, ponieważ, jeśli zgodzimy się że jest nim nasza natura ludzka, od razu – ze względu na zróżnicowanie owej natury – zaczyna nasuwać się nam szereg różnorodnych wartości uznawanych za elementarną rację bytu ludzkiego działania. Zastanawiając się nad taką wartością „dowartościowującą”, która kształtuje w człowieku jego wewnętrzną kulturę moralną, najczęściej myślimy o szczęściu. I tu pojawia się kolejny problem – szczęście

---

112 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 119.

113 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 119–120.

może być różnie rozumiane: jako globalny pożytek społeczny lub indywidualny, lub osiągnięcie pełni wartości uzgodnionych ze sobą w jakiejś jednostkowej hierarchii potrzeb i upodobań, albo wreszcie jako satysfakcjonujące nas dążenie do mocy lub przyjemności. Wszystko to wydaje się przecież być dla człowieka naturalne. Odmiennie kryteria rodzą więc sprzeczne oceny a w konsekwencji wrażenie chaosu, stąd też w etyce pojawiają się stanowiska przepełnione pesymizmem i sceptycyzmem<sup>114</sup>.

W życiu nierzadko dochodzi do kolizji wartości, pojawiających się do realizacji w tym samym czasie. Zatem jest rzeczą jasną, że jedno z nich będą musiały ustąpić miejsca drugim. Rodzi się więc pytanie jakie reguły powinny rządzić poszczególnymi aktami preferencji. Ze względu na fakt, że w konkretnych okolicznościach określone potrzeby domagają się zaspokojenia z różną gwałtownością, odpowiedź na zadane pytanie musi mieć charakter praktyczny. Poszukując rozwiązania Rodziński znów wraca do godności i podkreśla, że to, co zgadza się z godnością człowieka, jest godziwe, natomiast niegodziwe jest wszystko to, co przeciw niej występuje<sup>115</sup>. Niestety nie odnajdujemy w tej kwestii dokładniejszej odpowiedzi, która w jasny sposób wskazywałaby nam, którą z opcji należy wybrać jeśli te się równoważą. Udzielenie uniwersalnej odpowiedzi na to pytanie wydaje się być jednak niemożliwe.

Nieco inny aspekt realizacji wartości moralnych stanowi sprawiedliwość. Uznanie ontycznej godności człowieka i wyrażanie tego w postępowaniu jest równoznaczne z oddawaniem poszczególnym bytom osobowym tego co im się należy, gdyż, – jak już zaznaczono powyżej – godność ta jest podstawą wszelkich uprawnień i obowiązków. Rodziński pisze: „tylko też na gruncie afirmacji osobowej swojej

---

114 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 139–140.

115 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 140–145.

godności *homo sapiens* może «być w porządku» z rzeczywistością, z istniejącym bytem; skoro zaś intelektualnym wyrazem porządku jest prawo, człowiek znajduje się przez to samo w zgodzie z prawem jako regułą postępowania moralnego, jest więc – mówiąc inaczej – sprawiedliwy<sup>116</sup>. W sensie przedmiotowo-prawnym sprawiedliwość głównie polega na liczeniu się z regułami postępowania moralnie wartościowego, czyli przestrzeganiu norm moralnych. Ogólna sprawiedliwość, nieodzowna w każdym moralnie dobrym czynie, nawołuje do liczenia się z innymi ludźmi, w taki sposób, by nie zostali oni skrzywdzeni poprzez nasze działanie. Zatem granicą naszej słusznej inicjatywy jest drugi człowiek i jego godność<sup>117</sup>.

Problem sprawiedliwości często powraca w pracach Rodzińskiego. Nie tylko przytacza on tradycyjne jej ujęcia, ale podejmuje się próby ich reinterpretacji. Przede wszystkim wyróżnia on dwa typy sprawiedliwości: sprawiedliwość powinności i sprawiedliwość prawną. Pierwsza z nich ma charakter podmiotowy, uwzględniający całokształt obowiązków człowieka jako osoby. Natomiast druga ocenia ludzkie postępowanie według obowiązujących, praw<sup>118</sup>. Istota sprawiedliwości polega na tym by nikt w określonej sytuacji nie został pokrzywdzony, a nie by wszystkich – bez wyjątku – traktować jednakowo<sup>119</sup>.

W tym miejscu warto zastanowić się co pośredniczy w tłumaczeniu języka wartości moralnej na język norm moralnych? Dla Rodzińskiego odpowiedź jest prosta – takim pośrednikiem jest osoba, która na gruncie swojej moralnie dobrej woli, w akcie wyboru zdobywa daną zasługę. Dotyczy to decyzji, w których kosztem mniej chwalebnych lub nawet niegodziwych alternatyw wybrane zostaje to, co powszechnie uznaje

---

116 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 147.

117 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 147 i 160.

118 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 185.

119 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 175.



się za moralnie doskonalsze. Idąc dalej, ściśle pojęta konieczność moralna dotyczyć będzie zatem jedynie tych aktów, których zaniechanie jest niegodziwe. Tym stwierdzeniem Adam Rodziński krytykuje tomistyczną regułę prawa naturalnego *bonum est faciendum*<sup>120</sup>, uznając ją za rażąco niedokładną, ponieważ okazuje się, że nie wszystko co jest moralnie wartościowe, stanowi przedmiot obowiązku. Ta teza personalizmu radykalnie staje przeciwko rygoryzmowi moralnemu, wedle którego – w wersji skrajnej – w każdym dylemacie moralnym tylko jeden sposób zachowania jest właściwy; oraz w wersji umiarkowanej, tylko najdoskonalszy wybór, choć nie zawsze jedyny dobry, może być chwalebny<sup>121</sup>.

W ramach podsumowania swoich założeń w kwestii wartościowania moralnego Rodziński przedstawia zespół pięciu norm stanowiących normatywny odpowiednik elementarnych kategorii wartościowania moralnego:

1. „wolno czynić to, co jest godziwe”;
2. „wolno nie czynić tego, co godziwe, a czego zaniechanie nie jest niegodziwe”;
3. „należy czynić to, co jest godziwe, a czego zaniechać się nie godzi”;
4. „radzi się wybierać to, co chwalebniejsze”;
5. „odradza się wybierać to, co mniej chwalebne (lub to, co tylko godziwe, gdy następuje taka ewentualność, której podjęcie byłoby chwalebne)”<sup>122</sup>.

Powyższe zasady nie są tautologiczne, ponieważ niegodziwość nie jest definiowana jako „to, co zakazane”, ani godziwość nie jest „tym,

---

120 „Bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum” – dobro należy czynić i podążać za nim, a zła należy unikać, STh I-II q94 a2.

121 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 148–149.

122 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 149.

co wolno”. Jednak dzięki godności osoby, będącej najbardziej podstawowym kryterium wartościowania moralnego, a zatem personalistyczną, uniwersalną normą moralności, unikamy w tym procesie wpadania w błędne koło. Rodziński zauważa jednak, że choć w przypadku wyborów szczegółowych taki zestaw norm w zupełności wystarcza, to jeżeli chcielibyśmy odnieść się do ogólnej postawy moralnej dotyczącej życia duchowego, jako dojrzewającej docelowo całości, należy do tego zbioru dodać jeszcze jedną ogólną normę perfekcjonistyczną, będącą już nakazem:

„powiniem – przynajmniej niekiedy – wybrać to, co chwalebniejsze, choćby z tej racji, że niekiedy wybieram moralne zło”<sup>123</sup>.

Celem jaki wyłania się z postępowania zgodnego z zasadami powyższego układu norm, jest – jak powie Rodziński – „bycie po prostu człowiekiem”<sup>124</sup>.

By dokładnie wyjaśnić sposób postępowania ściśle moralnego, Rodziński proponuje zestawić je z eudajmonistycznym lub pragmatycznym sposobem wartościowania. Człowiek „prawdziwie dobrej woli” będzie postępował dobrze nie tylko z tego powodu, aby na końcu osiągnąć jakąś „doskonałą satysfakcję”. Nawet jeśli świadomie dąży do takiego stanu, robi to dlatego, by mógł postępować dobrze. Ludzki rozum wyznacza człowiekowi drogę do szczęścia, wskazuje również inny cel, jakim jest afirmacja godności ludzkiej. Filozof pisze: „konkretny czyn ludzki czerpie z niej swoją elementarną, ściśle moralną rację bytu całkiem niezależnie od tego, czy i jaka oczekuje sprawcę szczęśliwość, czy ją zdoła koniec końców osiągnąć, czy też nie”<sup>125</sup>. Szczęściotwórcza kalkulacja jest bardzo istotnym a nawet koniecznym elementem wspierania dobrej woli, jednak nie zmienia ona niczego

---

123 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 149.

124 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 149.

125 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 150.

w ocenie tego, co jest ściśle moralnym postępowaniem. Znacznie bardziej odbiegającym od obu tych kategorii jest pragmatyczny sposób wartościowania, którego celem jest jak największa użyteczność. Nie można jednak uznać go za coś zgoła wymagającego potępienia, gdyż realizacja „autentycznej wartości” spełnia niekiedy również funkcję użytecznościową. Niemniej jednak jest to jedynie jej pochodna i poboczna funkcja<sup>126</sup>.

Podsumowując powyższe rozważania należy stwierdzić, że moralnie zobowiązuje człowieka konsekwentne odnoszenie się do tego kim jest, oraz do tego czym bądź kim nie jest. Postawę respektującą w aktach poznawczych fakt własnej i ogólnoludzkiej godności, oraz skłonność do wyprowadzania z tego faktu wniosków praktycznych, które kierują naszym postępowaniem zgodnie z elementarną wiedzą, że jest się „kims” Adam Rodziński określa mianem mądrości. Każdy człowiek myślący prawidłowo i używający rozumu, w sposób chociażby prosty i podstawowy, zdaje sobie sprawę z faktu, że jest kimś, że jako człowiek przerasta rangą swej natury wszelkie inne byty, z którymi styka się doświadczalnie i naocznie. Równocześnie może bez trudu pojąć, że zdolność samostanowienia, jak i zdolność podejmowania inicjatywy twórczej w stosunku do otoczenia, do czegoś go zobowiązują. Przede wszystkim obligują go one do możliwie dokładnego poznania swoich obowiązków<sup>127</sup>. Świadomość własnego statusu staje się wielko-duszością, nacechowaną afirmacją godności osoby, która wydaje się warunkiem koniecznym w podejmowaniu moralnych decyzji. Tego rodzaju mądrość powinna być uzupełniana przez roztropność, ponieważ obie razem wprowadzają właściwy sobie ład poznawczy, inspirowany prawdą o dobru osobowym w ogóle.

---

126 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 149–150.

127 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 155.

Zebrane w niniejszym podrozdziale rozważania dotyczące tego co moralnie wartościowe, rozpoczynające się próby zdefiniowania wartości, a kończące się na specyfice i płaszczyznach wartościowania moralnego, przedstawiają sylwetkę „człowieka dobrej woli”, jakiego opisuje filozofia personalistyczna, zwłaszcza w wydaniu Adama Rodzińskiego. Afirmacja godności osoby, konstytuowana przez mądrość i sprawiedliwość, stanowi źródło moralności w człowieku. Poszczególne cnoty moralne uszczegóławiają tę „osobową miłość osoby” dzięki temu, iż mogą łączyć i rozdzielać wątki moralne i psychofizyczne. Przykładowo osoba która cechuje się odwagą, walcząc w słusznej obronie swego kraju, po zmianie swojej motywacji i przejściu do moralnie nagannej dywersji, nadal z tą samą odwagą może dopuszczać się niegodziwości. Kto inny może być stanowczy, cierpliwy i oszczędny a tym samym dopuszczać się czynów moralnie nagannych. Moralnie wartościowe może być jedynie to, w czym realizuje się istota dobra moralnego, a nie samo spełnianie warunków działania wartościowego moralnie w określonej sytuacji<sup>128</sup>.

Wartość w ujęciu Adama Rodzińskiego nie jest bytem czysto myślowym ponieważ implikuje istnienie realnego bytu, który jest jej ontycznym fundamentem. Należy jednak pamiętać, że priorytet istnienia bytu przed wartością dotyczy tylko porządku ontycznego – aksjologicznie wartość odnosi się do osoby jako podmiotu, który ją dostrzega. Lubelski filozof nazywa osobę „wartością wartości”<sup>129</sup> ponieważ inne wartości są wtórne wobec osoby i wszystkie są wartością dla kogoś<sup>130</sup>.

Istota wartości polega na rzeczywistym odpowiadaniu czegoś (lub kogoś) osobie: „wartość ściśle aksjologiczna[jest] (...) formą stosunku pomiędzy jakimś bytem, albo jego obecnością lub nieobecnością,

---

128 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 156–162.

129 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 32.

130 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 134.

a osobą: forma ta stanowi sens i rację dynamicznego odpowiadania (aktualnego czy przewidywanego) przedmiotu osobie<sup>131</sup>. Należy zatem podkreślić, że wartości relacyjnie wiążą osobę z innymi osobami bądź rzeczami. Byt realny stanowi podstawę wartości, ale dopiero osoba dokonuje jej rozpoznania<sup>132</sup>. Ze względu na relacyjny charakter wartości u Rodzińskiego nie ma miejsca na subiektywizm czy relatywizm aksjologiczny. Osoba ludzka stanowi centrum wartościowania moralnego, ale go nie relatywizuje. Zwracając uwagę na założenia dotyczące roli człowieka w istnieniu i realizacji wartości dochodzimy do najbardziej zasadniczego centrum myśli Adama Rodzińskiego, jakim są jego rozważania na temat osoby i jej moralności. Warto zwrócić uwagę na kilka aspektów dotyczących personalistycznego rozumienia człowieka, na wspomnianą już kwestię godności człowieka, oraz na osobność i relacyjność osoby.

## 2. Studium osoby

Podstawowym założeniem filozofii personalistycznej jest stwierdzenie, że każda istota ludzka jest osobą. W personalizmie chrześcijańskim osobę określa się między innymi mianem „misterium”, czyli czegoś pierwotnego, danego na sposób intuicyjny i doświadczalny<sup>133</sup>. Termin ten wskazuje również na tajemnicę, co wydaje się uzasadnione, ponieważ trudno ustalić w sposób jednoznaczny definicję pojęcia „osoba”. Autor książki *Zarys filozofii osoby* John F. Crosby, po zgłębieniu różnych koncepcji i definicji osoby doszedł do wniosku, że każda z nich

---

131 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 71.

132 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 42.

133 Por. R. Kozłowski, *Wokół problemu osoby. Definicje osoby w polskim personalizmie chrześcijańskim*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2005 nr 5, s. 80.

zaczyna się od kategorii niezależności w byciu i działaniu. Ten walor osoby odzwierciedla znana w prawie rzymskim sentencja: *persona est sui iuris et alteri incommunicabilis*<sup>134</sup>. Definicję można poszerzyć o założenia tomistyczne, które wskazują, że osoba nigdy nie stanowi jedynie części jakiejś całości, lecz jest całością samą w sobie. Tę myśl kontynuował Immanuel Kant, który nauczał, że każda osoba jest celem samym w sobie ze względu na to, że stanowi prawo moralne<sup>135</sup>. We wszystkich tych ujęciach obecne są wątki niezależności, autonomii, należenia do siebie, określania czy kreowania siebie<sup>136</sup>. Również Adam Rodziński wielokrotnie się do nich odnosi.

Personalizm Rodzińskiego jest systemem, w którym uznaje się osobę ludzką za najwyższą formę istnienia na ziemi. Człowiek jako osoba jest kimś jedynym i niepowtarzalnym. Chrześcijański rys tego personalizmu implikuje teocentryzm, w którym wszystko co stworzone, czyli także każda osoba, jest skierowane ku Bogu jako źródłu i celowi wszechrzeczy; chrystocentryzm, gdzie Chrystus jako „osoba osób”, stanowiący zjednoczenie dwóch natur, ludzkiej i Boskiej, jest źródłem nowego rozumienia człowieka jako osoby; i wreszcie antropocentryzm wedle którego osoba stanowi ośrodek wszystkich działań ludzkich<sup>137</sup>.

Rodziński zwraca uwagę, że choć nasze ciało fizyczne zajmuje względnie niewielką przestrzeń, to jeżeli weźmiemy pod uwagę pozafizyczny aspekt jaki mieści się w człowieku, wtedy przestrzeń ta jest o wiele większa i tajemnicza: „przestrzeń między naszą prawą ręką a lewą to przepaść niezgłębiona, ciemna, zbiegająca zwrotnie w dół, wzlatająca ku prawom odwiecznym, które są jak gwiazdy. *Ecce*

134 „Osoba jest bytem należącym do siebie i nieudzielalnym dla innych”.

J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007, s. 11.

135 Por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 62.

136 Por. J. F. Crosby, *Zarys filozofii osoby*, dz. cyt., s. 11.

137 S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 12–13.

*homo*<sup>138</sup>. Tymi słowami Rodziński inauguruje swój namysł nad – jak sam to określa – „misterium osoby”. Wyraz „persona” staje na samym czelu sytemu Rodzińskiego jako określenie podmiotu dającego się ująć obiektywnie. Osoba sama w sobie traktowana jest jako absolutna jedność, w której „subsystuje” byt rozumiany w wymiarze egzystencjalnym<sup>139</sup>.

Sprecyzowanie tego fenomenu przysparza trudności, ponieważ osoba jest bytem nieuchwytnym, którego w pełni nie jesteśmy w stanie zdefiniować. Rodziński zwraca uwagę, że nie możemy zawężyć tego terminu do samej „natury osoby”. W człowieku naturę stanowi jego hylemorficzna jedność substancjalna. Podobnie też nie możemy rozpatrywać osoby jako „kogoś” stojącego w pewien sposób obok posiadanej właściwej sobie natury, gdyż wtedy ona byłaby zredukowana do czegoś pozostającego w stosunku do osoby i różniłaby się od niej realnie, tak jak różni się instrument od osoby, która się nim posługuje<sup>140</sup>.

Na pytanie, co właściwie oznacza stwierdzenie „być osobą”, Rodziński odpowiada, że każda osoba może istnieć jako byt substancjalny, określony co do swej natury, i w to nikt nie wątpi. Jednak niektóre stosunki, w jakie wchodzi osoba istnieją substancjalnie, inaczej wiążą się z nią samą jako ich podmiot i ostateczne źródło, a inaczej z jej substancją (naturą). Osoba jawi się więc jako „ta oto”, którą wyodrębniają pewne cechy, dzięki którym staje się ona „taka, a nie inna”<sup>141</sup>. Adam Rodziński za Karolem Wojtyłą powtarza, że osoba ludzka stanowi fundamentalną rzeczywistość, na której opiera się ontyczna i aksjologiczna wielkość człowieka<sup>142</sup>. Osoba jest wzniosłym bytem nie tyle dzięki zdolności samodzielnego myślenia, ile zdolności przewycięzania w tym

---

138 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 7–8.

139 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., 69.

140 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 23.

141 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 24.

142 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 7.

myśleniu konkretności oraz kwantytatywnej wymierności właściwej bytom moralnym<sup>143</sup>. Osoba jest pojęciem pierwotnym, którego nie da się zdefiniować przez rodzaj, czy różnicę gatunkową – jak powie filozof – można go tylko wyrazić ułatwiając zrozumienie jej fenomenowi<sup>144</sup>.

Zasadniczym celem rozważań Adama Rodzińskiego nad „osobą” jest chęć sformułowania adekwatnego ujęcia aksjologicznych aspektów osoby ludzkiej, ukazanie jaką pełni ona rolę w tworzeniu podstaw moralności i jej naczelnych wartości. Autor, jak sam wyznaje, chce włączyć się w nurt „realizacji wielkiego i wielostronnie podejmowanego dzisiaj dzieła: przywrócenia autentycznego i gruntownie humanistycznego sensu kulturze człowieka”<sup>145</sup>. Nazywa on osobę „ogniskiem miłości”, podmiotem relacji oraz podstawą wszelkiego wartościowania, którego kryterium jest godność<sup>146</sup>.

Osoba ludzka łączy w sobie wiele dynamizmów, określonych schematów poznawczych i pożądanyczych, z tego też względu nie da się potraktować człowieka tylko w jednej perspektywie, do kompleksowego jego zbadania konieczne jest spojrzenie na niego z wielu perspektyw. Kolejne podrozdziały służą zatem całościowemu zbadaniu fenomenowi osoby ludzkiej. Owa wielość wymiarów życia osobowego, choć bardzo różnorodna, łączy się ze sobą we wspólnym centrum, jakim jest podejmowanie wszelkich działań na swój osobisty rachunek – zawsze to „ja” działam.

---

143 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 32.

144 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 26.

145 Tenże A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 28.

146 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 13.



## 2.1. Osoba i byt

Podjmując się filozoficznego namysłu nad osobą należy zwrócić uwagę na ten aspekt osoby, który wskazuje na jej „osobność”. Człowiek doskonale wie, że jest podmiotem sprawczym. Zdolny jest do tego by chcieć czegoś, gdy „nie chce mu się tego chcieć” i w oparciu o to uczucie zrealizować dane cele. Potrafi on siebie samego ogarnąć refleksją, zidentyfikować w niej siebie i afirmować swoją tożsamość, która będzie taka sama nawet przy gruntownych przemianach jego fizycznego otoczenia<sup>147</sup>. Rodziński określa to następująco:

osoba ludzka jest to właśnie byt jednostkowy, uzdolniony do tego w samej swojej naturze, aby nie tylko „był świadomy” zjawiskowej strony zmian, jakie zachodzą poza nim czy w nim, ale i do tego, by rozumiał zarówno to, co się dzieje, jak i to, co po prostu jest i że jest<sup>148</sup>.

Podziela on w tym względzie zdanie Wojtyły, który w *Osobie i czynie* zwracał uwagę, że tożsamość człowieka wiąże się ze świadomością działania jak i świadomością samego siebie, jako podmiotu owego działania<sup>149</sup>. Człowiek ze swej natury dysponuje świadomością intelektualną, która jest niezależna wewnątrznie od materii. Rodziński tego typu świadomość określa mianem „świadomości duchowej”. Osoba zawsze jest bytem i to w mocno egzystencjalnym sensie słowa „być”, gdyż bytuje on zawsze świadomie, samodzielnie i jednostkowo<sup>150</sup>. Osobne źródło stanowienia osoby o sobie oznacza, że może ona być tylko sobą – nikt inny nie może być tą osobą ani ona nie stanie się „kimś innym”. Chociaż człowiek nieraz może i działa w czyimś imieniu, to nigdy nie

---

147 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 31.

148 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 33–34.

149 Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, wyd. 2, Kraków 1985, s. 37–65.

150 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 58.

może zostać przez tego kogoś zawłaszczony, bo nikt przecież nie może czegoś za niego samego chcieć w taki sposób, żeby zostało to określone, jako jego własne chcenie<sup>151</sup>. Jest to bardzo ważne założenie, ponieważ wskazuje na wolność i odpowiedzialność jednostki. Ludzie są wolni, mogą chcieć cokolwiek i robić cokolwiek, jednak z racji, że są to ich własne wybory są oni również za nie odpowiedzialni i zobowiązani do ponoszenia konsekwencji swoich wyborów.

W kolejnym etapie naszej refleksji nad osobą należy zapytać o różnicę pojęciową, jaka zachodzi pomiędzy naturą a osobą. To zagadnienie staje się ważne, przy rozpatrywaniu wytworów człowieka w dziedzinie sztuki czy kultury. Zgodzimy się przecież, że ilekroć analizuje się istotę jakiegoś bytu, koncentrując się na źródłach właściwego mu działania, to rozważa się jego naturę. Jednak tego typu działanie możemy rozpatrywać w dwójnasób – jako aktywność danego bytu wynikającą z jego właściwości posiadania natury ludzkiej, lub jako jego własne osobowe działanie. W tym drugim wypadku, skupiamy się na bycie jako osobie. Adam Rodziński tłumaczy to rozróżnienie następująco:

„«własność» osobowego działania (tj. należenie tego działania do tej oto osoby jako sprawy) jest niewspółmiernie doskonalsza od zapodmiotowania działań czysto osobniczych”<sup>152</sup>.

Dobrze ilustruje to porównanie życia zwierząt i ludzi. Zwierzę ilekroć zaczyna działać z jakiejś „własnej inicjatywy”, robi to, co mu się „chce” i tylko to. Człowiek natomiast z własnej woli może czynić „to czego mu się nie chce”. W przeciwieństwie do zwierząt, posiada on zdolność realizacji stawianych sobie celów, która nieraz zmusza go do pokonywania pozornych ograniczeń<sup>153</sup>.

---

151 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 86. Podobnie pisze K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982, s. 26.

152 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 143.

153 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 142–143.

Konkretny człowiek powinien być rozpatrywany nie tylko według jego cech, które dzieli z całym swoim gatunkiem, ale także jako ośrodek tego, co w specjalny sposób jest „jego własne” i to inaczej niż własne dla niego cechy naturalne, czy współtworzące jego istotę elementy. Każdy człowiek posiada duszę i ciało, oraz szereg cech duchowych i fizycznych które go konstytuują, ale oprócz tego jest on przede wszystkim podmiotem, który posiadając te cechy, włada nimi we własnym imieniu. Różnica natur człowieka i zwierzęcia wyraża się w odmiennych sposobach działania, które przedstawiono powyżej. Naturę ludzką pojmujemy zatem jako fizyczną i duchową zarazem. Człowiek, jako substancjalna jednostka natury ludzkiej, równocześnie jest czymś i kimś. Jako coś stanowi część przyrody, czyli organiczną strukturę i wiązkę sił nad którymi tylko w pewnym stopniu może panować; jest więc tylko rozwojem zintegrowanych procesów biopsychicznych, przebiegających bez jego doraźnej kontroli. W drugim aspekcie człowiek ukazuje się jako „osoba ludzka”, integralna i jednostkowa<sup>154</sup>.

Stanowisko Rodzińskiego staje się bardziej jasne, gdy weźmiemy pod uwagę jego polemikę z innymi autorami próbującymi zdefiniować osobę. Podkreśla on, że boecjańska definicja osoby nie opisuje w pełni osobowego aspektu człowieka a zwraca uwagę jedynie na jego jednostkowość<sup>155</sup>. W podobny sposób krytykuje definicję „integralnej osoby ludzkiej” Wincentego Granata, w której osoba stanowi „jednostkowy substancjalny i całkowity podmiot cielesno-duchowy, zdolny działać w sposób rozumny, dobrowolny i społeczny”<sup>156</sup>. Według Rodzińskiego jest to definicja człowieka w ogóle, „substancjalnie ukonkretnionego reprezentanta gatunku *homo sapiens*”, a przecież pojęcia „bycie tą osobą” a „bycie jakąś naturą” mają odmiennie znaczenia. Gdyby naturę ludzką

---

154 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 79–80.

155 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 15.

156 W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961, s. 244.

można było zbadać całkowicie tylko od strony przyrodniczo-fizycznej i biopsychicznej, to i tak z samej tego typu konstatacji nie wypływałby żaden imperatyw moralny. Przykładowo pewne skłonności przestępcze mogą zostać rozpoznane i uzasadnione biologicznie czy też psychologicznie, jednak nie znajdziemy wśród tych wyjaśnień odpowiedzi na pytanie dlaczego takie zachowanie jest antywartościowe<sup>157</sup>.

Rodziński prezentuje jeszcze jedno ważne rozróżnienie w kwestii istnienia osób; Mówi on wyraźnie, że „osoba jako osoba” jest czymś innym niż dusza będąca substancjalną formą ludzkiego organizmu. Dusza potrzebuje materialnego podłoża przepajającego swoim istnieniem i twórczo rozwijającego swoje moce w taki sposób, że rozdzielenie tej formy z materialnym bytem którego formowała, wydaje się być czymś sprzecznym z jej naturą. Mimo to niekiedy wspomniane rozdzielenie okazuje się czymś godnym wyboru. Rodziński przywołuje w tej kwestii przykład Sokratesa, który wybierając śmierć wiedział, że dokonał właściwego wyboru, choć nie mógł jeszcze wtedy swojego przekonania ująć w sposób dostatecznie precyzyjny. W każdym razie rozumiał on doskonale, że nie należy za wszelką cenę ratować własnego życia. Przez samo to założenie afirmował on – według Rodzińskiego – pewną fundamentalną prawdę o człowieku, który jest czymś więcej niż jego życie biologiczne<sup>158</sup>. W założeniach filozofii personalistycznej osoba ludzka istnieje istnieniem duszy ludzkiej i działa przez jej władze, ale nie jest z nią tożsama. Dusza scala człowieka bez reszty w swoim porządku, ale to osoba realizuje własną jedność w porządku innego typu. Jest tak dlatego, że co innego znaczy istnieć, a co innego być wartością, stanowić kryterium wartości. Dana rzecz jest wartościowa nie z racji tego, że istnieje, lecz ze względu na jej stosunek do osoby. Porządek aksjologiczny nie jest jakąś prostą konsekwencją porządku,

---

157 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 101–105.

158 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 47.

w którym byt rozpatrywany jest jako akt istoty czy istnienia, choć nie pozostaje od niej niezależny<sup>159</sup>.

Podsumowując powyższe zagadnienia, wyłania nam się następujący obraz osoby ludzkiej: jest ona kimś odrębnym i jedynym. Osoba jest „postacią”, czyli nie jest jedynie czymś chaotycznie pomieszanym, lecz tworzy pewną uformowaną całość bytową. Dlatego każdy człowiek jest jednostką indywidualną – szczególnie w swoim wnętrzu. Pomimo licznych podobieństw każdy z nas jest inny<sup>160</sup>. Ontyczna ranga osoby ludzkiej jako bytu, któremu przysługuje suwerenne „liberum arbitrium”<sup>161</sup>, powinna być afirmowana w każdym działaniu jako cecha nas samych. Wynika ona z faktu, iż wszelki osobowy byt jest bez porównania bytowo doskonalszy od tego co nie posiada, w takim sensie i stopniu jak on, podmiotowości sprawczej<sup>162</sup>.

Warto pamiętać, że osoba to nie tylko samo „ja” bytowo zabezpieczone w swej doskonałości. W całym moralnym życiu człowieka istotną rolę pełni także jego osobowość, której jest on współtwórcą i za którą jest świadomie odpowiedzialny<sup>163</sup>. Zagadnienie to wymaga jednak głębszej analizy, stąd też kolejny podrozdział dotyczy właśnie osobowościowego wymiaru konstytuowania się osoby ludzkiej.

---

159 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 47.

160 R. Guardini, *Świat i osoba*, tłum. M. Turowicz, Kraków 1969, s. 167–170.

161 Rodziński nie podaje w tym miejscu dokładnego tłumaczenia pojęcia, stwierdzając, że nie ma ono sprecyzowanego odpowiednika w języku polskim. Wyjaśnia jednak, że chodzi o to, że mamy wpływ na kształt i treść naszego poznania, w pewien sposób nim rządząmy, co mieści się w zakresie powszechnego tłumaczenia tego wyrażenia jako „wolna wola”. Por. A. Rodziński, *Naturalne płaszczyzny wartościowania moralnego w świetle filozofii personalistycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) z. 2, s. 31.

162 Por. A. Rodziński, *Naturalne płaszczyzny wartościowania moralnego...*, dz. cyt., s. 31.

163 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 85.

## 2.2. Osoba a osobowość

To jakimi ludźmi jesteśmy zasadniczo zależy od przynajmniej dwóch podstawowych aspektów. Pierwszym z nich jest nasze wyposażenie genetyczne, czasami bardzo uciążliwe i przesądzające o pewnych aspektach naszego charakteru. Poprzez podejmowanie konkretnych działań określamy się moralnie, robimy to nie tylko w formach, które dyktuje nam instynkt, jakieś genetyczne predyspozycje czy zewnętrznie działające na nas wzorce zachowań. Drugim aspektem człowieka jest osobowość, na którą składa się zespół cech psychicznych warunkujących psychiczną tożsamość jednostek, ich zachowania, postawy i sposoby przystosowania się do otoczenia czy jego przekształcania. Podejmowanie moralnych decyzji zależy również od naszego usposobienia wewnętrznego<sup>164</sup>. Wiele sytuacji z życia odbija się na naszej osobowości i choć niektóre z nich stanowią już przeszłość, to jednak ich wpływ jest obecny tu i teraz, ponieważ mogły zmienić one nasz sposób patrzenia na pewne sytuacje.

Osobę ludzką tworzy cały człowiek, wraz z jego osobowością, którą określają moralne wybory. Osobowość nie jest jednak źródłem decyzji, lecz ich swoistą siedzibą. Oznacza to, że gwarantuje ona ich podejmowanie oraz generuje w nas poczucie winy gdy wybór okaże się niegodny osoby<sup>165</sup>. Człowiek nieustannie pracuje nad swoim statusem poprzez odnoszenie się do swoich zalet i wad oraz uwzględnianie konsekwencji swojego działania. Osobowe „ja” odpowiedzialne jest za „ja” osobowościowe. Statusu osoby nie determinuje jej zachowanie, jednak wpływa ono na to, czy postępujemy zgodnie z naszą godnością czy się jej przeciwstawiamy.

Rodziński podkreśla, że osobowość stanowi pierwiastek człowieka częściowo odziedziczony, a częściowo przejęty od otoczenia jako

---

164 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 64–66.

165 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 123.

własny dorobek z zakresu życia duchowego. Pisze on, że „człowiek realizuje wartości – i wartości tworzą i «realizują» człowieka od zewnątrz i od środka”<sup>166</sup>. Zauważamy, iż niektóre napotykanne przez nas wzorce afirmujemy, a inne zaledwie tolerujemy, ponieważ stanowią ważną część naszego życia społecznego. Krótko mówiąc, jedne wartości preferujemy bardziej, a inne mniej. Wewnątrz człowieka rodzi się szereg konfliktów wynikających z takiego preferowania, które składają się na jego osobowość.

Rodziński za całym szeregiem swoich poprzedników podkreśla, że pomimo istotnej roli, jaką odgrywa w życiu każdego człowieka jego psychika, osobie przysługuje tak wysoka ranga ontyczna poprzez samą wartość bycia osobą, iż niezależnie od tego, jakim kto jest osobowościowo, nie można pozbawić go tego statusu<sup>167</sup>. W każdej osobie ludzkiej, bez wyjątku, znajduje się pewna stała, niezbywalna i priorytetowo ważna wartość, ze względu na którą każdemu należy się przynajmniej elementarna afirmacja, obejmująca głównie nasze ogólnoludzkie uprawnienia, ale także ukierunkowana na pewne *optimum*, na wzajemne poświęcenie się dla innej osoby<sup>168</sup>.

Pomimo że osobowość człowieka jest zmienna i nieraz staje się ona mniej lub bardziej moralnie antywartościowa, sama osoba pozostaje zawsze osobą, niezależnie od tego, jakie zło wyrządziła<sup>169</sup>. Z tego też względu nawet najwięksi zbrodniarze nie powinni być traktowani w nieludzki sposób podczas odbywania kary za czyny, jakich się dopuścili. Adam Rodziński, podobnie jak Karol Wojtyła, wyraźnie podkreśla, że człowiek nigdy nie może być traktowany jako rzecz, czyli z pominięciem wartości osoby. Wojtyła w swoim dziele *Miłość*

---

166 A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 45.

167 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 80.

168 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 11.

169 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 30.

*i odpowiedzialność* pisze: „człowiek jest przedmiotowo «kimś» – i to go wyodrębnia wśród reszty bytów widzialnego świata, które przedmiotowo są zawsze tylko «czymś»<sup>170</sup>. Zgadając się z tą tezą, Rodziński stwierdza, że osobę konstituuje to, co decyduje o jej ściśle osobowej odrębności: „przez to osoba jest sama sobą na pierwszym niejako planie i jako taka stanowi o sobie”<sup>171</sup>. Poprzez te przysługujące osobie uprawnień nie może ona być traktowana jako „coś do czegoś”; osoby nie można degradować do poziomu wartości instrumentalnych. Jest to potwierdzenie słów Kanta: „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”<sup>172</sup>. Zasada ta została przeformułowana przez Wojtyłę, który pisał: „Ilekróć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekróć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub bodaj powinna mieć swój cel”<sup>173</sup>. Założenia te wykluczają traktowanie drugiego człowieka jedynie w sposób instrumentalny.

W dziedzinie życia społeczno-gospodarczego i politycznego zauważamy, iż w wielu wypadkach osoby pełnią funkcje instrumentalne wobec kogoś z takich czy innych chwilowych względów, jednak nie mogą one być degradowane wyłącznie do tego poziomu. Nawet żołnierz nie staje się jedynie narzędziem w rękach dowódcy, ponieważ zawsze pozostaje człowiekiem i nie wolno go nigdy degradować do poziomu wartości instrumentalnych, jakie reprezentuje lub może reprezentować w danych chwilach<sup>174</sup>. Zdarza się w naszym życiu, że podejmujemy decyzje, które później wiele nas kosztują lub krzywdzą innych ludzi, jednak podyktowane przez nie czyny nigdy nie świadczą o tym,

---

170 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 24.

171 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 90.

172 I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 62.

173 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 30.

174 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 30.



że przestaliśmy być osobami. Rodziński powie, że osobowościami bywamy w różnym stopniu i z różnymi skutkami moralnymi, ale za to osobą każdy z nas jest nieodmiennie<sup>175</sup>. Nasza osobowość może się zmieniać, może być bardziej lub mniej oryginalna, możemy mieć okresy moralnego rozchwiania, a nawet w pewnym momencie zupełnie zmienić swoją osobowość.

Jednak w kwestii samego bycia osobą już nie mówimy o „bywaniu”, lecz tylko o nieprzerwanym „byciu osobą”. Nie stajemy się osobą z biegiem czasu, ani też nie tracimy tego statusu po jakimś czasie. Człowiek jest osobą od początku swego istnienia: „ludzie nie są mniej lub więcej osobami: ściśle osobowy status każdego człowieka (...) jest ten sam”<sup>176</sup>. Jest tak w każdym przypadku. Owym „kims” (osobą) jest nie tylko człowiek, z którym można sensownie się porozumieć, ale też człowiek pozbawiony przytomności czy jeszcze nie rozumiejący swojego bycia<sup>177</sup>. Rodziński wyraźnie podkreśla: „osoba raz obdarzona istnieniem nigdy go nie traci”<sup>178</sup>. Tylko ta najbardziej elementarna wartość, którą stanowi „bycie osobą”, jest wartością nieutralną w ogóle – człowiek nie może przestać być osobą<sup>179</sup>. To samo wiąże się z momentem zakończenia życia – zmarłych traktujemy również jako osoby. Rodziński pisze: „do grobu odprowadzamy naszych zmarłych przyjaciół, a nie tylko materię, «puste mieszkania ich dusz». Odprowadzamy osoby. Natura się dezintegruje, integracja osobowa pozostaje i to w sensie wielopłaszczyznowym”<sup>180</sup>. Śmierć, która rozbija naszą naturę, równocześnie bywa potwierdzeniem wartości osoby, jeśli staje się na przykład ofiarą złożoną w imię słusznej sprawy.

---

175 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 30.

176 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 75.

177 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 81.

178 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 83.

179 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 87.

180 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 54.

Człowiek działając, zawsze powinien mieć świadomość tego, że jest osobą. W momencie podejmowania działania, którego przedmiotem jest drugi człowiek, należy zdawać sobie sprawę z jego wartości jako osoby<sup>181</sup>. W rozumieniu personalistycznym człowiek jest bytem otwartym na relacje, a w szczególności na relacje z drugim człowiekiem. Rodziński wiele miejsca w swoich pracach poświęca problematyce relacji międzyludzkich. Stawia je na najwyższym poziomie zarówno w sferze życia osobistego, jak i w obrębie tworzenia się kultury, stąd też kolejny podrozdział poświęcony został zagadnieniu osoby w odniesieniu do innych osób.

### 2.3. Osoba wobec osoby

Relacje osób z innymi osobami są jednym z najważniejszych aspektów w filozofii personalistycznej Adama Rodzińskiego. Kluczową kwestią tego zagadnienia jest próba odpowiedzi na pytanie: czym jest osoba bez innej osoby? Przecież niezliczoną ilość razy zwracamy się w kierunku innych osób, nawet w samotności i tak swoje działania w jakiś sposób odnosimy do innych. Może zatem warto wrócić do relacji między człowiekiem a innymi ludźmi, i zapytać: czy jest w ogóle do pomyślenia osoba jako jedna, sama?

W nurcie personalistycznym osoba jest „kimś dla innych” osób. Nie stanowi ona podmiotu zamkniętego w sobie, lecz otwiera się na relacje z innymi. Wojtyła w jednym ze swoich artykułów, dotyczącym ludzkiej wspólnoty, pisał, że człowiek z natury potrzebuje innych ludzi, jest istotą społeczną, tworzy więzi z innymi i realizuje się dzięki życiu z innymi<sup>182</sup>. Rodziński argumentuje w podobny sposób, pisząc, że człowiek

---

181 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 87.

182 Por. K. Wojtyła, *Wspólnota ludzka w oczach Soboru*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1–3, s. 10–12.

bez wątplenia jest bytem jednostkowym, istnieje jako substancja i jako jednostka osobowa sama w sobie, w swojej własnej jednostkowości, jednak to jej istnienie przedstawia się jako swoiste ognisko relacji z innymi osobami. Osobę konstytuują stosunki wzajemnego odpowiadania sobie osób, w które obie strony relacji wchodzi dobrowolnie<sup>183</sup>. Człowiek jest indywiduum, które koniecznie potrzebuje innych ludzi, potrzebuje żyć z innymi w relacji, by móc się rozwijać osobowo.

Choć substancjalność duchowo-materialna wyodrębnia każdego człowieka jako oddzielnie bytującą ludzką jednostkę, nie oznacza to jednak, że człowiek w tym bytowaniu jest samowystarczalny. Na podstawie prozaicznych codziennych sytuacji można zdać sobie sprawę, że potrzebujemy wielu innych osób i rzeczy, aby móc utrzymać nasze bytowanie w całości, rozwijać je i jak najdłużej zachować. Przez swoje własne działanie osoba otwiera się na cały szereg relacji wiążących ją z innymi, a im bardziej świadomie zespala się z losem pozostałych osób, tym bardziej uwrażliwia się na swoją własną jedność – podmiotowość bytowo-sprawczą, stanowiącą źródło twórczych działań i określającą swoje własne cele<sup>184</sup>.

W żadnym wypadku nie jest więc człowiek samotną wyspą; jest „bytem ku innym bytom”, czyli jednostką stanowiącą ognisko relacji<sup>185</sup>. W innym miejscu Rodziński powie, że osoby nie są „egocentrycznymi monadami”, ponieważ w życiu ludzkim rządzi nadrzędne prawo i nie jest to walka o byt, która steruje przyrodą, lecz prawo „duchowej gościnności”. Owa gościnność polega na przebywaniu u innych osób w charakterze „daru samego z siebie”, chodzi tu o miłość do innych ludzi i odnajdywanie w niej samego siebie<sup>186</sup>. Wspólnotowo-komunijny

---

183 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 36.

184 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 45–46.

185 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 90.

186 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 57.

wymiar osoby ukierunkowany jest na współżycie z innymi, wspólne uczestniczenie w dobrach, a także na kształtowanie osobowości według określonej przez wspólnotę kultury wewnętrznej<sup>187</sup>.

Rodziński wyraźnie podkreśla: „być osobą» to być przede wszystkim jako «ktoś ku komuś», a nie tylko „być» (w «mocnym» – egzystencjalnym – i pełnym – substancjalnym – znaczeniu tego słowa)<sup>188</sup>. Osoba stanowi podmiot przebywający, obecny afirmatywnie w innych osobach, z którymi żyje we wspólnocie, lub – jak określił to Wojtyła – w „komunii osób”. Istnieje więc dla drugiej osoby, ale nie jako pewne narzędzie do realizowania stawianych sobie celów, ponieważ stoi to już w zupełnej sprzeczności do wartości, jaką reprezentuje każdy człowiek<sup>189</sup>. Filozof odnosi się w tej kwestii do problemu, który poruszył Wojtyła w książce *Miłość i odpowiedzialność*, związanego z międzyosobowymi relacjami, w których człowiek nieraz staje się jedynie środkiem do celu<sup>190</sup>. Rodziński, tak samo jak Wojtyła, wyraźnie sprzeciwia się przedmiotowemu traktowaniu człowieka. Zasadniczo podkreśla, że człowiek nie może być przez nikogo zawłaszczany. Choć niekiedy zdarza się, że istota ludzka stanowi obiekt transakcji handlowych, sytuacje te nie mogą prowadzić do zanegowania wartości człowieka jako osoby. Filozof zwraca uwagę, że jeśli podejździe się do drugiego człowieka z odpowiednim do jego wartości nastawieniem, to wszyscy jesteśmy w stanie pozostać w pełni godnymi nawet w świecie współczesnym, tak mocno zdominowanym regułami gospodarczymi<sup>191</sup>. Osoba we wspólnocie jest „kimś dla kogoś”, czyli kimś oddanym, podejmowanym. Osoba dla drugiej osoby jest „miłującym darem”.

---

187 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 93.

188 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 28–29.

189 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 39.

190 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 27–30.

191 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 109.

Co jednak dla Rodzińskiego znaczy miłowanie osoby? Filozof powie, że jest to afirmacja samej osoby w człowieku. Wbrew pozorom nie jest to łatwa miłość. Nietrudno kochać kogoś, kto ma wiele zalet, jest fizycznie atrakcyjny i odpowiada naszemu systemowi wartości. Jeżeli z czyichś zalet czerpiemy doraźną korzyść czy satysfakcję, to wtedy miłość nie stanowi dla nas wyzwania. Jednak taka miłość posiada jedynie pozory afirmacji należnej osobie<sup>192</sup>. Miłowanie ze względu na zalety, lub dosadniej – ze względu na korzyści – nie jest tą relacją, o którą chodzi w personalizmie. Pisał o tym również Wojtyła, podkreślając, że należy kochać, pomimo wad i bez względu na zalety<sup>193</sup>. Miłość tego typu polega na afirmacji drugiej osoby ze względu na nią samą, a nie z racji cech, jakie posiada, czy korzyści, które wypłynąć mogą z tej relacji.

Osoba jest tym, a nie innym podmiotem właśnie ze względu na jej fundamentalne odniesienie do kogoś innego. Rodziński określa to jako *ad alterum* (bytem skierowanym ku drugiemu). Osoba jest skierowana na relację z innymi, na angażowanie się w sprawy innych. W tym zaangażowaniu, na podstawie określonych czynów konkretnej osoby, człowiek spełnia się jako dana osoba, mająca swoje powołanie i własny niepowtarzalny los.

W świetle przeprowadzonych analiz dostrzegamy, że osobę stanowi jej własna podmiotowość jednak istotą jej bytowania są związki z innymi osobami i światem zewnętrznym. Osoba aktualizuje się w relacji z innymi – odnajduje w niej pełnię sensu, przez co zasadniczo już nie może istnieć w odosobnieniu. Jak pisał Romano Guardini – jednostki określają się jako „ja”, tylko dzięki istnieniu jakiegoś pewnego „ty”<sup>194</sup>. Rodziński podkreśla, że: „jako istoty z natury społeczne wędrujemy po tym świecie gromadami, potrzebujemy się nawzajem, można

---

192 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 81.

193 Por. K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 120.

194 Por. R. Guardini, *Świat i osoba*, dz. cyt., s. 185–189.

powiedzieć, że żyjemy sobą nawzajem”<sup>195</sup>. Człowiek poszukuje swojej pełni również poza sobą, spełnia się niejako w innych osobach ludzkich i dlatego musi się na drugiego człowieka otworzyć.

Ktoś może stać się mi bliski na wiele różnych sposobów, jednak personalistyczna relacja osób dotyczy przede wszystkim relacji ocenianej z własnej perspektywy. Oznacza to, iż w swoje przeżycia, swoją osobowość i w swój własny świat, dopuszczam kogoś innego. „Podejmowanie kogoś u siebie” i „udzielanie się komuś innemu” daje sposobność potwierdzenia komunijnego statusu osoby, swojej wartości, czyli niezbywalnej godności osoby<sup>196</sup>. Relacja ta nie polega więc tylko na międzyludzkim porozumiewaniu się, chodzi tutaj o specyficzną więź łączącą osoby ludzkie, która czerpie swoją moc z podstawowej wartości, jaką jest godność osoby.

## 2.4. Wartość i godność osoby

Termin „osoba ludzka” spełnia również funkcję wartościującą. Mówiąc o osobie często odnosimy się do jej wartości, czyli do tego, przez co człowiek okazuje się być zupełnie odmienny od innych stworzeń lub rzeczy<sup>197</sup>. Teza mówiąca, że osoba jest wartością, stanowi jedną z najważniejszych zasad personalizmu. Osoba jest wartością pierwszą, pierwowzorem, a także pewnego rodzaju sprawdzianem wszystkich innych wartości, szukając w nich tego, co bezwzględne. Dla Adama Rodzińskiego osoba sama stanowi wartość podstawową i sama jest podmiotem wartości, nie tylko w tym znaczeniu, że jest ich nosicielem, ale i w tym, że „nadaje” określonym przedmiotom wartość<sup>198</sup>.

---

195 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 78.

196 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 102.

197 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 117.

198 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 8.

Rodziński podkreśla wartościotwórczą i obiektywizującą rolę osoby ludzkiej. Osoba stanowi naczelne kryterium moralności naturalnej. Stwarza ona realną podstawę dla świata wartości, ale też jest w pewien sposób z niego wyodrębniona<sup>199</sup>. Osoba ludzka dysponuje unikalnym wymiarem istnienia, w którym perspektywy przyszłościowe zbiegają się z jej przeszłością, modulując akty woli i aktualne postawy. Dzięki temu przyszłość może nadawać nowy sens temu, co minęło – czynić to wartościowym. Rodziński pisze:

*Aevum* bowiem – duchowy odpowiednik czasu – nie tyle „ucieka”, co „narasta”, powierzchnią zaś niejako tego narastania jest nasze osobowe „chęć” zarysowujące się na tle wieczności, w którą „zagarniamy” siebie i „nasz świat”<sup>200</sup>.

Przyszłość dla osoby jest czymś więcej niż tylko tym, czego jeszcze nie ma. Jest polem możliwości, szansą i wyzwaniem dla osoby, ponieważ dzięki niej przeszłość nie stanowi jedynie tego, co było i czego już nie ma. Właśnie w *aevum* wszystko to, co zdarzyło się w przeszłości, może zostać umocnione lub naprawione w przyszłości. Jakaś rzeczywista wina moralna może przerodzić się w rację urzeczywistnienia pewnego szczególnego dobra moralnego. Takie istnienie osoby stanowi trwałą okazję do przeradzania swoich przewinień w tak zwaną „winę szczęśliwą”. Dzięki właściwemu tylko osobie zespalaniu przeszłości z przyszłością, osoba wyraźnie wznosi się ponad poziom rzeczy<sup>201</sup>.

Rodziński powie, że wartość „bycia osobą”, jako motyw postępowania i wartościowania, potwierdzana jest w każdym człowieku

---

199 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 9.

200 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 37.

201 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 42–43.

bez wyjątku<sup>202</sup>. Osoba jest bytem w samej swej naturze, skierowanym do samodzielnego wybierania pomiędzy nasuwającymi się do realizacji wartościami. Stanowi ona ognisko relacji zarówno osobowo-rzeczowych, jak i międzyosobowych, których stopień zależy od jej postaw i działań realizowanych na gruncie świadomości intelektualnej, oraz poczytalnej i odpowiedzialnej inicjatywy sprawczej<sup>203</sup>. To właśnie dzięki tej odpowiedzialności sprawczej człowiek ma możliwość „autorskiego determinowania” własnej działalności i realizowania pewnych celów postawionych samemu sobie, w swoim własnym imieniu<sup>204</sup>. Taka osobowa tożsamość wiąże się z poczuciem jedności, podobieństwa do samego siebie, ciągłości w czasie i przestrzeni. Stanowi względnie trwałą organizację uczuć, wartości i projektów odnoszących się do samego siebie<sup>205</sup>.

Godność osoby jest kluczowym pojęciem w filozofii Rodzińskiego, dlatego warto je dookreślić. Poświęcił wiele uwagi temu terminowi, a jego refleksje w tej dziedzinie są ważnym wkładem w debacie nad rozumieniem godności osoby w okresie komunizmu w Polsce. Zdaniem Rodzińskiego często błędnie zakłada się, że godność jest wynikiem naszych wysiłków, że pracujemy nad nią swoim postępowaniem, w którym dążymy do poprawy naszych warunków życia zewnętrznego i wewnętrznego. Warto podkreślić, że teza ta jest szczególnie popularna w materialistycznych koncepcjach człowieka. Dla personalisty godność jest czymś znacznie donioślejszym, jest to wartość metafizyczna i nie jest konsekwencją, wypadkową ludzkich działań, lecz określa ludzki byt osobowy niezależnie od tego, czy dany człowiek na nią zasługuje, czy nie. Rodziński uważa, że godność to:

---

202 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 85.

203 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 79–80.

204 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 36.

205 *Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, red. T. Pilch, Warszawa 2007, s. 756.



wartość każdej bez wyjątku jednostki ludzkiej, czyniąca z niej podmiot uprawnień ugruntowanych w poznanej i uznanej różnicy pomiędzy człowiekiem a zwierzęciem, tudzież w poznanej i uznanej równości wszystkich ludzi jako ludzi<sup>206</sup>.

Godność człowieka jako pojęcie pierwotne stanowi więc wartość wyjątkowego typu, wartość najbardziej podstawową i wewnętrzną, której we wszystkich aksjologicznych konfliktach należy się absolutne pierwszeństwo. Jest ona wartością trwałą i wrodzoną, reprezentowaną przez każdego człowieka – jest to wartość bycia „kims”, a nie tylko „czymś”<sup>207</sup>.

Należy więc wyraźnie rozróżnić godność ściśle osobową od godności osobowościowej, warunkowanej działaniami danej jednostki i rozwojem jej osobowości. Godność osobowa wynika z samego faktu bycia człowiekiem, jest niezbywalna, co oznacza, że nikt nie jest w stanie nas jej pozbawić. Z niej wypływa prawo osoby ludzkiej do integralnego rozwoju, który jest uznawany za syntezę wszelkich praw człowieka. Natomiast godność osobowościowa zależy od tego, jakimi cnotami charakteryzuje się dany człowiek – budujemy ją sami naszym własnym wysiłkiem w pracy nad samym sobą w trakcie kształtowania swojego charakteru. Oczywiście wydaje się fakt, że człowiek powinien swoim działaniem potwierdzać własną wartość, czyli wybierać takie działanie, które afirmuje jego godność, a unikać tego, co od niej oddala. Wiadomo jednak, że w praktyce nie działa to w sposób idealny. W rzeczywistości spotykamy ludzi mniej lub bardziej dobrych czy złych moralnie – ich winy i zasługi określają ich życie wewnętrzne<sup>208</sup>. Obrzucając obelgami drugiego człowieka, ubliżamy jego godności osobistej, a tym

---

206 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 95.

207 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 98.

208 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 65–66.

samym postępujemy wbrew własnej godności osobowej, stanowiącej „podstawową i uniwersalną normę moralności”<sup>209</sup>. A zatem wszelkie zagrożenia godności dotyczą właśnie jej afirmacji, czyli wyrażania jej w codziennym życiu poszczególnych jednostek, a „ratowanie godności” polega na jej kultywowaniu, czyli uobecnianiu jej przez afirmację w poszczególnych postawach, a zwłaszcza w sytuacjach wymagających dokonania jakiegoś wyboru.

Odnosząc się do kwestii wartościowania ludzkiego, należy zwrócić uwagę, że to właśnie z racji posiadania godności, ludzie są zdolni wartościować i na ogół trafnie potrafią ocenić dany występek jako niegodziwy, choćby był nawet racjonalny socjotechnicznie czy utilitarystyczne. Przykład stanowią tutaj mogą liczne historie z obozów koncentracyjnych lub innych doświadczeń wojennych, w których ofiary musiały dokonać wyboru pomiędzy zamordowaniem innego, niewinnego człowieka, a własną śmiercią<sup>210</sup>. Wiedzę o tym, co godziwe doskonalimy dzięki społecznej wymianie doświadczeń moralnych.

Godność nie tworzy się w działaniu człowieka, ale wyraża się poprzez jego działanie. Głosem osobowej godności człowieka jest sumienie. Nawet jeśli w konkretnej sytuacji nie zastanawiamy się, czy nasze zachowanie jest zgodne czy przeciwne naszej godności, to sumienie reaguje natychmiast, zgłaszając swój sprzeciw<sup>211</sup>. Postąpienie wbrew sumieniu (głosowi godności osobowej<sup>212</sup>), grozi opisanym już oderwaniem się osobowości od osoby. Werbalizacją głosu sumienia

---

209 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 158–159. O Rozróżnieniu godności osobowej, osobowościowej i osobistej pisze również Rodziński w książce *U podstaw kultury moralnej*, w rozdziale poświęconym filozoficznej normie moralności. Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 86–87.

210 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 96 i 108.

211 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 98.

212 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 89.

jest intelekt, który – według Rodzińskiego – zawsze powinien mieć na uwadze wartość osoby. W takiej sytuacji nasze sumienie okazuje się być intelektualną intuicją. Analizując problem sumienia w filozofii Rodzińskiego, należy zwrócić uwagę, że u podstaw sumienia znajduje się prasuimienie (*syndereza*), które w myśli opisywanego filozofa rozumiane jest jako świadomość faktu, że respektowanie godności osoby wpływa na ocenę ludzkiego działania<sup>213</sup>. Głos sumienia wzywa człowieka do bycia odpowiedzialnym moralnie<sup>214</sup>. W tym miejscu warto zaznaczyć, że odpowiedzialności moralnej nie należy utożsamiać z odpowiedzialnością społeczno-obyczajową – pierwsza z nich dotyczy samej osoby i towarzyszy jej zawsze, natomiast druga odnosi się jedynie do odpowiadania przed innymi ludźmi czy społecznością. Rodziński pisał, że „odpowiedzialność moralna towarzyszy człowiekowi wszędzie: towarzyszyła niejednemu Robinsonowi na wyspie bezludnej i poleci z człowiekiem na księżyc”<sup>215</sup>. Człowiek jako podmiot sprawczy własnych działań, dzięki sumieniu czuje się odpowiedzialny – przed samym sobą i przed innymi<sup>216</sup>.

Podstawowe ugruntowanie osoby stanowiącej „kogoś, a nie coś”, rodzi pewien bezwarunkowy imperatyw liczenia się z jej godnością. W każdym działaniu osobie ludzkiej należy się szacunek i afirmacja jej wartości. Godność osoby stwarza obowiązującą moc godziwego postępowania, zabraniając tym samym popadania w moralną niegodziwość<sup>217</sup>. Rodziński uważa, że procesy konstrukcji i dekonstrukcji moralno-osobowościowej przebiegają w człowieku równocześnie. W całym swoim działaniu jednostka ludzka może okazać się – za sprawą swoich własnych wyborów – wierna lub niewierna swojej osobowej

---

213 Por. S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 18.

214 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 104.

215 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 153.

216 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 154.

217 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 103–104.

godności. Wartość bycia osobą „domaga się” uznania i potwierdzenia w codziennym życiu. Gdy jednak dochodzi do jej zanegowania nie ginie ona, lecz tylko przestaje być obecna tam, gdzie powinna się pojawiać i utrwać w formie godziwego zachowania. Wtedy jednak owa wartość przemawia do nas głosem sumienia, staje się poczuciem winy, pretensją do samego siebie, i jeśli nic z tym nie zrobimy, może tak pozostać na zawsze<sup>218</sup>. Sumienie okazuje się pełnić rolę strażnika ludzkiej moralności.

Osoba nigdy nie jest czymś, ale zawsze kimś – jest sobą, należy do siebie, posiada integralność i niezwykłą godność; cechuje ją nieudzielalność i nieprzekazywalność. Z tego tytułu należy się jej bezwzględny szacunek<sup>219</sup>. Analizując antropologię Rodzińskiego, wykazano, że osoba stanowi byt skierowany w samej swej naturze do wartościowania, preferowania poszczególnych wartości. O byciu osobą nie stanowi osobowość konkretnego człowieka, ponieważ to drugie jest dopiero wynikiem oddziaływań kulturowych połączonych z wewnętrzną pracą każdej jednostki. Składa się z jej dyspozycji intelektualnych i moralnych, uzgodnionych z daną ideologią, poglądem na świat oraz spontanicznie budzącymi się w niej dążnościami.

Jednym z głównych problemów w etyce jest sformułowanie kryterium, które pozwoliłoby określić uniwersalną normę moralności. Omawiany autor wielokrotnie odnosi się do tej kwestii, a w jednym ze swoich dzieł pisze wyraźnie: „jedyne kryterium moralności naturalnej stanowi ontyczna godność osoby ludzkiej. [...] Ta właśnie godność ontyczna – jako poznana przez intuicję intelektualną i uwyrażniona przez refleksję – stanowi uniwersalne kryterium wartościowania ściśle moralnego<sup>220</sup>. Istotą wartości moralnej jest godność osoby. Wszystkie

---

218 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 76.

219 Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 73.

220 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 92.

etyczne normy opierają się na osobowym statusie człowieka<sup>221</sup>. W poszukiwaniu istoty człowieka Rodziński wskazuje na porządek ontologiczny i aksjologiczny<sup>222</sup>. W wymiarze ontologicznym, określa on osobę jako świadomy i wolny byt substancjalny („psychofizyczny egzemplarz gatunku *homo sapiens*”). Natomiast w porządku aksjologicznym patrzy na człowieka jako osobę, czyli wartość nadrzędną i podmiot relacji społecznych<sup>223</sup>. Wymienione porządki, choć znaczeniowo różnią się od siebie, dopełniają i przenikają się wzajemnie.

### 3. Rola kultury w rozwoju moralności człowieka

Pojęcie „kultura” towarzyszy na co dzień każdemu człowiekowi. Używane jest w całym szeregu znaczeń, odnoszących się do określenia fenomenu życia społecznego czy tradycji, innym razem do opisanego jakichś przyzwyczajzeń lub też do kwestii dobrego wychowania. Słownikowa definicja kultury, w znaczeniu najszerszym obejmuje wszystko to, co stanowi rezultat zbiorowej działalności. Jest ona również ujmowana jako coś, co w zachowaniu ludzkim jest wyuczone (w odróżnieniu od tego, co biologicznie odziedziczone)<sup>224</sup>. W XVIII wieku termin kultura był odnoszony do moralnego i umysłowego doskonalenia się człowieka. W XIX wieku oznaczano nim całokształt duchowego i materialnego dorobku społeczeństwa. W naukach humanistycznych funkcjonuje wiele definicji kultury<sup>225</sup>. Różni autorzy, jak i szkoły filozoficzne skupiały uwagę na poszczególnych jej aspektach – zależnie

---

221 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 38.

222 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 47, 117 oraz A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 30–31.

223 Por. S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 10.

224 Por. S. Blackburn, *Oksfordzki słownik filozoficzny*, dz. cyt., s. 206.

225 Por. *Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, dz. cyt., s. 294–296.

od stawianych celów badawczych i określanych definicji życia społecznego. Dla Adama Rodzińskiego kultura jest czymś dynamicznym, w zakres czego wchodzi „kultywowanie różnorodnych wartości, jakie człowiek spotyka w sobie i w środowisku”<sup>226</sup>. Jest to pewien uzgodniony całościowy rezultat ludzkiej działalności. Definiując kulturę szeroko filozof określa ją jako

ustosunkowanie się przez człowieka inwencyjnie, twórczo i autodeterminacyjnie do działających i w nim, i poza nim sił fizycznych i biologicznych [...] to nic innego, jak zespół przejawów i śladów osobowego życia grup i jednostek<sup>227</sup>.

Natomiast w znaczeniu ścisłym sens kultury wiąże się z afirmacją godności osoby. Celem poniższych analiz jest próba uchwycenia znaczenia kultury w kontekście rozwoju ludzkiej moralności.

Człowiek rodzi się w danej społeczności, rozwija się w niej, ucząc się określonych wzorów zachowań, i wyrabia w sobie pewne nawyki. To, kim jesteśmy w dużej mierze zależy od tego, gdzie przyszliśmy na świat i jak zostaliśmy wychowani. Rodziński zajmując się filozofią kultury, przeprowadził wnikliwą analizę tej bogatej rzeczywistości i zaproponował swoją koncepcję tzw. kultury personalistycznej. Poniższe rozważania stanowią rozwinięcie analiz dotyczących osoby ludzkiej o jej wymiar związany z kulturą. Zaczynając od zdefiniowania kultury i jej przejawów, przejdziemy do kwestii dotyczących związku filozofii kultury z filozofią wartości, jej odniesień do prawa naturalnego, a także spróbujemy nakreślić granice jej autonomii. Rozważania te stanowią podstawę do określenia współczesnych zagrożeń kultury, których tematyka zostanie podjęta w rozdziale drugim.

---

226 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 65.

227 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 34.

### 3.1. Pojęcie kultury i cywilizacji w koncepcji Adama Rodzińskiego

Poszukując odpowiedzi na pytanie: czym jest kultura, możemy odnaleźć wiele różnych definicji, zależnych od kontekstu badań nad tym fenomenem. W pierwszym rzędzie pojęcie to może kojarzyć się nam ze wszystkim tym, co dotyczy wydarzeń kulturalnych, związanych głównie z kinem, teatrem czy też książką. Do kultury zaliczamy szereg różnych sfer wraz z nauką i kwestiami gospodarczymi. Szukając najbardziej podstawowej definicji kultury, warto w pierwszej kolejności zapoznać się z ujęciem socjologicznym, w którym kulturą jest wszystko to, co ze strony samego człowieka decyduje o całokształcie życia społecznego ludzkości, czy też konkretnej zbiorowości, jako całości<sup>228</sup>. W powyższym rozumieniu, kultura stanowi specyfikę życia społecznego i dlatego w tak znacznej części zajmujemy się kulturą społeczną w ujęciu Adama Rodzińskiego.

Dla Rodzińskiego kultura jest czymś więcej niż tylko efektem społeczno-środowiskowych relacji i zależności. Według niego podejście socjologiczne cechuje zbyt wielka fragmentaryczność ujęcia społeczeństwa ludzkiego, ponieważ nie zwraca się w nim uwagi na metafizyczne podłoże uzasadnień. Kultura nie jest tylko tym, co człowiek jako członek grupy jest zdolny zdziałać w konkretnych warunkach. Socjologiczne rozważania nad kulturą można poszerzyć o myślenie filozoficzne. Posługując się eksperymentem myślowym, wyobrażamy sobie, że zagładzie ulega prawie cała ludzkość i ocalony zostaje tylko jeden człowiek – w takiej sytuacji nie założymy przecież, że kultura umarła wraz ze społeczeństwem, ponieważ dopóki istnieje ten jeden człowiek i dopóki jest on w stanie dokonać refleksji nad tym jak postępuje, co wytwarza, to nie tylko kontynuuje on kulturę indywidualną,

---

228 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 206.

ale także tworzy własną filozofię kultury i filozofię dziejów<sup>229</sup>. Rodziński sprzeciwia się definiowaniu kultury jedynie z perspektywy psychologicznej. Filozof ten podkreślał, że kultura nie jest tylko – jak chciał tego Charles Dawson – „przystosowaniem życia społecznego do zewnętrznego otoczenia człowieka i do porządku natury”<sup>230</sup>. Jest ona czymś więcej, ponieważ stanowi pewien styl działań człowieka, zmierzający do przekształcania danego stanu rzeczy, ale nie tylko w świecie zewnętrznym, lecz także we własnym świecie duchowym<sup>231</sup>.

Rodziński argumentuje, że osobowe życie człowieka, zarówno w wymiarze społecznym, jak i indywidualnym, stanowi „świat kultury” w najbardziej elementarnym znaczeniu tego określenia. Tłumaczy to w następujący sposób: „cokolwiek więc jest przejawem duchowości ludzkiej, cokolwiek nosi na sobie – pośrednio czy bezpośrednio – ślad ludzkiej świadomości intelektualnej, wszystko to jest tak czy inaczej «kulturowe»”<sup>232</sup>. Najbardziej podstawową racją, dla której dany czyn, zaliczamy do kultury, jest sam fakt jego powstania w kręgu życia duchowego jako wyrazu pełnej natury człowieka<sup>233</sup>.

Istotną rolę pełni również tak zwana kultura materialna. Chociaż nazwa ta sugeruje charakter fizyczny jej wytworów, składa się ona także z owoców życia duchowego, utrwalonych na zewnątrz w jakimś materialnym podłożu i służących zaspokajaniu potrzeb fizycznych. Misternie wykonanego dzieła sztuki nie zaliczymy do kultury materialnej, ale już ozdobna karafka reprezentuje tak rozumianą „kulturę materialną”, a przecież i tak nosi ona w sobie wyraźny ślad ludzkiej myśli – świadczy przecież o intelektualnie uświadomionym celu jej twórcy, jak i osoby z niej korzystającej. Należy zatem pamiętać, że każde, nawet

---

229 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 205–207.

230 Ch. Dawson, *Religia i kultura*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 1958, s. 146.

231 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 255.

232 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 207.

233 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 207.



najprymitywniejsze świadectwo kultury, ma jakiś charakter duchowy i posiada określony walor społeczny<sup>234</sup>.

Zdaniem Rodzińskiego kultura to całość dzieł i działań osób ludzkich. W najpowszechniejszym rozumieniu – w pierwszym rzędzie – dotyczy określonego świata wartości, a zatem celów stawianych sobie przez człowieka oraz środków, za pomocą których dąży do ich osiągnięcia<sup>235</sup>. W takim aksjologicznym aspekcie kultura staje się zespołem wartości, w jaki angażuje się osoba ludzka poprzez rozum i wolę. Według filozofa, człowiek poprzez kulturę „zmierza do uszlachetnienia osobowości intelektualnej i moralnej w sobie i u innych”<sup>236</sup>. W sensie dynamicznym, kulturę stanowi „wszelka działalność wewnętrzna lub zewnętrzna, w którą angażuje człowiek pełnię swojej natury, czyli nie tylko jej stronę czysto zmysłową, ale również zdolność pojęciowania i sądzenia”<sup>237</sup>. Połączenie kultury ze sferą wartości moralnych dość mocno zawężyło pojęcie samej kultury. Kultura pojęta jako pewnego rodzaju „uczłowieczanie się człowieka”, odrzuca wszystko, co jest określane jako „niehumanitarne”. To, co w świetle koncepcji Rodzińskiego wypada uznać za antywartościowe, zostaje wyłączone poza obręb kultury, staje się niejako „antykulturalne”. Kultura staje się podatna na kwestie uczuciowe i moralne<sup>238</sup>. Wartościowanie to widoczne jest w języku potocznym – mówiąc, że coś jest „kulturalne” wyrażamy swoją aprobatę wobec tego czegoś, natomiast na przykład niewłaściwie zachowującego się człowieka określamy mianem „niekulturalnego”<sup>239</sup>.

Pozostaje jeszcze jeden istotny aspekt kultury, jakim jest religia. Nie chodzi tu jednak o zobiektywizowaną kulturę sakralną, lecz

---

234 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 207 i 263.

235 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 231 i 309.

236 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 208.

237 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 287.

238 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 208.

239 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 232.

o podmiotową wewnętrzną kulturę człowieka nakierowaną na Boga<sup>240</sup>. Można w tym sensie mówić o „kulturze nadprzyrodzonej”, która objawia się w życiu społecznym jako konkretny kult. Ten rodzaj kultury w żaden sposób nie zaprzecza kulturze przyrodzonej, ale – jak powie Feliks Bednarski – „na niej buduje i ją doskonali”<sup>241</sup>. Zauważamy tutaj silny związek z moralnym i religijnym wymiarem kultury. Obie sfery wpływają na konkretne postawy zajmowane przez wolę człowieka<sup>242</sup>.

Szukając całościowej definicji kultury Rodziński, proponuje połączyć ze sobą powyższe ujęcia i określić kulturę jako „wszystko to, w czym człowiek wyraża zamiar doskonalenia natury «dzikiej i pierwotnej» w sobie i poza sobą, a co siłą rzeczy prowadzi do wytworzenia i zacieśnienia wspólnoty między ludźmi”<sup>243</sup>. Na kulturę w najogólniejszym znaczeniu składają się więc wytwory kulturowe oraz czynności kulturotwórcze stanowiące treść osobowego życia jednostek. Posiada ona wymiar zarówno społeczny, jak i jednostkowy, który polega na „uszlachetnianiu ludzkiej egzystencji” dzięki moralności i religijności danego człowieka<sup>244</sup>.

Adam Rodziński polemizuje z Bronisławem Malinowskim, który definiował kulturę jako „integralną całość składającą się z narzędzi i dóbr konsumpcyjnych, twórczych zasad różnych grup społecznych, ludzkich idei i umiejętności, wierzeń i obyczajów”<sup>245</sup>. Dla lubelskiego filozofa podejście Malinowskiego, przedstawiające kulturę jako konglomerat różnych postaw, czynności i wytworów oddziałujących

240 O korelacji kultury z religią szerzej traktuje artykuł *Kultura i chrystianizm* w: A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 287–296.

241 F. Bednarski, *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956, s. 131.

242 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 208–210.

243 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 208–210.

244 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 206–210.

245 B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, tłum. H. Burzyńska, Warszawa 1958, s. 20.

na siebie w każdym środowisku i wytwarzających konkretny układ wartości, rodzi pewne niebezpieczeństwo dla niej samej. Każda taka kultura ma dwa aspekty: w jednym wydaje się być ona charakterystyczną całością, ale w drugim wychodzą na jaw pewne sprzeczności, które wynikają z różnorodnych indywidualnych postaw i zwyczajów, będących zagrożeniem dla spójności kultury. Rodziński podkreśla, że „każdej kulturze grozi rozpad, jeśli osłabną w niej tendencje integratywne, które również są czymś naturalnym dla człowieka. Przyczyną takiego rozpadu okazuje się być osłabienie najbardziej scalającego społeczności czynnika, jakim jest miłość, w tym wypadku definiowana jako ofiarność, solidarność i tolerancja<sup>246</sup>.”

Problem ten pojawia się już na poziomie kultury indywidualnej, a następnie z tego etapu przenoszony jest na wymiar społeczny. To, co określamy jako kulturę, rodzi się przecież z jednostkowych w swej genezie, ekspansywnych oddziaływań konkretnych stylów osobowościowych. O człowieku, który należycie uzgodnił i zhierarchizował w sobie środki i cele działania, a następnie wyraża to w całym swoim zachowaniu (zarówno w codziennych, jak i nadzwyczajnych okolicznościach), zwykło się mówić, że posiada „wielką kulturę”, że prezentuje swój własny „autentyczny styl życia”. Poprzez dawanie codziennego przykładu, czyli wychowanie, udziela się innym jednostkom taki styl życia, a w następnych etapach przekracza ramy życia rodzinnego i przechodzi do grona przyjaciół i znajomych. Następnie wchodzi i utrwała się w literaturze, sztuce i w ten sposób wpływa na szeroko rozumiany tok wydarzeń dziejowych. Powiemy, że kulturę w dużej mierze rodzi więc to, co na początku było tylko jednostkowe. W wyniku kontaktów międzyosobowych poszczególne elementy kulturowe upodabniają się do siebie i tworzą pewien wspólny twór. Należy jednak pamiętać, że dynamiczne napięcie, jakie zachodzi pomiędzy integracją a dysfunkcją

---

246 Por. B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, dz. cyt., s. 210–211.

w poszczególnych elementach kultury jest nie do wyeliminowania. Dlatego też nie można mówić o absolutnej jednorodności kultury<sup>247</sup>. Kultura żyje i dlatego wraz ze zmianami warunków życia społecznego pojawiają się nowe szanse jej rozwoju. Nie jest ona tylko ustaloną konwencją, stanowi przecież ciągłą inwencję<sup>248</sup>. Stąd też każda próba syntetyzowania kultury, scalania jej w konkretne formacje, niesie za sobą poważne ryzyko uproszczeń i krzywdzącego kulturę szufladkowania lub marginalizowania<sup>249</sup>.

Tak dzieje się na przykład w kulturze masowej, którą nie sposób ominąć w analizach współczesnej kultury. Na kulturę masową składa się ogół zjawisk obejmujących wszystkie działania ludzkie, prowadzące do globalnego przekształcenia rzeczywistości. Obejmuje ona więc obyczaje, moralność, wiedzę i wierzenia, które przekazywane są szerokiej publiczności za pośrednictwem środków masowego przekazu. Masowe treści kultury stają się towarem konsumpcyjnym, tworzącym określone reguły postępowania zarówno dla jej twórców, jak i odbiorców. W społeczeństwie tworzy się system obowiązujących praktyk i znaczeń, które decydują o kształcie i kierunku rozwoju kultury. Ogromny zasięg kultury masowej przesądza o jej powszechności. Jednakże ten rodzaj kultury godzi bezpośrednio w wartość osoby ludzkiej. Ujednolicone reguły i przekonania wywierają na członków społeczeństwa normatywny i aksjologiczny nacisk, przymuszając ich do określonych zachowań<sup>250</sup>.

W celu lepszego zobrazowania tego zjawiska odwołajmy się do analiz Antoniny Kłóskowskiej, która wymienia homogenizację jako jeden z najważniejszych wyznaczników kultury masowej i zasadę wspólnego mianownika. Warto przyjrzeć się tym cechom, ponieważ obrazują one

---

247 Por. B. Malinowski, *Szkice z teorii kultury*, dz. cyt., s. 211–212.

248 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 232.

249 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 236.

250 Por. E. Kuraciński, *Wyznaczniki kultury masowej*, „Seminare” 2005 nr 21, s. 409.

sens tego, czym w istocie jest kultura masowa. Pierwsza z nich, homogenizacja, polega na wzajemnym mieszaniu się elementów kultury elitarniej z kulturą niższego poziomu, która następnie komunikowana jest poprzez środki masowego przekazu<sup>251</sup>. Z homogenizacją ściśle wiąże się uniwersalizacja, objawiająca się wszechobecnością stereotypów, ujednoliceniem propagowanych wartości oraz operowaniem schematami w zakresie stylów uprawianej sztuki, a wszystko dopełnia anonimowość osób, które tę kulturę tworzą. Zasada wspólnego mianownika w kulturze masowej skutkuje tym, że jej twórcy odwołują się najczęściej do najbardziej powszechnych i popularnych motywów<sup>252</sup>. Te uniwersalne płaszczyzny zainteresowań ponowoczesnego człowieka prowadzą do standaryzacji wytworów kultury masowej i jej komercjalizacji<sup>253</sup>.

Wprawdzie u Rodzińskiego nie znajdujemy bezpośrednio tak poszerzonej analizy zjawiska kultury masowej, jaką przeprowadziła Kłoskowska, jednak na podstawie jego tekstów możemy zakładać, że ocenia on kulturę masową w podobny sposób. Jako konsekwentny personalista dostrzega on wiele zagrożeń płynących ze społeczeństwa masowego i jego kultury, którą określa mianem „zhomogenizowanej papki kulturowej”<sup>254</sup>. W tym miejscu warto jednak zaznaczyć, że wyraz „kultura” w wyrażeniu „kultura masowa” dotyczy bardzo zawężonego jego znaczenia. Analiza szczegółowych problemów związanych z aksjologiczną degradacją kultury masowo-globalnej (w związku z celem niniejszej pracy) wymaga dogłębniejszego zbadania, dlatego też w następnym rozdziale znajduje się fragment dokładniej opisujący to zagadnienie<sup>255</sup>.

---

251 Por. A. Kłoskowska, *Kultura masowa, krytyka i obrona*, Warszawa 1983, s. 303.

252 Por. A. Kłoskowska, *Kultura masowa, krytyka i obrona*, dz. cyt., s. 346–352

253 Por. A. Kłoskowska, *Kultura masowa, krytyka i obrona*, dz. cyt., s. 295 i 297.

254 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 233.

255 Szerzej o problemie kultury masowej w podrozdziale *Aksjologiczna degradacja kultury masowo-globalnej*.

Z pojęciem kultury masowej wiąże się w pewien sposób pojęcie cywilizacji. Adam Rodziński, za Ralphem Lintonem<sup>256</sup> i Alfredem Kroeberem<sup>257</sup>, ocenia naszą cywilizację jako otwartą, zasadzoną na wielu rozmaitych, wymiennych międzykulturowo systemach, do których zaliczają się systemy: językowy, religijny, moralny, polityczny, prawny, gospodarczy, pedagogiczny, monetarny i liczbowy. By to zobrazować, filozof przedstawia nam następujący obraz życia codziennego, który – choć rozbudowany – ze względu na jego szczególną wymowność, zostanie przytoczony w całości:

zbudziliśmy się na łóżku zbudowanym według wzoru wypracowanego na Bliskim Wschodzie, skąd wywodzi się poza tym płótno lniane (tapczan – dodajmy to do siebie – jako wynalazek turecki, dziedziczny również *ex oriente*). Jedwab naszych kołder zawdzięczamy – jak wiadomo – starożytnym Chinom, piżama jest pochodzenia indyjskiego. Mydło wynaleźli dla nas Gallowie, garnitur zaś, który wdziewamy, ukończywszy ranną toaletę, krojony był początkowo ze skór na stepach Azji Centralnej. Z kolei zawiązujemy pod szyją krawat – tradycyjną ozdobę chorwacką – i wyglądamy przez szybę zrobioną ze szkła odziedziczonego po Egipcjanach starożytnych. Jeżeli pada deszcz lub śnieg, wkładamy na buty (pochodzenia śródziemnomorskiego) kalosze z gumy, na którą to gumę jako na surowiec zwrócili nam uwagę środkowoamerykańscy Indianie, i sięgamy po parasol, najwcześniej używany na Malajach. Po pracy wypadnie może napisać do kogoś szereg punicko-grecko-rzymskich liter i arabskich cyfr, popijając kawę wywodzącą się z Abisynii lub herbatę z Chin. Otoczywszy się kłębam dymu, być może nie pomyślimy przy tym ani o Meksyku (papieros), ani o tubylcach z Wirginii (fajka), ani

---

256 Por. R. Linton, *The Study of Man*, New York 1936, cyt. za: D. Krech, R. S. Crutchfield, E. L. Ballachey, *Individual in Society*, New York 1962, s. 345.

257 Por. A. Kroeber, *The Nature of Culture*, Chicago 1952, s. 93.

o tym, że ewentualne cygaro Hiszpanie przywieźli z Antyli. A już przyczyn tego faktu, że dzisiaj mamy wtorek, trzeba by nam było szukać co najmniej na Synaju<sup>258</sup>.

Cywilizacja może być pluralistyczna i polimorficzna światopoglądowo, a zarazem spójna i niepopadająca w indyferentyzm czy synkretyzm. Jedność w obrębie kultury czy cywilizacji nie polega na tym, że wszyscy jej uczestnicy dążą do dobra w taki sam sposób i mają takie same sposoby preferowania wartości, ponieważ w takim układzie nie osiągnęlibyśmy tego poziomu rozwoju, na którym obecnie jesteśmy. Rodziński postrzega kulturę jako „jedność w różnorodności”<sup>259</sup>. Współczesną kulturę masową, trudno przyrównać do tego ideału, ponieważ zamiast ku owej jedności zmierza ona do homogenizacji.

W kontekście rozważań nad koncepcją kultury Adama Rodzińskiego warto zwrócić uwagę, że filozof ten w swoich poszukiwaniach trzymał się dwóch zasad. Pierwszą z nich nazywa zasadą roztropności, a drugą zasadą oszczędności. Chodzi w nich o to, by po pierwsze przy nadawaniu wyrazom znaczeń uściślonych naukowo nie odbiegać od już społecznie zaakceptowanego ich rozumienia, a po drugie, by w możliwie „ekonomiczny” i pełny sposób wykorzystać „pojemność” danych terminów, czyli nie szafować nimi na tyle, by nie okazało się, że dwa różne terminy posiadają dokładnie takie same treści znaczeniowe. Według Rodzińskiego, czynienie terminów „kultura” i „cywilizacja” jednoznacznymi jest poważnym naruszeniem drugiej zasady, a tego typu zabiegi są czymś powszechnym zarówno na gruncie filozofii polskiej, jak i francuskiej. Największą jednak trudnością w znalezieniu konkretnych definicji jest wspomniana już wyżej wieloznaczność ujęć obu tych terminów.

---

258 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 234.

259 Szerzej o tym zagadnieniu w rozdziale III.

Prowadząc polemikę z innymi stanowiskami i przytaczając liczne przykłady dotyczące znaczeń pojęcia kultury i cywilizacji, Rodziński wydobyl najważniejsze cechy, które stały się częściami składowymi personalistycznej definicji kultury. W efekcie filozof ten wskazuje, że „kulturowe” jest wszystko, co w jakikolwiek sposób świadczy o świadomej ludzkiej decyzji (zbiorowej lub intelektualnej)<sup>260</sup>. „Kulturowość” jest cechą typowo ludzką, pochodzi od człowieka z tej racji, że jest on obdarzony rozumem i wolą. Pojęcie kultury wiąże się ze świadomym przetwarzaniem przez człowieka tego, co jest mu dane w jego własnej naturze oraz w naturach otaczających go rzeczy. Pierwszym krokiem ku kulturze było skierowanie rozumowej świadomości ku temu, by z czegoś „dzikiego” i „pierwotnego” uczynić coś sensownego, pożytecznego dla człowieka. Wtedy „kultura w sensie normatywnym, idealnym, wciela się w konkretny czyn, przybiera realny kształt utrwalony zazwyczaj w jakimś materialnym podłożu”<sup>261</sup>. Źródłem kultury okazuje się osobowość ludzka, a źródłem działalności kulturotwórczej naturalne, psychofizyczne potrzeby człowieka, które na początku są zawsze takie same. Dopiero w dalszych fazach rozwoju, w konkretnych już okolicznościach, potrzeby te różnicują się i tworzą odmienne struktury. Każda kultura stanowi oryginalny świat wartości. Dążenie ku wartościom jest miłością, w jej najbardziej ogólnym rozumieniu. To właśnie ona stanowi pobudkę działań kulturowych i kulturotwórczych<sup>262</sup>.

Jako podsumowanie może posłużyć tutaj zdanie Rodzińskiego, że „prawdziwa kultura w podstawowym, filozoficznym rozumieniu jest uszlachetnieniem ludzkiej osoby (...). Ona też decyduje o «kulturalności» poszczególnych struktur kulturowych”<sup>263</sup>. W świetle powyższego

---

260 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 287.

261 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 242.

262 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 237–245.

263 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 245.



sformułowania warto na koniec przybliżyć jeszcze termin „kultura osoby”. Dla lubelskiego filozofa jest ona po prostu realizacją zasad personalistycznych, wedle których byt osobowy jest nadrzędny w stosunku do jakichkolwiek innych substancji i wszelkich bytów czysto intencjonalnych<sup>264</sup>. Żadna grupa społeczna nie może, w imię jakkolwiek rozumianego dobra wspólnego, pozbawić danej jednostki ludzkiej jej własnej, celowej autonomii wewnętrznej. Nikt więc nie może stać się narzędziem, środkiem do osiągnięcia celów zbiorowości.

### 3.2. Filozofia wartości a filozofia kultury

Ujmując kulturę funkcjonalnie, zwracamy uwagę na wszelkie działania, które ją tworzą. Natomiast podchodząc do niej w sposób zobiektywizowany, skupiamy się na rezultacie działań kulturotwórczych; rozpatrując ją w aspekcie opisowo-socjologicznym, zwracamy uwagę na występujące w niej przejawy osobowego życia poszczególnych grup i jednostek<sup>265</sup>. Syntetyzując te ujęcia, otrzymujemy pełną, całościową definicję kultury, która stanowić będzie podstawę dalszych rozważań, skupiających się wokół filozofii kultury i filozofii wartości. Definicja ta w założeniach Rodzińskiego przedstawia się następująco:

[kultura] jest to pewien charakterystyczny dla jednostek i zbiorowości ludzkich zespół form i norm życia duchowego wpisujący się w postawy osobowościowe, w czynności i wytwory, czyli we wszystko to, przez co osoba ludzka ustosunkowuje się – bezpośrednio czy pośrednio, jawnie czy implikatywnie – do tych wszystkich wartości i sił, jakimi włada czy zawładnąć może w sobie i otoczeniu, jak również do takich nadrzędnych

---

264 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt.

265 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 34.

mocy i wartości, z jakich czerpie zarówno swój byt, jak i rację definitywną własnej niezamiennej egzystencji<sup>266</sup>.

Określenie kultury w taki sposób uwidacznia istotny związek filozofii kultury z aksjologią. Człowiek tworzy kulturę, dokonując wartościowania otaczającego go świata. Preferowane wartości stają się wzorcami poszczególnych zachowań, natomiast działania antywartościowe są eliminowane.

Warto również zwrócić uwagę na istotę rozróżnienia tego, co „kulturalne”, od tego, co „kulturowe”. Kulturowymi są również byty antywartościowe, które często stoją obok tego, co jest godne afirmacji; obok dobra i piękna przejawia się również regresja żądająca zbyt wielkiej ceny za niewielki postęp<sup>267</sup>. Każda kultura przedstawia zatem pewien świat wartości i antywartości, w którym jedne i drugie akcenty nieustannie wiążą się ze sobą w naszej egzystencji zbiorowej lub indywidualnej<sup>268</sup>. Kulturę tworzy pewien powtarzający się i upowszechniający się system wartości, według którego osoby ludzkie działają jako osoby w ogóle. Rodziński powie, że bramą wprowadzającą w ten „specyficznie ludzki świat”, jest kultura władz poznawczych, a w szczególności kultura intelektualna. Poznanie najbardziej wartościowe dla człowieka, to poznanie samych wartości oraz warunków i sposobów ich realizacji. Filozof pisze:

dla człowieka ważne jest przy tym nie tylko to, aby w ogóle chciał coś wiedzieć, ile to, by wiedział, czego ma chcieć, a wobec tego, by chciał wiedzieć, co ma chcieć wiedzieć, to znaczy co warto poznać przede wszystkim<sup>269</sup>.

---

266 A. Rodziński, *Cywilizacja miłości – owoc chrześcijańskiego uniwersalizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 39 (1996) nr 1–2, s. 21.

267 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 65–66.

268 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 228.

269 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 66.

Poznanie ma więc treść aksjologiczną, człowiek ujmuje byt nie tylko jako byt sam w sobie, ale jako wartość<sup>270</sup>. Sytuacja ta nie wynika z towarzyszących poznaniu uczuć, lecz z faktu, że jako osoby zawsze poznajemy wszystkie przedmioty z naszej perspektywy. Należy przy tym zaznaczyć, że poznanie właściwe naturze człowieka nie jest skazane na subiektywność. Taki wymiar w poznaniu posiada jedynie to, co stanowi zhomogenizowaną mieszaninę uwarunkowań jednostki ludzkiej z treściami danego przedmiotu.

Należy spojrzeć na przedmiot z perspektywy osoby, czyli podmiotu ujmowanego w pełni refleksji krytycznej, ponieważ tego typu ujęcie skutkuje obiektywizmem w opisie i ocenie przedmiotu. Sprowadzanie „wartości w ogóle” do samych tylko emocji skutkowało by irracjonalizmem. Intelktualna ocena wartości jest w pełni poznawczo i praktycznie wartościowa, gdy podmiot poznający posiada wiedzę zarówno o przedmiocie, jak i o tym, kim jest on sam, a dokładniej co to znaczy, że jest on kimś, a nie tylko czymś. Jak powie Rodziński:

świat przedmiotów, jako tak czy inaczej wartościowych, apeluje w ten sposób do człowieka nie tylko jako do kogoś obdarzonego świadomością intelektualną, ale jako do kogoś, kto umie czynić właściwy użytek z posiadanej przez siebie władzy wnikania w rangę ontyczną bytów osobowych i nieosobowych, a co za tym idzie, ze zdolności wnikania we własną swą istotę<sup>271</sup>.

---

270 Tę tezę Rodziński powtarza za Robertem Reiningerem i Rogerem Mehl. Por. R. Reininger, *Wertphilosophie und Ethik*, Wien 1946, s. 29 oraz R. Mehl, *De l'autorité des valeurs*, Paris 1957, s. 3–4.

271 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 70.

Nie subiektywizuje to istoty wartości, a jej relacyjny charakter nie pociąga za sobą jej relatywności. Osobowe ugruntowanie wartości nie jest jej osobistym uwarunkowaniem<sup>272</sup>.

Konieczność wartościowania wymaga ustalenia źródeł sensowności i racjonalności, którą każda jednostka następnie będzie realizować w swoim życiu osobowym. Człowiek nie żyje tylko zmysłowymi satysfakcjami, estetycznymi wzruszeniami, czy jedynie jakimiś teoretycznymi problemami. Angażuje się w to wszystko, co wzbudza w nim zainteresowanie i z konieczności jest to angażowanie całej osoby. Rodziński podkreśla, że bez syntetyzującej perspektywy, wartości względne wprowadzałyby w życie człowieka chaos, chwiejność i dezintegrację. Kultura wewnętrzna czy środowiskowa stanowi zawsze określony system uzgodnień aksjologicznych, oparty na zapamiętanych doświadczeniach indywidualnych i społecznych, których interpretacja stwarza ogólny pogląd na świat, a co za tym idzie – ogólny „styl życia” inspirujący konkretne czynności i wytwory kulturowe. U podstaw tego systemu stoją wartości, których docenianie lub niedocenianie decyduje o tym, jak będzie wyglądać i ile przetrwa dana formacja kulturowa<sup>273</sup>.

Filozofia wartości, powie Rodziński, jest filozofią ludzkich potrzeb i właściwej człowiekowi autonomii. W analogicznym podejściu filozofia kultury jest zatem nie tylko filozofią dostosowywania się ludzi do istniejących warunków życia, ale także – i może nawet przede wszystkim – filozofią osobowego działania według refleksji aksjologicznej. Z aksjologią jest jednak tak, że w zależności od poszczególnych aspektów wartości, którymi się zajmujemy (emocje, przeżycia, sposób percepcji wartości), przychodzą z pomocą

---

272 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 67–71 oraz A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 218.

273 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 73–74.

fenomenologia, psychologia czy socjologia. Stąd też Rodziński proponuje, by zwrócić uwagę na przedmiot tego, co zamierzamy poddać badaniu; zakłada on, że tym, co w sposób najbardziej podstawowy określi taki przedmiot, będzie rzeczywista metafizyka, czyli filozofia rzeczywiście istniejącego i działającego podmiotu. Następnie zaś tylko taka rzeczywista aksjologia będzie mogła wskazać filozofowi kultury, na czym polega kultywowanie poszczególnych wartości; kiedy można mówić o kryzysie w kulturze, a kiedy o jej rozwoju<sup>274</sup>.

Każdy filozof kultury powinien być więc teoretykiem wartości, gdyż tym, co powinno go interesować w kulturze, jest wielowymiarowo rozbudowana sieć zróżnicowań aksjologicznych<sup>275</sup>. Rodziński powie, że filozof kultury, który chce odpowiedzieć na pytania dotyczące możliwie uniwersalnej poprawy życia człowieka oraz przyczyn i warunków jego rozwoju, czy też opanowania otaczającego go świata, musi najpierw odpowiedzieć na następujące pytania: czym jest wartość ludzka? Jakie są typy wartości i jak funkcjonują one w codziennym życiu?

Należy pamiętać, że człowiek wartościuje nie tylko, opierając się na jakimś przyjętym poglądzie na świat, ale też sam ten pogląd musi ocenić pod względem moralnym tak, żeby móc dokonać wyboru godnego istoty myślącej. Potrzebuje on zatem filozoficzno-krytycznej analizy inspiracji ideowej, z której narodzi się konkretne style życia, myślenia, wartościowania i działania odpowiadające na apele ze strony świata wartości. To właśnie z nich rodzi się cała sieć uzgodnień społecznych, która stanowi kulturę. W tej kwestii musimy rozróżnić więc wartości instrumentalne od wartości autotelicznych. Po części zostało to zarysowane już wcześniej, we fragmencie pracy traktującym o tym,

---

274 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 219–220.

275 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 311.

czym w ogóle jest wartość<sup>276</sup>, jednak należy jeszcze raz spojrzeć na ten problem w kontekście filozofii kultury.

Zasadność wartości instrumentalnych dostrzegamy o wiele lepiej, kiedy przyjrzymy się im w szerszej perspektywie. Poszczególne wartości instrumentalne aktualizuje dany byt i prowadzi do realizacji właściwej wartości. To ta ostatnia jest wartością, o którą zasadniczo chodzi, wartość instrumentalna jest jedynie środkiem do celu, jakim jest realizacja wartości moralnej. Zdarza się jednak, że tego typu wartości są ze sobą niewspółmierne – wartość przeżyciowa wyczerpuje się w czasie, a wartość moralna (ogólnożyciowa) dotyczy losu ludzkiego jako całości. Oba typy należą jednak do szeregu wartości ludzkich i muszą znaleźć stosowne miejsce w kulturze, jaką jest świat kulturowanych wartości. To właśnie odróżnia aksjologiczny punkt widzenia filozofii kultury od *stricte* etycznego podejścia. W znaczeniu ścisłym, we wszystkich postawach ludzkich, moralnie wartościowa jest jedynie afirmacja godności osobowej. To bardzo ważny aspekt nie tylko w odniesieniu do kultury wewnętrznej danej jednostki, ale i do kultury jako środowiskowego całokształtu działań ludzkich świadczących o ich osobowym zaangażowaniu<sup>277</sup>. Celem filozofii kultury jest „uzgodnienie naczelnego postulatu moralnego godziwości postaw i czynów ludzkich z ogólnokulturowym postulatem strukturalnej pełni i strukturalnej konsekwencji w ramach tej całości, jaką jest kultura danej jednostki czy kultura danego środowiska społecznego<sup>278</sup>. Całość zatem polega na syntezie i zharmonizowaniu przejawów kultury, składających się na naszą rzeczywistość.

---

276 Zagadnienie szerzej opisane w podrozdziale pracy *O tym, co moralnie wartościowe*.

277 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 224.

278 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 224.

Personalistyczna filozofia kultury opiera się na antropologii filozoficznej i na aksjologii<sup>279</sup>. W aksjologicznym rozumieniu kulturę stanowi całokształt środowiskowy, w którym człowiek realizuje poszczególne wartości czy antywartości<sup>280</sup>. Całość personalistycznych rozważań nad kulturą skupia się wokół wartości moralnych i godności osoby. Filozoficzna refleksja dotycząca kultury wewnętrznej, jak i struktur społeczno-kulturowych jest podporządkowana etyce. Rodziński przywołuje tę tezę za austriackim teologiem, prawnikiem i ekonomistą Johannesem Messnerem<sup>281</sup> i ocenia ją jako słuszną. Podkreśla on, że wytwarzanie stanowiące osobny nurt działalności kulturowej i kulturotwórczej, jest także pewnego rodzaju postępowaniem i jako takie powinno być podporządkowane naczelnym wyznacznikom godziwości i chwalebności czynów ludzkich. Filozofia kultury zajmuje się nie samą realizacją wartości moralnych, lecz zaangażowaniem osobowym jednostek i zbiorowości w godziwość realizowania tych wszystkich wartości według określonego systemu uzgodnień. Chodzi – jak powie Rodziński – o cały „kosmos aksjologiczny”, bo przecież tym właśnie jest kultura. Wytwory kulturowe są luźniej związane z człowiekiem niż same czynności, ale trwają one nieraz znacznie dłużej, niż życie poszczególnych wytwarzających je jednostek i z tego powodu bywają nieraz zapominane. Aksjolog kultury zwraca uwagę na głębszą i bardziej podstawową płaszczyznę integracji kulturowej. Empiryczna socjologia kultury w badaniu rzeczywistości społecznej unika sądów wartościujących, natomiast filozofia kultury skupia się przede wszystkim na wartościowaniu. Jednak o ile etyka stanowi uszczegółowienie aksjologii ogólnej poprzez wnikanie w problemy właściwe jednemu

---

279 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 220.

280 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 116.

281 Por. J. Messner, *Kulturethik*, Innsbruck 1954, za: A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 225.

typowi wartości, o tyle filozofia kultury w takich wypadkach cechować się będzie ogólnosobowościowym punktem widzenia, odpowiadającym „pełni człowieczeństwa” i ogólnej teorii wartości. Aksjologicznym badaniom kultury towarzyszy więc jej etyczna krytyka<sup>282</sup>.

Rodziński konkluduje, że filozof kultury przypomina nie tyle etyka, co moralistę. Musi on jednak radzić się etyki we wszystkim, co jej dotyczy. Również etycy wielokrotnie potrzebują opinii filozofów kultury. Filozof kultury w swojej refleksji musi uwzględniać zarówno kontekst społeczno-polityczny, jak i swoje założenia aksjologiczne i metafizyczne<sup>283</sup>. Zatem u podstaw cywilizacji i kultury znajduje się kultura moralna, czyli kultywowanie wszystkiego tego, co jest do pogodzenia z godnością osoby i nieustanne rozstrzyganie tego, czy dany czyn można uznać za godziwy czy niegodziwy<sup>284</sup>.

Podsumowując koncepcję kultury Adama Rodzińskiego, należy zwrócić uwagę na wielość jej określeń przytaczanych w różnych dziełach filozofa. Odnajdujemy ujęcie zarówno aksjologiczne, ontologiczne, jak i socjologiczne. W ontologicznym rozumieniu kultura jest „integralnym wyrazem natury człowieka, chcącego zapanować nad sobą i nad środowiskiem<sup>285</sup>. Jako istota rozumna, będzie on tworzył kulturę w sposób naturalny. Rodziński przybliży również trojaki sens kultury – ogólny, dynamiczny i zobiektywizowany<sup>286</sup>. W sensie ogólnym kultura dotyczy wszystkiego, co świadczy o wysiłku człowieka, który zmienia otaczającą go rzeczywistość. Natomiast w sensie dynamicznym będzie ona wszelką działalnością, w którą człowiek w pełni się angażuje, czyli nie tylko stroną zmysłową, ale również poprzez poznawanie,

282 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 225–226.

283 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 227.

284 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 121 oraz A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 46.

285 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 297.

286 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 287–288.



analizowanie i sądzenie. Trzeci, zobiektywizowany sens kultury stanowią wszystkie rezultaty takiej działalności wzięte razem.

### 3.3. Personalistyczna koncepcja kultury i prawo naturalne

Adam Rodziński skupia się na opisie kultury ukierunkowanej personalistycznie, która według niego w sposób wyjątkowy uwyrażnia status prawa naturalnego jako „sterującego rozwojem kultury indywidualnej i społecznej w kierunku takich form życia i współżycia, które liczą się w całej pełni z ludzką – i ogólnoludzką zarazem – godnością osoby”<sup>287</sup>. Jednak tak rozumiana kultura nie stanowi jakiegos dodatku do całości kształtu naturalnych przejawów ludzkiej bytności, ponieważ „duchowe życie” człowieka – takim stwierdzeniem określa kulturę np. Bogdan Nawroczyński<sup>288</sup> – rozpoczyna się spontanicznie na określonym etapie jego rozwoju. Stąd też prawo naturalne staje się elementarnym współczynnikiem kulturotwórczym, towarzyszącym przejawianiu się pełnej natury człowieka. Zatem dla człowieka nie ma nic bardziej naturalnego niż kultura i nic bardziej kulturotwórczego, niż prawo naturalne<sup>289</sup>.

Jednakże człowiekowi współczesnemu nie wystarcza ograniczanie się do samej spontanicznej inwencji, która stworzy coś nowego. W obecnych czasach powstaje coś na wzór zamówień społecznych; na wypracowane racjonalnie i zaplanowane naukowo modele kulturowe, odpowiadające naszym potrzebom. Kultura staje się więc procesem planowanym. Celem takiego procesu jest stworzenie kultury, w której – pomimo etnicznych, religijnych i ekonomiczno-społecznych różnic – panowałby szacunek do osoby ludzkiej i poszanowanie jej

---

287 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 300.

288 Por. B. Nawroczyński, *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Kraków–Warszawa 1947.

289 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 300.

uprawnień. Rodziński wyraża przekonanie, że jedynie taka koncepcja stosunków pomiędzy różnymi kulturami może ocalić populację przed samozagładą. Przede wszystkim ważna jest tutaj świadomość „bycia osobą”, czyli świadomość specyficznej wartości człowieka, która określa jego godność i podstawowe uprawnienia. Chociaż – jak wspomniano wcześniej – wartość ta jest nieutralna, to jednak jej żywą świadomość można zyskiwać i tracić. Dlatego w kwestii tej chodzi o pełną dojrzałość kultury władz poznawczych, które będą liczyć się z rzeczywistością we wszystkich wymiarach kultury, w których rozwija się ludzka osobowość. Uczłowieczenie kultury opiera się więc na poszanowaniu godności człowieka jako pewnej koncepcji życia społecznego<sup>290</sup>.

Kulturotwórcza działalność ludzka, a dokładniej osobowe zaangażowanie człowieka w przekształcanie siebie i swojego środowiska, polega na stykaniu się z problemem moralności naturalnej i prawa naturalnego, jako problemu poznawczego i realizacyjnego. Realizowanie tego prawa wiąże się z poszanowaniem go w całym odnoszeniu się człowieka, żyjącego w określonej kulturze do „swoich” i „obcych” w porządku społecznym, czyli w rodzinie, wychowaniu, kształceniu, gospodarce, polityce i religii. W niektórych kulturach funkcjonowały zasady „rzekomego prawa naturalnego”, gdzie w imię czegoś, w czym dostrzegano jakąś konieczność wypływającą z „natury rzeczy” (rzekomego „największego dobra” lub „powszechnego zysku”), niektórych ludzi sprowadzano do poziomu przedmiotu handlowego. Rodziński nie jest jednak zupełnym pesymistą w tym względzie i twierdzi, że chociaż współczesny świat stoi przed wieloma zagrożeniami i potrzebuje pewnego uzdrowienia, to ludzie mają dziś znacznie większą świadomość konieczności wzajemnego poszanowania. Przytacza on słowa Stefana Wyszyńskiego, który pisał:

---

290 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 300–301.

Wraz z rosnącym poczuciem wspólnoty całej rodziny ludzkiej wzrasta również zrozumienie konieczności wyrównania podstawowych praw osoby ludzkiej. Coraz lepiej dziś rozumiemy, że istnieje taki zakres praw, które przysługują wszystkim ludziom i narodom, każdemu człowiekowi i to nie tylko w jego własnej ojczyźnie, ale w każdym zakątku ziemi<sup>291</sup>.

Rodziński komentując tę wypowiedź prymasa, podkreśla, że choć w kwestii podmiotowych praw osoby ludzkiej prawo naturalne jako gwarant godności człowieka pozostaje niezmiennie, to jednak ich prawa przedmiotowe muszą dopiero zostać wyrównane, ponieważ ciągle jeszcze mamy problem z uwzględnieniem w stopniu dostatecznym elementarnej równości ludzi pod względem uprawnień. Możemy zatem powiedzieć, że prawo naturalne ciągle jeszcze się tworzy. Przechodząc z dawnych, tradycyjnych norm ku ich aktualizacji w obrębie coraz to nowszych sytuacji, nadal stanowi ono pewien zbiór reguł postępowania, potencjalnie zawartych w naturze człowieka, rozwijanych i aktualizowanych przez rozum<sup>292</sup>.

Skodyfikowane prawo naturalne, jako kulturowa instytucja życia społecznego, jest odbiciem kultury moralnej danego społeczeństwa. Rodziński powie zatem, że jeśli kultywowanie wartości moralnych w danym społeczeństwie będzie zorientowane personalistycznie, to również prawo pozytywne takie się stanie – a to oczywiście odbije się także na całokształcie wzorów kultury środowiskowej i indywidualnej. Filozof uważa, że „w ten sposób konceptualizacja porządku aksjologicznego – przechodząca w porządek normatywno-etyczny i znajdująca swój wyraz w normach prawnych – ożywia całą kulturę,

---

291 S. Wyszyński, *U podstaw soborowej nauki o człowieku (Fragmety rozważań)*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 2, s. 143, cyt. za: A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 304.

292 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 302–304.

wypełnia ją sensem, uczłowiecza<sup>293</sup>. Wydaje się, że prawo naturalne można utożsamić z całym naturalnym porządkiem aktów moralnych, jednak jest to zbyt szerokie pojęcie prawa naturalnego i aby mogło ono funkcjonować w rzeczywistości, konieczne jest jego uściślenie. Rodziński mówiąc o prawie naturalnym w jego rozumieniu, ma na myśli konceptualizacje i formuły porządku moralnego, które są na tyle dokładne, a zarazem na tyle ogólne, „by ich moc obowiązująca była uniezależniona od zmiennych okoliczności wewnętrznych i zewnętrznych<sup>294</sup>. Klarownie ukazuje to przypadek normy „nie zabijaj”, która stanowi normę prawa naturalnego uściśloną do formy: „nie zabijaj, chyba że pod warunkiem konieczności słusznej obrony”. Rodziński powie, że są jednak normy, które nie będą dopuszczały takich precyzacji, jak na przykład „nie cudzołóż”, ponieważ cudzołóstwo nigdy nie jest godziwe, nawet za zgodą partnerów<sup>295</sup>.

Prawo naturalne, czyli zespół elementarnych zasad poszanowania godności osoby, choć obowiązuje powszechnie i bezwzględnie, nie jest w samym swoim istnieniu czymś uwarunkowanym kulturowo. Wypredza ono działalność kulturotwórczą w ogóle, za to ocenia zarówno ją, jak i poszczególne struktury kulturowe w zależności od tego, jak stosują się do jej nakazów. Celem personalistycznej kultury jest więc zbliżenie się do takiego ideału, który polega na podporządkowaniu się regułom postępowania, ukonstytuowanym przez jedną wartość, jaką stanowi „godnościowy status osób ludzkich<sup>296</sup>. Cel ten powinien być osiągnięty przy zachowaniu (na tyle, na ile to możliwe) odrębności i swoistości kulturowej poszczególnych środowisk etnicznych. Rodziński powie, że „prawo naturalne jest jedno, a kultur jest – jak

---

293 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 305.

294 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 305.

295 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 305.

296 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 305–306.

wiadomo – wiele; i co więcej, powinno być wiele<sup>297</sup>. Taki stan rzeczy jest nie tylko postulatem wzajemnej tolerancji, ale także warunkiem postępu w kulturze, wynikającego z konfrontacji postaw zajmowanych wobec analogicznych problemów życiowych i różnych sposobów działania. Jeśli spojrzymy na postęp z perspektywy kultury jako całości, to zobaczymy w nim nie tylko wzrost świadomości prawa naturalnego, ale i dążenie różnymi drogami – na zasadzie aksjologicznych uzgodnień – ku pełni dojrzałości osobowościowej i społecznej. Należy przy tym podkreślić, iż tolerancja nie może oznaczać obojętności na asymilację prawa moralnego w danej kulturze, ponieważ to potęgowałoby jedynie poczucie obcości i rodziłoby wrogość i agresję między ludźmi<sup>298</sup>.

Moralne prawo naturalne – zdaniem Rodzińskiego – jest prawem powszechnego pokoju, sprawiedliwości, życzliwości i uczynności, wspartych na świadomości uprawnień zarówno własnej osoby, jak i pozostałych. Prawo naturalne sprzężone jest z kulturą. W takim klimacie, kultura znajduje dogodne warunki aksjologicznego doskonalenia się człowieka, eksplikuje jego istotną treść i nakierowuje na nie. Tak pojęta kultura stanowi ekspresję integralnie pojętej natury ludzkiej<sup>299</sup>. Personalistyczna koncepcja kultury nie jest określoną ideą jakiejś jednej, konkretnej kultury. Jest to koncepcja kultury w ogóle, której najważniejszą cechą jest liczenie się z naturalnym porządkiem moralnym i podejmowanie odpowiedzialności za swoje czyny<sup>300</sup>. Opiera się ona zatem na podstawowym założeniu personalizmu, czyli na stwierdzeniu, że człowiek jest osobą, posiada osobową godność i z tej racji należy mu się szacunek, który skutkuje powstaniem odpowiedniego systemu moralnego. Podstawą kultury jest

---

297 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 306.

298 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 305–307.

299 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 313.

300 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 307.

osoba, to ona podejmuje decyzje i działa, ona wartościuje. Rodziński powie wprost, że osoby, a dokładnie autonomiczna inicjatywa osób działających w świadomy i odpowiedzialny sposób, stanowi źródło kultury<sup>301</sup>. To właśnie poszczególne jednostki odpowiedzialne są za jakiegokolwiek innowacje wprowadzane w całokształt tradycyjnych wartości i osiągnięć kulturowych.

### 3.4. Autonomia kultury i jej granice

W swoich pracach Adam Rodziński akcentuje wspólnotowo-społeczny wymiar kultury. Określa go jako trwałą międzyludzką więź, wspólnotę wartości przekazywanych przez społeczność (zwłaszcza przez rodzinę i naród). W trakcie rozważań nad tym, czym kultura jest i jak wpływa na jednostki lub jak one wpływają na kulturę, pojawia się problem związany z autotomią kultury i jej granicami. Z jednej strony wydaje się, że poszczególne kultury powinny być autonomiczne, jednak przyglądając się im bliżej dostrzegamy praktyki, które w naszym mniemaniu są krzywdzące i niewłaściwe. Należy jednak pamiętać, że nasze odczucia w stosunku do określonych zachowań innych społeczności nie zawsze dają nam prawo do ich potępienia, ponieważ – jak już wcześniej wspomniano – godnościowe czy osobowe preferencje nie zawsze dotyczą preferencji osobistych. Zastanawiając się nad autonomią kultury, rozważamy nie tyle autonomię przysługującą kulturze w stosunku do tego wszystkiego, czym ona nie jest, ale pewną swoistość praw i samodzielność, jaka należy się w ramach danej kultury w stosunku do pozostałych wartości kulturowych. W przypadku kultury wartości poznawczych szeroko rozumianej nauki, chodzić tu będzie o autonomię badań naukowych (w tym również filozoficznych czy teologicznych), czyli o prawo do „bezinteresownego

---

301 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 313–315.

poszukiwania prawdy, postępującego według sobie właściwych zasad i metod<sup>302</sup>. Jest rzeczą oczywistą, że kultura, bezpośrednio wpływająca z rozumnej i społecznej natury człowieka, by móc się rozwijać, potrzebuje należytej wolności i możliwości działania według własnych zasad. W filozofii personalistycznej, wszędzie tam, gdzie podejmuje się temat wolności człowieka, pojawia się również kwestia jego odpowiedzialności, moralnej granicy jego wolności. Zatem wolność kultury powinna skutkować jej pewną nietykalnością, ale jej granicą powinny być prawa osoby ludzkiej i dobro wspólnoty. Dobro wspólne rozumiane jest tutaj nie tylko jako całokształt zrealizowanych przez człowieka wartości, w którym wszyscy wspólnie uczestniczą, ale też jako elementarne dobro, które nie zostało przez ludzi wytworzone, czyli wartość osoby<sup>303</sup>.

Wysoka ranga bytu osobowego stanowi uniwersalne źródło oceny moralnej, stąd też personalistyczna wizja kultury Adama Rodzińskiego stawia osobę ponad wszystkie inne względy – nawet nadprzyrodzone. Filozof ten stwierdza, że „żadnej, najdoskonalszej nawet i najbardziej cennej wartości nie wolno osiągać w sposób niegodziwy, czyli w sposób nie godzący się z tą właśnie wartością zawsze aktualną w działaniu”<sup>304</sup>. Niegodnym zachowaniem byłoby na przykład porywanie małych dzieci z rodzin niechrześcijańskich, chrzczenie ich i wychowywanie po chrześcijańsku „dla ich własnego dobra”. Na negatywną ocenę moralną z tego względu zasługują też krwawe wyprawy krzyżowe, które szerzyły wiarę za pomocą oręża, przemocy. Takie postawy nie dotyczą jedynie religii chrześcijańskiej, wiele takich przykładów można odnaleźć również w innych religiach. Z tych niewłaściwych praktyk i zachowań wynika prosty wniosek, że – po pierwsze należy

---

302 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 257.

303 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 257–258.

304 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 258.

być dobrym człowiekiem w sposób naturalny, a dopiero w następnej kolejności dobrym wynawcą danej religii<sup>305</sup>.

Jeśli spojrzymy na kulturę w kontekście wydarzeń kulturalnych, których celem jest dostarczanie rozrywki i uszlachetnianie wrażliwości estetycznej człowieka, od razu widzimy, że zarówno poszczególne umiejętności ludzkie, jak i sztuka rządzą się swoimi prawami. Tworzenie tego, co piękne, kunsztowne i pełne ekspresji jest jedną z takich działalności, które angażują całego człowieka. Jednak – jak powie Rodziński – „w okazałe, ozdobne szaty piękna zewnętrznego spowijać można niestety – czasem równie łatwo – sens i bezsens, cnotę i grzech”<sup>306</sup>. Patrząc na dzieła sztuki, czy zagłębiając się w literaturę, można dojść do wniosku, że autonomia twórczości artystycznej jak i literackiej nie ma moralnych granic<sup>307</sup>. Artyści w swoich wytworach są jakby wyjęci spoza ram moralności. Jako przykład można podać dzieło Zbigniewa Libera zatytułowane *Trup babki*<sup>308</sup> lub reportaż Zuzanny Janin *Widziałam swoją śmierć*<sup>309</sup>. W świetle personalizmu tego typu działalność jest nieetyczna, ponieważ każdy człowiek zawsze

305 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 258–259.

306 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 262.

307 Pewne przykłady tego typu dzieł prezentują w swojej książce U. Schueler, R. E. Taube. Por. U. Schueler, R. E. Taube, *Skandal? Sztuka!*, tłum. B. Ostrowska, Warszawa 2010.

308 Zbigniew Libera stworzył instalację „Obrzędy intymne” – o umieraniu własnej babci. Staruszka R. jest już tylko fizjologią. Nie kontroluje swego ciała. Wnuczek, przygląda się jej zimnym okiem badacza. Kładzie głowę na jej poduszek, żeby kamera uchwyciła kontrast między jego młodą, wręcz dziecięcą twarzą, a odchodzącym w zaświaty modelem. Całość ukazuje wideo, pokazy m.in. w Galerii Sztuki *Zachęta*.

309 Zuzanna Janin w 2003 roku nakręciła reportaż o własnym nieistnieniu. Przygotowała skandalizujący projekt w którym upozorowała swój zgon i w przebraniu sfilmowała swój pogrzeb. Sekret zdradziła tylko najbliższemu i współpracownikom, innych nie ochroniła przed negatywnymi emocjami, lecz wmanewrowała w swoje dzieło. Opracowała artystyczną analizę funkcjonowania śmierci w naszej kulturze, zrażając do siebie wielu odbiorców.



jest osobą (nawet artysta w trakcie tworzenia czy odbiorca danego dzieła sztuki). Wprowadzanie do sztuki elementów jawnie bulwersujących, uwidaczniających różnego rodzaju spaczenia, prowadzi do dezintegracji osoby i w jakimś stopniu odczłowiecza człowieka.

Zdaniem Rodzińskiego, celem kultury w ogóle jest jej rozwój według podstawowych wartości wpisanych w całość kształtu działalności człowieka. Wszystkie ludzkie wytwory stanowią efekt działania konkretnych osób, z tego względu rzeczy te nie świadczą jedynie o biegłości technicznej czy artyzmie, ale także o ich twórcy. Jest oczywistym, że nie wszystkie stworzone przez ludzi rzeczy będą chwalebne. Chodzi jednak o to, by były przynajmniej godziwe; respektujące godność zarówno twórcy, jak i odbiorcy tworów kultury. Podobne ograniczenia dotyczą kultury w zakresie ingerencji w przyrodę – tu człowiek coraz częściej staje się dla niej zagrożeniem. Pomimo że człowiek jako osoba jest „jestestwem ponadprzyrodniczym”, musi liczyć się z przyrodą, ponieważ jest ona jednym z elementów go współtworzących<sup>310</sup>. Autonomia oznacza pewien stopień usamodzielnienia w stanowieniu o sobie. W tym sensie autonomiczna jest każda osoba ludzka, jednak ta sama autonomia staje się podstawą ograniczonej samodzielności kultury. Kultura, jako rozumne i wolne działanie człowieka, cieszy się autonomią; posiada także swoje granice, którymi są normy moralne stojące na straży dobra. Kultura techniczno-ekonomiczna i nauka, choć stanowią cenne osiągnięcia ludzkości, mogą być użyte do celów zarówno dobrych, jak i złych. Dlatego ważnym jest podporządkowanie różnych form kultury zasadom etycznym.

Choć człowiek istotowo przekracza swój wymiar cielesny, nadal stanowi istotę zewnętrznie uwarunkowaną. Jego wolność woli nie polega na czynieniu czegokolwiek, byleby tylko było to „autentyczne”<sup>311</sup>.

---

310 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 262–263.

311 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 264.

Z tym pojęciem ściśle wiąże się odpowiedzialność, która domaga się zwrócenia uwagi na innych i troski o nich. Przekształcając swoje środowisko zewnętrzne, człowiek powinien zawsze mieć na uwadze zachowanie równowagi w przyrodzie, ponieważ jej zniszczenie może prowadzić do zachwiania granic, których przekroczenie zagrozi życiu przyszłych pokoleń. Rodziński wyraża duże zaniepokojenie związanie z przemianami, jakie mają miejsce we współczesnej kulturze: „coraz bardziej palący staje się problem zabezpieczenia zarówno jednostki ludzkiej, jak i ludzkości pojętej *en bloc*, przed Minotaurem naszych czasów, alchemią nuklearną i nukleinową”<sup>312</sup>. Współczesny człowiek zaczyna tracić równowagę w stechnicyzowanym labiryncie i staje się coraz bardziej niepewny i wystraszony.

Problem autonomii nie dotyczy jedynie tych obszarów kultury, które jawią się jako coś analogicznie wspólnego wszystkim ludzkim czynnościom. Określony i słuszny zakres autonomii przysługuje również w zakresie tego, co stanowi o jej kulturze osobistej. Człowiek ma prawo do „bycia sobą”, czyli odróżniania się od innych według własnych upodobań. Każdemu mogą podobać się rzeczy zupełnie różne, a to może powodować sytuacje konfliktowe; należy zatem znaleźć coś, co będzie stało na straży swoistości kulturowych wzorów i modeli. Adam Rodziński podkreśla, że gwarantem bezpieczeństwa i rozwoju tego typu modeli jest właściwie pojęta tolerancja, która rodzi się z łączącej wszystkich ludzi bratniej solidarności.

Rodziński szczególnie wysoko ocenia ideę tolerancji. Podkreśla jednak, by nie utożsamiać jej z indyferentyzmem i relatywizmem aksjologicznym. Autentyczna tolerancja opiera się na międzyludzkiej solidarności. Tolerancji towarzyszy poczucie odpowiedzialności za cudzy los, stąd też niedopuszczalne są agresywne zachowania wobec innych oraz obojętność w stosunku do jawnie nietolerancyjnych

---

312 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 264.

postaw. Dopiero w takim klimacie autonomia poszczególnych kręgów kulturowych wydaje się być dobrze zabezpieczona<sup>313</sup>.

Z podłoża „kultury w ogóle” wyodrębnia się szereg zróżnicowanych kultur środowiskowych. Grupy społeczne różnią się między sobą formami przejawiającymi ich życie duchowe oraz głębią i dojrzałością tego życia, a przecież wszystkie one dotyczą świata ludzi, ich dobra i rozwoju. Z tej racji wszystkie kultury skazane są na pewną wymianę wartości między sobą, na „ogólnoplanetarną solidarność w poszanowaniu własnych odrębności i specyficzności, w twórczym dialogu wzbogacającym w mniejszym lub większym stopniu wszystkich uczestników”<sup>314</sup>. Jak widzimy, zarówno bezinteresowność i braterskie dzielenie się doświadczeniami, jak i najnowszymi osiągnięciami działań indywidualnych i społecznych, skutkuje wzrostem świadomości dobra wspólnego i wspólnoty ludzkiej, czyli zaufania człowieka do człowieka. Po stuleciach doświadczeń współczesny człowiek powinien zdawać sobie sprawę z zagrożeń, jakie wynikają z naruszania podstawowych zasad solidarności i tolerancji międzyludzkiej. Kwestie te są szczególnie istotne, zwłaszcza w dobie dzisiejszych osiągnięć cywilizacyjnych, kiedy to wzrastają zarówno możliwości rozwojowe człowieka, jak i zagrożenia z nimi związane<sup>315</sup>.

Adam Rodziński przybliżył wiele określeń kultury, w których akcentował jej ścisły związek z umysłowo-duchowym rozwojem człowieka. Podkreślał, że jest ona „uczłowiczeniem samego człowieka”<sup>316</sup>, stanowi pewien styl myślenia i działania wyrażający się w życiu duchowym zgodnym z obiektywną hierarchią wartości. Rodziński silnie uwypukla personalny wymiar kultury. Zwraca uwagę na jej wymiar

---

313 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 264–265

314 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 278.

315 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 278.

316 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 208.

aksjologiczny, pisząc, że jest ona „zespołem wartości i wzorów działania”<sup>317</sup>, całokształtem ludzkich wartości, z których jedne są celami samymi w sobie, a inne mają charakter instrumentalny. Tworzą ją zarówno wartości wyższe (poznawcze, moralne, estetyczne, religijne), jak i niższe (gospodarcze, witalne, rekreacyjne)<sup>318</sup>.

Celem powyższego rozdziału było uchwycenie personalistycznej wizji człowieka i kultury wraz z ich aksjologicznym zapleczem. Rozpoczynając od teoretycznego wstępu dotyczącego źródeł personalizmu Rodzińskiego, przechodząc przez jego koncepcję wartości, doszliśmy do analizy fenomenu osoby jako źródła moralności, by ostatecznie zakończyć rozważania na personalistycznej wizji kultury. Rozdział ten stanowi istotną podstawę dla kolejnych analiz, które zostaną przeprowadzone w dalszych częściach pracy. W drugim rozdziale powyższe analizy zostaną skonfrontowane z uwidaczniającym się w kulturze ponowoczesnej kryzysem wartości. Natomiast w rozdziale ostatnim teoretyczne założenia personalizmu spróbujemy zastosować jako pewnego rodzaju remedium na zagrożenia i niebezpieczeństwa występujące we współczesnej kulturze społecznej.

---

317 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 232.

318 Por. S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 23.

## Rozdział 2

# Objawy kryzysu we współczesnej kulturze

Rozumienie zjawiska kultury ulega zmianom i wciąż się na swój sposób przeobraża. Jeden ze współczesnych kulturoznawców, Tadeusz Paleczny, pisał, że współcześnie kulturę postrzega się jako coś, co podlega ciągłym zmianom, stąd też często okazuje się ona zawierać elementy sprzeczne i niespójne, ponieważ tworzą ją ludzie na wielu różnych poziomach<sup>1</sup>. Kultura i jednostka okazują się być dwoma sposobami określania tej samej rzeczywistości. We współczesnym rozumieniu kultura zostaje sprowadzona do systemu indywidualnych, subiektywnych odniesień jednostki, istotną rolę odgrywa poczucie łączności pod względem stylu, jakości życia czy strategii działania. Dzielenie wartości, tradycji czy religii nie jest już tak istotnym elementem kultury. Jak pisze Jolanta Kociuba:

kultura jawi się (...) jako subiektywne poczucie wewnętrzne, a nie obiektywna przynależność, jako forma i styl, wreszcie jako coś wyobrażonego i oderwanego od związku ze światem zewnętrznym<sup>2</sup>.

Została ona sprowadzona jedynie do wymiaru psychologicznego – w oczach współczesnego człowieka nie stanowi już czegoś wobec

---

1 Por. T. Paleczny, *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Kraków 2007, s. 220.

2 J. Kociuba, *Kryzys tożsamości a kryzys kultury*, w: *Dialog kultur, cywilizacji i religii*, red. H. Czakowska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2011, s. 183.

niego zewnętrznego i obiektywnego. Należy zatem zastanowić się, w wyniku jakich zmian rozumienie kultury przeobraziło się w ten sposób w mentalności współczesnego człowieka.

Wiek XX przyniósł wiele pesymistycznych refleksji dotyczących kultury i wartości stojących u podstaw naszej cywilizacji, często wspomina się o kryzysie kultury i degradacyjnym przewartościowaniu dawnych ideałów<sup>3</sup>. W ostatnich dziesięcioleciach XX wieku sformułowano koncepcję społeczeństwa, kultury i historii, określanej mianem „ponowoczesności”. Stworzyli ją między innymi tacy autorzy, jak: Zygmunt Bauman, Jean Baudrillard, Michel Foucault, David Harvey, Fredric Jameson, Julia Kristeva, Jean-François Lyotard. Jednym z ich podstawowych wspólnych założeń jest przekonanie o powstaniu nowego typu społeczeństwa (społeczeństwa ponowoczesnego) i upadku obowiązujących dotychczas teorii społecznych, którym dziś nie sposób sprostać. Tym, co charakteryzuje ponowoczesność jest wielostronna krytyka nowoczesności, a zwłaszcza wyobrażeń historii jako procesu, który ma określony kierunek i sens, oraz społeczeństwa jako systemu odznaczającego się wewnętrznym łańcem. Zaczęto mówić o końcu „wielkich narracji” (meta-narracji), których podłożem była jakaś iluzja istnienia w świecie dającego się odkryć porządku<sup>4</sup>. Nieużytkowana wielość możliwości prowadzi do poczucia chaosu, ponieważ z chwilą upadku „wielkich narracji” jednostki muszą samodzielnie stworzyć własny obraz rzeczywistości i dokonywać jego interpretacji, co w natłoku różnorodnych i zarazem nieuporządkowanych wartości, staje się wyjątkowo trudne<sup>5</sup>. W wyni-

3 Por. W. Zuziak, *Czy aksjologia może przewyciężyć ponowoczesny kryzys wartości?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21 (2012) nr 2 (82), s. 295–296.

4 *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ponowoczesna-teoria-spoleczna;3960342.html> (24.06.2018).

5 O upadku wielkich narracji pisał Jean-François Lyotard, zob. J. F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migański, Warszawa 1997.

ku tragicznych wydarzeń związanych z dwiema wojnami światowymi, ludzie poczuli się zagubieni i na dodatek zawiedzeni tym, jak łatwo udało się zburzyć systemy budowane latami. Nie można jednak twierdzić, że doświadczenie wojny stanowi jedyną przyczynę takiego stanu kultury. Pojawiający się kryzys ekonomiczny, konflikty między stronnictwami politycznymi i coraz szybszy rozwój techniczny, prowokowały ludzi do licznych zmian zarówno w zachowaniu, jak i w postrzeganiu siebie i otaczającej ich rzeczywistości. Sytuacja ta zmuszała do refleksji dotyczącej kondycji człowieka, świata wartości oraz tradycji. Pojawiły się zatem liczne teorie dotyczące dehumanizacji kultury. W drugiej połowie XX wieku pojawiła się niemal powszechna świadomość kryzysu<sup>6</sup>. Liczne rewolucje obarczone były tendencją do minimalizowania dotychczasowych sensów moralnych, a czasami nawet całkowicie je eliminowały. Ten proces konsekwentnie prowadził do kryzysu kultury, który polega na przewartościowaniu wartości.

Pierwszym i podstawowym problemem w kulturze jest zmiana postrzegana człowieka, który dziś jawi się jako owładnięty kulturą masową, odczłowieczony egoista, zwrócony jedynie ku materialnej sferze otaczającego go świata. Kolejne problemy, jakie dostrzegamy, to dominujący w kulturze relatywizm, niebezpieczny pluralizm oraz nihilizm. Te zagrożenia dostrzega i identyfikuje Adam Rodziński w swoich dziełach. Podkreśla kilka szczegółowych problemów w ich obrębie. Niestety filozof ten nie przeprowadził dogłębnej analizy kryzysów, z jakimi zmagają się człowiek we współczesnej kulturze. W swojej refleksji zwrócił on jedynie uwagę na wybrane zagrożenia, jakie wynikają ze złego rozumienia lub pomijania osobowej godności człowieka zarówno w życiu indywidualnym, jak i społecznym. Poniższe

---

6 Por. L. Rożek, *Rola inteligencji duchowej i emocjonalnej w rozpoznawaniu wartości istniejących i kreowaniu nowych*, w: *Kategorie etyczne w czasach upadku duchowości*, red. L. Rożek, Częstochowa 2011, s. 438.

rozważania są próbą ukazania źródeł pojawiających się zagrożeń i zniekształceń, związanych z koncepcją człowieka i kultury społecznej, oraz ich negatywnych konsekwencji w dalszym rozwoju kultury tworzonej przez człowieka i dla człowieka.

## 1. Kryzys idei człowieka jako osoby

Jednym z podstawowych wyzwań, przed którymi staje współczesny człowiek jest – zdaniem Rodzińskiego – odnalezienie siebie w stechnicyzowanym świecie, przepełnionym konsumpcją. W efekcie licznych przemian, jakie dokonały się w ostatnim stuleciu, cywilizacja zachodnia weszła w zupełnie nową fazę. Gwałtowne zmiany praktycznie we wszystkich dziedzinach życia ludzkiego doprowadziły do przewartościowania dotychczasowych wartości i do zmiany podstaw moralności. Rozpoczęła się epoka ponowoczesności, która w drastyczny sposób zerwała z dotychczasowym systemem wartości. W naszej cywilizacji panuje wyższy standard życia niż kiedykolwiek wcześniej. Nasza dieta jest znacznie bardziej zróżnicowana niż w przeszłości, mamy zapewnioną lepszą opiekę medyczną oraz warunki mieszkaniowe i sanitarne. Możemy nabywać większą ilość dóbr, państwo gwarantuje nam lepszą ochronę, dostęp do edukacji oraz do całego spektrum możliwości związanych z wymiarem sprawiedliwości, podróżami, rozrywką i karierą. Choć przez dwa ostatnie stulecia udało nam się wydłużyć średnią długość ludzkiego życia o połowę, to jednak statystyki wyraźnie wskazują, że nie podnieśliśmy tym samym intensywności, radości płynącej ze spełnionego życia. Może rację mają zarówno komunitarianie, jak i przedstawiciele personalizmu, doszukując się źródeł tego problemu w odejściu od wspólnoty. Przestaliśmy żyć wspólnotowo, troszczyć się o ludzi, z którymi tworzymy społeczności. Wszystko, co nabywamy, ma dla nas cenę rynkową, przyjaźń, komfort,



zdrowie, a nawet spokój, możemy dziś po prostu kupić za odpowiednią kwotę<sup>7</sup>.

Mieczysław Krąpiec pisał, że kwestia kryzysu kultury jest wtórna wobec niewłaściwego rozumienia człowieka<sup>8</sup>. Z tą tezą zgadza się również Adam Rodziński. W filozofii personalistycznej podstawę kultury stanowi człowiek. W niej działa i się uzewnętrznia, ona jest faktem jego istnienia w świecie. Rozpoczynając analizy dotyczące kryzysu kultury, na początku należy zwrócić uwagę na kryzys człowieka. Stając przed pytaniem o przyczynę kryzysu kultury, nie pytamy o relację: człowiek – kultura, lecz o istotę spadku wartości człowieka w kulturze – o pewien dysonans antropologiczny.

## 1.1. Człowiek apersonalny

Charakterystyczną cechą zaawansowanego cywilizacyjnie współczesnego społeczeństwa jest szeroki wachlarz wartości wywodzących się z przeróżnych źródeł. Nie można zaprzeczyć, że ten stan rzeczy ma swoje dobre strony – daje człowiekowi duże pole manewru w określaniu swojego stylu życia. Trzeba jednak podkreślić, że rodzi on też pewne zagrożenia. Rodziński w takim pluralizmie dostrzega niebezpieczeństwo rozchwiania osobowości i jej spłylenia podczas ciągłego dążenia do tego, co doraźnie atrakcyjne. Uważa, że cele, do których dąży współczesny człowiek, są raczej bardziej efektowne niż efektywne. Częściej chodzi o to, by były po prostu łatwe do osiągnięcia i zajmowały nasz czas w interesujący sposób, niż rzeczywiście ożywiały prawdą, dobrem i pięknem moralnym. Taka „witalna bujność życia”, często

---

7 Por. B. Żmuda-Frydrychowska, *Umiar i rozsądek lekarstwem na przesadną konsumpcję*, „Logos i Ethos” 45 (2017), s. 164–165.

8 Por. M. A. Krąpiec, *Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 39/40 (1991/1992) z. 2, s. 39.

skuteczne zagłusza racje, dla których człowiek żyje. Nagminne poczucie nieodpowiedzialności, w którym gubi się idea człowieka jako osoby, wydaje się nieodzownym towarzyszem naszych czasów<sup>9</sup>.

Rodziński, podobnie jak wielu badaczy ponowoczesności, źródeł kryzysu współczesnej kultury dopatruje się w spłyconiu życia ludzkiego do egzystencji skupionej na wartościach użytkowych. Nazywa on to „zaspieszeniem” techniczno-cywilizacyjnym w stosunku do kultury wewnętrznej, czyli naszej sfery duchowej. Świat rozwoju gospodarczego i nowości technologicznych intensywnie posuwa się naprzód. Jednakże człowiek w swojej sferze psychiczno-duchowej nie został do tego odpowiednio przygotowany. Rodziński rozwija to w następujący sposób:

bezduszny, mechanistyczny produktywizm, stawiający współczesnego człowieka w sytuacji zagrożenia ze strony jego własnych wytworów, do których godziwego ich wykorzystania nie jest on moralnie przygotowany w dostatecznym stopniu. Spłycona ludzka osobowość – stechnicyzowana, zagubiona w szczegółach i drobiazgach – staje w ten sposób przed problemami, którym nie jest w stanie podołać<sup>10</sup>.

Człowiek współczesny – według Rodzińskiego – podejmuje szybkie decyzje i działa tak, aby jak najlepiej i od razu zaspokoić swoje aktualne potrzeby. Harmonia pomiędzy działaniem a refleksją została zakłócona. Współczesny człowiek żyje pasmem różnorodnych wrażeń. Podobnie jak w filmie, w którym nieustannie coś musi się dziać, żeby się nie znudził. Dzisiejszy człowiek podchodzi do życia na pół serio, bez większego zaangażowania wewnętrznego, czy poczucia odpowiedzialności. Powierzchnowość umysłu i czysto zewnętrzna ruchliwość zajęły miejsce głębszej duchowej aktywności. Filozof konkluduje, że doraźny sukces

---

9 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 88–89.

10 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 282.

stał się głównym narzędziem wartościowania, a wartości duchowe ściągnięto na dalszy plan<sup>11</sup>.

Współczesne nurty filozoficzno-ideologiczne coraz częściej utożsamiają człowieka z zespołem relacji społecznych, kwestionując przy tym jego autonomiczną osobową naturę. Wśród takich nurtów wymienić można: oświeceniowy racjonalizm, skrajny indywidualizm czy liberalizm, ekonomizm, strukturalizm oraz postmodernizm. Prądy te definiują człowieka jako materię myślącą, sterowaną zespołem biologicznych popędów – najczęściej jest to egocentryk odcięty od moralno-społecznych zobowiązań. Stanisław Kowalczyk, współpracownik Adama Rodzińskiego, w jednej ze swoich książek podkreśla, że konsekwencją takiej błędnej, jednostronnej antropologii, jest fałszywa koncepcja życia społecznego, podważanie funkcji rodziny i narodu, traktowanie praw człowieka jako uprawnień egoistycznej jednostki, a nie osoby, oraz „kolektywistyczno-totalitarne” czy też „liberalno-anarchizujące” modele życia społeczno-politycznego. Nowa antropologia traktuje istotę ludzką jako zespół łączących się ze sobą sfer życia społecznego, epoki historycznej, dominującej kultury i subiektywnych wyborów<sup>12</sup>. Taka relatywizująca interpretacja natury ludzkiej wyklucza możliwość funkcjonowania uniwersalnych norm etycznych.

W ponowoczesności postrzega się człowieka jako samowystarczalnego. Poszczególne jednostki zakładają, że skoro same sobie tworzą prawo moralne, to wszystko im wolno i same decydują o tym, co jest dobre, a co złe. W takim układzie drugi człowiek może przestać być postrzegany jako osoba, której bezdyskusyjnie należy się szacunek. Joanna Mysona Byrska, pisząc o wartościach w świecie konsumpcji, zwraca uwagę, że obecnie ważne są młodość, atrakcyjny wygląd, bogactwo i przebojowość, ponieważ te cechy okazują się pomocne

---

11 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 282–283.

12 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, Lublin 2011, s. 9.

w osiągnięciu zamierzonych celów. Ludzie kulturalni, taktowni i prostolinijni nie są już wzorem do naśladowania, ponieważ są mało przebojowi i nie dążą do celu za wszelką cenę<sup>13</sup>. Ponowoczesny człowiek staje się apersonalny, w jego przeżyciach znaczną rolę odgrywają pasywność, obojętność, brak poczucia odpowiedzialności, naśladownictwo oraz egocentryzm. Apersonalny model człowieka podważa jego psychiczno-duchowy wymiar, zubażając myśl refleksyjną, sumienie, czy też uwrażliwienie na wyższe wartości, sens życia oraz wspólnotę. W gruncie rzeczy jest to degradacja osoby jako podmiotu do roli rzeczy-modelu<sup>14</sup>.

Współcześnie mówi się wręcz o dehumanizacji człowieka. Jest ona nacechowana przede wszystkim aksjologicznie i wskazuje na kryzysowy trend w kulturze<sup>15</sup>. Kategoria dehumanizacji nie jest jednak czymś nowym. Karol Marks w swojej teorii alienacji zwracał uwagę na obecną w kapitalizmie degradację człowieka w kierunku istoty biologiczno-zwierzęcej:

Dochodzi więc do tego, że człowiek (robotnik) odczuwa jako nieprzymuszone tylko swoje funkcje zwierzęce, jedzenie, picie i płodzenie, co najwyżej jeszcze mieszkanie, ubieranie się itd., i w swoich funkcjach ludzkich czuje się tylko zwierzęciem. To, co zwierzęce, staje się ludzkie, a to, co ludzkie, zwierzęce<sup>16</sup>.

---

13 Por. J. Mysona Byrska, *Zabawa jako wartość?*, „Kultura i Wartości” 2018 nr 25, s. 62.

14 Por. S. Kowalczyk, *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 2002, s. 8.

15 Por. L. Kopciuch, *Idea dehumanizacji w filozoficznych teoriach kryzysu kultury*, w: *Friedrich Dürrenmatt – dehumanizacja człowieczeństwa*, red. W. Słomski, Warszawa 2008, s. 17.

16 K. Marks, *Rękopisy ekonomiczno-filozoficzne z 1944 r.*, w: K. Marks, *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, tłum. J. Ładyka, Warszawa 1979, s. 99.

Myśliciele ponowoczesności popularyzują idee dehumanizacji i nadają jej charakter pesymistyczny<sup>17</sup>. Proces ten realizuje się na dwa sposoby: w pierwszym odnosi się do samego „ja” człowieka, które ulega degradacji, natomiast w drugim polega on na negowaniu człowieczeństwa drugiej osoby. O dehumanizacji z tej perspektywy pisał między innymi Philip Zimbardo, określając ją jako sposób wykluczania pewnych istot ludzkich z kategorii moralnej, jaką stanowi osoba ludzka<sup>18</sup>. Ludzie dokonujący dehumanizacji przez uznanie pewnych jednostek lub grup za pozbawione człowieczeństwa, zawieszają moralność, jaka zazwyczaj rządzi przemyślanymi działaniami wobec bliźnich. Prowadzi to nie tylko do otwartych aktów agresji, ale przybiera również bardziej zawoalowane formy naruszania granic drugiego człowieka w postaci ostracyzmu czy pogardy.

Redukcjonistyczną antropologię implikuje również materialistyczna koncepcja rzeczywistości. Wspólny pierwiastek różnych materializmów skupia się na twierdzeniu, że materia stanowi jedyne tworzywo otaczającej nas rzeczywistości, a jej przejawem jest biologiczne i psychiczne życie człowieka. Cały wszechświat jest materialny w swej naturze, a człowiek nie jest tutaj wyłomem. Te same pierwiastki budują świat nieożywiony i ożywiony, stąd też struktura somatyczno-biologiczna człowieka nie różni się istotnie od reszty świata. Taka materialistyczna antropologia odchodzi od personalnej koncepcji człowieka, a na osobę ludzką patrzy się jednowymiarowo<sup>19</sup>.

Posługując się terminologią Gabriela Marcela można powiedzieć, że w tym ujęciu duchowe „być” człowieka redukuje się do „mieć”

---

17 W koncepcji Marksa sam motyw dehumanizacji, może być również włączany w strukturę myślenia optymistycznego. Por. L. Kopciuch, *Idea dehumanizacji w filozoficznych teoriach kryzysu kultury*, dz. cyt., s. 10.

18 Por. P. Zimbardo, *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. A. Cybulko, Warszawa 2013, s. 317.

19 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 18.

materialnego ciała<sup>20</sup>. Materialistyczne podejście zdaje się być wygodnym w dzisiejszych czasach, ponieważ pozwala wyjaśnić całość rzeczywistości za pomocą jednego „klucza”. Należy jednak pamiętać, że choć życie umysłowe człowieka wiąże się z jego wymiarem cielesnym, to fakt ten nie dowodzi ich strukturalno-bytowej tożsamości. Według personalistów materialistyczne podejście podważa autonomiczną podmiotowość człowieka, jego osobowość, myślące samodzielnie „ja”, wolność i odpowiedzialność, bez których nie ma sensu mówienie o prawach ludzkich na terenie życia społecznego ani o odpowiedzialności za podejmowane działania<sup>21</sup>. W antropologii materialistycznej człowiek traci status osoby jako podmiotu, dlatego też, w tego typu podejściu do życia społecznego, jest on traktowany po prostu instrumentalnie.

Adam Rodziński wspominając o odczłowiczeniu i będącym jego skutkiem przedmiotowym traktowaniu innych ludzi, wskazuje na oburzający charakter tego typu zachowań. Uprzedmiotawianie drugiego człowieka jest wyrazem braku poszanowania podstawowych praw człowieka, jak i stanowiącej ich fundament godności człowieka. W sytuacji, gdy mamy do czynienia z drugim człowiekiem, najważniejszą staje się właśnie osoba ludzka i jej nieinstrumentalna wartość, która pierwszorzędnie przesądza o sensie działania. Rodziński podsumowuje to wymowną alegorią:

tak jak można umrzeć, a przecież w układzie osobowo-osobowościowym zachować się jakoś w całości, tak też można żyć psychofizycznie i uczestniczyć twórczo w wielu dziedzinach kultury, lecz być rozkładającym się trupem – właśnie w tym całkiem swoistym wymiarze życia duchowego<sup>22</sup>.

---

20 Por. G. Marcel, *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962.

21 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 21.

22 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 46.

Nie możemy „zgubić” człowieka w kulturze, ponieważ w ślad za jego naczelną wartością, inne dopiero nabierają odpowiedniego znaczenia i uczestniczą w kształtowaniu się odpowiednich reguł zachowania.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, warto podkreślić, że z perspektywy personalistycznej kultura nieodpowiadająca bytowi osobowemu traci sens, ponieważ człowiek jest podmiotem i twórcą kultury. Silne sprzężenie człowieka i kultury skutkuje tym, że mówiąc o kryzysie kultury mówimy w istocie o kryzysie samego człowieka. W tym kontekście dochodzi do zaburzenia obrazu człowieka. Akcentuje się jego wybiórcze potencjalności, a to sprawia, że w efekcie przypisuje się ludziom niewłaściwe miejsce w rzeczywistości i zaprzecza, wynikającemu z osobowej struktury bytowej, naturalnemu porządkowi działania. Tego typu dysonans antropologiczny prowadzi do fałszu, ponieważ ukazuje obraz człowieka niezgodny z obiektywną prawdą, a to z kolei skutkuje błędem antropologicznym, który ma implikacje praktyczne. Redukcja materialistyczna, czy też pominięcie „bycia osobą”, u człowieka jest zdeformowaniem jego działalności kulturowej, mającej sens i rację tylko w aspekcie człowieka jako osoby<sup>23</sup>. Redukcja człowieka do jego pojedynczych wymiarów przeczy definicji kultury jako bezpośredniego następstwa osobowego działania jednostek.

Kwestią, na którą należy również zwrócić uwagę w procesie dehumanizacji współczesnego człowieka, jest przesadna koncentracja na skrajnościach w poszczególnych wymiarach życia codziennego. Kultura ponowoczesna skłania nas do tego, byśmy skupiali się na rzeczach, które tu i teraz zaspokoją nasze potrzeby, a pomijali te sprawy, które mogą nam w tym przeszkadzać. W efekcie w ponowoczesności spotkamy człowieka pogrążonego w rzeczywistości wirtualnej, ovladniętego

---

23 Por. E. Markiewicz, *Dysonans antropologiczny – o istotę obecności kryzysu kultury*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 13 (2014) nr 1 (24), s. 81–88.

rządzą rozrywki i maksymalizacji materialnych zysków. W kolejnych podrozdziałach dokładniej zostaną przybliżone problemy związane z takim podejściem do rzeczywistości, zwracając szczególną uwagę na wynikające z nich zagrożenia dla osoby i dla kultury społecznej.

## 1.2. Konsumujący *homo ludens*

Czas wolny jest jednym z tych elementów, które w wyraźny sposób wpływają na kondycję ponowoczesnego człowieka. Powodem takiego stanu rzeczy jest panująca w krajach rozwiniętych konsumpcja. Codzienne otoczenie, witryny sklepowe, czy wszechobecna reklama zachęcają do pozbawionej autorefleksji zabawy, polegającej na gromadzeniu dóbr. *Homo ludens* tracąc czas na konsumpcji, często zaniedbuje więzi z rodziną, przyjaciółmi czy też uczestnictwo we wspólnocie.

Dla współczesnego człowieka kluczowe stały się: wolność wyboru, szybkość i łatwość zdobywania dóbr. Wolność wyboru uległa wypaczeniu – jednostka skupia się na swoich roszczeniach i pragnieniach, ignorując możliwość naruszenia wolności drugiego człowieka. Postrzeganie wolności jako ograniczonej jedynie ludzką wolą, spłaszczyło rozumienie tolerancji. Jeżeli wszystko mi wolno, to tak samo drugiemu człowiekowi, a skoro nie powinno się sprzeciwiać odmiennym postawom, wierzeniom czy wartościom, to najlepiej stać się na nie obojętnym. Wolność w świecie konsumpcji stała się egoistyczna i prywatna. Hiszpański socjolog Manuel Castells podkreśla, że homocentryczność i indywidualizm obecnego życia skutkuje tym, że coraz częściej preferujemy wieczór przed telewizorem bądź komputerem niż spotkania z bliskimi<sup>24</sup>. Aby nazwać to zjawisko, Adam

---

24 Por. M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody, Warszawa 2007, s. 375.



Rodziński sięga do łaciny i jednostki tego typu określa mianem *homo domesticus* lub *homo televisiensis*<sup>25</sup>. Wolą żyć w izolacji gwarantującej spokój, pozwalającej na intymne przeżywanie rozrywek, które nie absorbują umysłów. Dziś tego typu postawy mogą realizować się jeszcze pełniej ze względu na możliwości, jakie daje internet. Dzięki niemu możliwe jest zaspokojenie każdej potrzeby, bez rzeczywistego kontaktu z drugą osobą.

Bardzo istotnym elementem życia człowieka ponowoczesności jest zabawa. Joanna Mysona Byrska zwraca uwagę, że ilość wolnego czasu poświęcana zabawie, intensywnej i dostarczającej świeżych doznań, jest wyznacznikiem wartości jednostki i jej pozycji w społeczeństwie<sup>26</sup>. Z taką obserwacją zgodziłby się Adam Rodziński – choć zabawa towarzyszy człowiekowi od jego początku, to wraz ze wzrostem jej znaczenia w ocenie człowieka, stała się aktywnością socjotechnicznie zaplanowaną<sup>27</sup>. Cel, jakim był efektywny wypoczynek, został zastąpiony potrzebą efektownego pokazania się<sup>28</sup>. Dzięki rozwojowi urządzeń mobilnych oraz mediów społecznościowych, trend manifestowania swojego prywatnego życia przybrał na sile.

*Homo ludens*, termin stworzony przez Johana Huizingę na określenie człowieka, którego życiowym celem jest zabawa, pracuje właśnie po to, żeby zarobione pieniądze wydać na przyjemności, żeby móc się bawić<sup>29</sup>. Zabawa stała się jednym z popularniejszych towarów, stwarzając wielkie centra rozrywki, jak Disneyland czy Las Vegas, lub nadając miejscom już istniejącym nowe znaczenie, jak kojarzące się

---

25 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 262.

26 Por. J. Mysona Byrska, *Praca jako źródło szczęścia i radości w społeczeństwie konsumpcyjnym*, „Racjonalia” 2015 nr 5, s. 112–113.

27 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 177.

28 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 104.

29 Por. J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 2007.

z karnawałową zabawą Wenecja i Rio de Janeiro<sup>30</sup>. Część konsumentów, niezadowolona z biernej rozrywki, aby zrealizować potrzebę „zresetowania się”, wybiera aktywności dostarczające adrenaliny. Rynek odpowiedział także na tę potrzebę, tworząc sporty ekstremalne czy biura podróży specjalizujące się w organizacji „wczasów wielkiej przygody”.

W dużej mierze to ludzie młodzi coraz częściej traktują swoje życie jako jedną, nieprzemijającą przygodę. Rodziński wskazuje na chęć odnudzenia jako przyczynę takiego stanu rzeczy:

o ile wygoda to pewien ukwalifikowany stosownie stan rzeczy, który nawet w ruchu jest przeżywany biernie, o tyle przygoda jest jakimś wydarzeniem: odnudzającym wydarzeniem, przeżyciem pełnym dynamiki, w trakcie którego człowiek sprawdza na co go stać, jakie w nim drzemią potencje, czasem ukryte, a warte – być może – rozbudzenia<sup>31</sup>.

Opisywana postawa to poszukiwanie ciągłych zmian, wstrząsu, który pozwoli uchronić przed znudzeniem. Takiemu „człowiekowi przygody” lubelski personalista nadał nazwę *homo vagus*, lub *homo migrator*<sup>32</sup>. Życie domagające się nowych doznań i ciągłe poszukiwanie przygód wymaga ostrożności, a ignorowanie jej może rodzić zagrożenia:

[przygoda] ów potwór, co śpi na dnie, gdy niebo się chmurzy, pochłoniął już wielu nawigatorów znużonych poszukiwaniem swojej Itaki czy Kolchidy, tej jakiejś krainy słonecznej i pełnej dobra wszelakiego, jaka

---

30 Por. T. Paleczny, *Zabawa w czasach globalizacji*, w: *Wąż w raju: Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, red. R. Kantor, T. Paleczny, M. Banaszkiwicz, Kraków 2011, s. 9–10.

31 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 155.

32 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 262.

prześwituje w marzeniu – zawsze daleko poza wszystkim tym, co na tej ziemi stanowić może źródło radosnego oczarowania i zachwyty<sup>33</sup>.

Ciągłe poszukiwanie przygód, mimo romantycznych skojarzeń, może stać się niebezpieczne. Warto zauważyć, że co do istoty *homo vagus* niewiele różni się od będącego na przeciwległym biegunie człowieka leniwego. W rzeczywistości obaj karmią się ulotnymi wartościami przeżyciowymi. Tym, co ich różni jest wewnętrzny temperament – przygoda jest domeną ludzi o pokaźnych złożach energii, a ci, którym energii brakuje, pogrążają się w lenistwie<sup>34</sup>. Wydaje się jednak, że to właśnie medialne formy rozrywki, jak oglądanie telewizji czy przesiadywanie przed komputerem, są dominującą formą spędzania wolnego czasu<sup>35</sup>.

Z lenistwem ściśle związane jest wygodnictwo<sup>36</sup>. *Homo ludens* pragnie uniknąć wszelkich komplikacji, ignorując powstałe problemy. Kiedy jakaś rzecz się popsuje, nie ma sensu jej naprawiać, należy udać się do sklepu i kupić nową. Niestety takie podejście przenosi się także na stosunki międzyludzkie – kiedy druga osoba przestaje jednostce odpowiadać, nie będzie tracić czasu i energii na poprawę relacji, ale znajdzie sobie kogoś nowego, kto spełni jego wymagania. Wygodniej,

---

33 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 155–156.

34 Por. B. Żmuda-Frydrychowska, *Umiar i rozsądek lekarstwem na przesadną konsumpcję*, dz. cyt., s. 170.

35 Szerzej o tym problemie pisze Magdalena Szpunar w swoim artykule *Czas wolny w dobie konsumpcjonizmu i powszechnej mediatyzacji*. Por. M. Szpunar, *Czas wolny w dobie konsumpcjonizmu i powszechnej mediatyzacji*, w: *Homo creator czy homo ludens? Twórcy – internauci – podróżnicy*, red. W. Muszyński, M. Sokołowski, Toruń 2008, s. 131–140.

36 W podobnym tonie wypowiada się Manuel Castells, według którego zgubnym i jedynie pozornym wyczynkiem jest odcięcie się od trudów codzienności przed bezrozumnymi programami telewizyjnymi. Por. M. Castells, *Społeczeństwo sieci*, dz. cyt., s. 340.

szybciej i ciekawiej jest skierować się ku czemuś nowemu, wykraczającemu poza znajomą monotonię. Brak refleksji i chęci naprawy, prowadzi do utraty wrażliwości, ale nie zakłóca konsumpcji. Konsument zawsze będzie zabiegał o większą wygodę, i choć jest ona neutralna moralnie, to paradoksalnie z ułatwień może zrodzić się wiele trudności. Jedną z nich wyeksponował Adam Rodziński:

z architektonicznych klocków wieje monotonią i martwością, nerwice emerytalne i świąteczne, kłopoty z układem krążenia nękają ludzi, którzy nade wszystko wolą wszędzie toczyć się na kółkach, zamiast przespacerować się do miasta na zakupy czy miejsca pracy. „Człowiek wygodny” – główny produkt tej cywilizacji, która na tak wielką skalę zastępuje naturę techniką – im bardziej gorączkowo szuka spokoju i wszelkiego rodzaju udogodnień, tym bardziej czuje się źle, im zaś gorzej się czuje, tym skwapliwiej ucieka przed trudem<sup>37</sup>.

Życie nastawione na ciągłe zmiany, z czasem potęguje ten stan i może prowadzić do głębszego zatracenia się człowieka. Zwraca na to uwagę Rodziński: „rozum, który nie wsłuchuje się w głos godności osobowej wspólnej wszystkim ludziom, może jednak łatwo – z czasem coraz łatwiej – «mylić fale»”<sup>38</sup>. To sytuacja analogiczna do oddalającej się od Ziemi sondy kosmicznej. Wraz z przebytą odległością coraz słabiej reaguje na wysyłane z portu sygnały – zwiększa się prawdopodobieństwo błędnego odczytania komunikatów.

Współczesnemu człowiekowi ogarniętemu żądzą wygody czy przygody bardzo trudno się z niej wyzwolić. Rodziński, krytykując współczesnego *homo vagus*, zwraca uwagę na wybiórczość, polegającą na realizacji tylko tych celów, które aktualnie ma ochotę spełniać. Filozof pisze:

---

37 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., 153–154.

38 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 90.

człowiek żyje spełnianiem obowiązków moralnych: żyje tym znacznie głębiej i istotniej niż samym przeżywaniem czegokolwiek. Obowiązki zaś te są często nudne i niewygodne równocześnie. Wtedy dopiero i przez to spełnia się człowiek i urzeczywistnia w sposób integralnie ludzki<sup>39</sup>.

Osobowa godność człowieka domaga się spełniania wielu obowiązków nie tylko tych przyjemnych. Doświadczenie wygody czy szukanie przygód nie jest niczym złym, jeśli nie przechodzi w skrajność. W momencie, gdy człowiek przedkłada wartości materialne ponad osoby, zaczyna postrzegać innych poprzez pryzmat ich użyteczności. Gabriel Marcel zwracał uwagę, że dojrzewanie człowieka wiąże się z kluczowym wyborem pomiędzy mieć a być. Ludzie powinni świadomie pragnąć być kimś więcej niż egoistycznym „ja”, ponieważ ich istota polega na relacjach z innymi<sup>40</sup>. Godność bycia osobą polega na równowadze pomiędzy tym, kim jesteśmy i do czego zostaliśmy powołani, a tym, co posiadamy i jak tego używamy.

Człowiek ogarnięty jedynie chęcią wygody i zabawy jest więc istotą niepełną. Rodziński doda, że tak samo kultura, owładnięta skrajnym konsumpcjonizmem jest chora. U źródeł tego problemu tkwi „błąd mentalny” polegający na tym, że naczelne miejsce, które należy się wartościom ponadprzeżyciowym, transcendentnym, zaczynają zajmować wartości przeżyciowe. Wartość przeżywania staje się miarodajna w sposób absolutny. Współczesna nam cywilizacja techniczna produkuje zbyt wiele rzeczy bezwartościowych i zbyt wiele sztucznych potrzeb, które dzięki reklamie stają się dla nas czymś istotnym, bez czego nie umiemy się obejść<sup>41</sup>.

---

39 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 156.

40 Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz. cyt., s. III.

41 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 157.

Francesco Catalicchio w swojej książce *Niedojrzałość. Choroba naszych czasów*, przywołuje cytaty Huizingi, który stanowi klarowne podsumowanie analiz dotyczących problemów człowieka owładniętego zabawą:

Wielu ludzi, wykształconych i niewykształconych, podchodzi do życia jak do zabawy, podobnie jak czynią to dzieci, i to w końcu staje się ich trwałą podstawą. Taka wieczna niedojrzałość odznacza się zapomnieniem o własnej godności oraz brakiem szacunku dla innych i ich poglądów, co płynie z nadmiernej koncentracji na swojej osobowości. [...] Taka sytuacja, w której odrzuca się hamulce wynikające z niezliczonych przekonań moralnych, może się okazać w pewnych okolicznościach bardzo niebezpieczna<sup>42</sup>.

Tego typu zachowanie może być tolerowane w przypadku dzieci, jednak nie u dorosłych, ponieważ świadczy to o pewnej niedojrzałości społecznej. Choć pograżanie się w zabawie w danej chwili sprawia nam przyjemność, to jednak w całościowym rozrachunku nią nie jest. Po czasie, gdy osiągają nas konsekwencje nadużycia lub nawet pogwałcenia podstawowych wartości okazuje się, że cena była zbyt wysoka.

Z problemem podążania za przyjemnościami wiąże się kolejny sposób życia świadczący o kryzysie człowieka, skupiający się wokół gromadzenia dóbr materialnych, przy pominięciu szeregu uniwersalnych wartości. Chodzi o odkrytego na nowo przez erę ponowoczesności *homo oeconomicusa*. Termin ten odnosi się do człowieka owładniętego racjonalizmem oraz kalkulacją zysków i strat, dla którego inni ludzie stają się barierą, którą należy pokonać, by osiągnąć własne cele.

---

42 J. Huizinga, *In de schouduwen van morgen. Een diagnose van het geestelijk lijden van onzen tijd*, cyt. za: F. M. Cataluccio, *Niedojrzałość. Choroba naszych czasów*, tłum. S. Kasprzysiak, Kraków 2006, s. 9.

### 1.3. Kalkulujący *homo oeconomicus*

Powszechnie wiadomo, że człowiek XXI wieku, w kręgu kultury euroatlantyckiej kształtuje swoje życie za pomocą kategorii ekonomicznych. Kultura konsumpcyjna cechuje się gospodarką rynkową opartą na kupnie i sprzedaży. Wolfgang Reinhard przedstawił ciekawą metaforę uwypuklającą podobieństwo rynku i jego praw w świecie współczesnym do sfery *sacrum* – według wielu koncepcji najważniejszej sfery ludzkiego doświadczenia, gdzie „rynek jest Bogiem, a gra podaży i popytu opatrnością dzisiejszego *Homo oeconomicus*”<sup>43</sup>. Dla współczesnego człowieka pieniądź ma bardzo duże znaczenie, za wszystko co chce on skosztować musi przecież zapłacić. Szuka zatem najlepszego interesu, kierując się w swoich działaniach racjonalizacją zysków i strat. Dawne elementy kultury, takie jak sąsiedzka pomoc, wspieranie przyjaciół czy rodziny, dzielenie się dobrami, pożyczanie ich między sobą, zaczynają zanikać. Dziś nie dostaje się niczego za darmo, za wszystko trzeba zapłacić. Współczesna jednostka konsumentka jest jedynie podmiotem gospodarki rynkowej, bez więzi społecznych<sup>44</sup>. Adam Rodziński sam nie podejmuje analizy nad *homo oeconomicus*, zwraca on jednak uwagę na negatywne konsekwencje skupienia się na materialistycznym postrzeganiu rzeczywistości oraz na konsekwencjach płynących z podążania za korzyścią materialną, jako głównym motywem działania. Pisze o spłyceńcu człowieka, zdegradowanego do sfery materialnej i podążającego jedynie za materialną korzyścią<sup>45</sup>.

W celu wyjaśnienia trudności, jakie pojawiają się przy okazji realizowania koncepcji *homo oeconomicus*, cofnijmy się do podstaw, na których zbudowano ten model. John Stuart Mill używa tego

---

43 W. Reinhard, *Życie po europejsku. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, tłum. J. Antkowiak, Warszawa 2009, s. 380.

44 Por. M. Dziura, *Kultura konsumpcji*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL” 6 (2009–2010) z. 2, s. 278.

45 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 84–89.

pojęcia jako pewnego modelu teoretycznego. Angielski filozof twierdził, że człowieka nie można postrzegać tylko przez pryzmat jego dążenia do bogactwa, jak ujmowano to nieraz w klasycznym rozumieniu „człowieka ekonomicznego”. Jako motywację jednostek do podejmowania działań w gospodarce należy uwzględnić szereg innych czynników. W eseju poruszającym kwestię ekonomii politycznej John Stuart Mill pisał, że *homo oeconomicus* może być jedynie pewnego rodzaju abstrakcją, która w teoretycznych analizach prowadzić będzie do interesujących wniosków, jednak nie może ona stanowić rzeczywistego obrazu człowieka<sup>46</sup>. Mill rozbudowując koncepcję utilitaryzmu Jeremy’ego Benthama, zwrócił uwagę na istnienie hedonistycznej i utilitarnej motywacji, według których *homo oeconomicus* podejmuje działania mające dać mu szczęście polegające na spełnieniu potrzeb i uniknięciu przykrości<sup>47</sup>. W efekcie takiego podejścia, ekonomia podchodzi do człowieka w sposób niewartościujący – koncentruje się na działaniach wynikających z motywów ekonomicznych, prowadzących do osiągnięcia bogactwa materialnego<sup>48</sup>.

Podobne rozważania na temat sposobu podejmowania przez jednostkę decyzji na rynku przedstawił Adam Smith w *Teorii uczuć moralnych*<sup>49</sup> oraz w *Badaniach nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*<sup>50</sup>. Według niego człowiek w przestrzeni gospodarczej jest egoistą dążącym do maksymalizacji swoich osobistych korzyści. Oczywiście ludzie mogą działać także z pobudek altruistycznych, ale raczej,

---

46 Por. J. S. Mill, *Essay 5: On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation Proper to It w: Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, Kitchener 2000, s. 101.

47 Por. J. S. Mill, *Utylitaryzm: O wolności*, tłum. M. Ossowska, Warszawa 1959.

48 Por. K. Grzesiuk, *Powstanie i ewolucja modelu homo oeconomicus*, „Roczniki Ekonomii i Zarządzania” 6/42 (2014) nr 2, s. 256.

49 A. Smith, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1989.

50 A. Smith, *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. G. Wolff i O. Einfeld, Z. Sadowski, Warszawa 1954.



jeśli już na to się decydują, to w sferach życia wykraczających poza gospodarkę. W samej gospodarce naczelnym motywem podejmowania działań jest zysk<sup>51</sup>.

Koncepcja człowieka jako *homo oeconomicus* wydaje się być dobrze zharmonizowana z ponowoczesnością ze względu na redukcjonistyczną antropologię. „Człowiek ekonomiczny” ma wolność wyboru i sam dokonuje wartościowania konkurencyjnych ofert, a „człowiek ponowoczesny” chce cieszyć się wolnością i zarazem być wolnym od wartości w ogóle<sup>52</sup>. Obu cechuje więc dystans wobec wartości uniwersalnych. *Homo oeconomicus* nie jest istotą społeczną, więc jest idealnym kandydatem na bohatera „narracji postmodernistycznej”. Jak pisze Chantal Delsol, jeden i drugi, absolutyzując swą niezależność, karmią się iluzją samowystarczalności<sup>53</sup>. Ponowoczesność skutecznie więc podtrzymuje przy życiu „człowieka ekonomicznego”.

Warto zwrócić uwagę, że współcześnie możemy mówić już o nowym gatunku tego rodzaju: o tak zwanym „postmodernistycznym *homo oeconomicusie*”<sup>54</sup>. To jednostka wyindywidualizowana, odewana od wspólnoty, zachowująca dystans i podejrzliwość wobec ładu społecznego i wartości uniwersalnych. Współczesny *homo oeconomicus* kieruje się przede wszystkim emocjami, swoją sferę rozmową ogranicza do racjonalności instrumentalnej. Warto również wspomnieć, że jego nieufność wobec instytucji społecznych wiąże

---

51 Por. K. Grzesiuk, *Powstanie i ewolucja modelu homo oeconomicus*, dz. cyt., s. 254.

52 Por. W. Majkowski, *Etos rodziny a postmodernistyczna filozofia*, w: *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*, red. W. Muszyński, E. Sikora, Toruń 2008, s. 32.

53 Por. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.

54 Por. M. A. Michalski, *Kim jest postmodernistyczny homo oeconomicus, czyli pytanie o współczesne relacje pomiędzy rodziną a rynkiem*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 14 (2011) nr 1, s. 150.

się również z problemami w rodzinie. Tradycyjny model rodziny nie ma tutaj zastosowania. Rodzina ma być dobrowolnym wyborem, a jej członkowie powinni być wyzwoleni od tradycyjnych ról – wzajemne zobowiązania mają być przedmiotem negocjacji, a nie z góry przyjętych obowiązków<sup>55</sup>. Małżeństwo stanowi więc efekt kontraktu, charakterystycznego dla sfery rynkowej.

*Homo oeconomicus* okazuje się być bardzo problematyczną jednostką w sferze relacji międzysobowych. W środowisku gospodarczym jego życie toczy się głównie wśród przedmiotów. Jean Baudrillard powie, że poczucie bezpieczeństwa i komfortu w tej sferze stanowi jedynie iluzję, zależną od posiadanych zasobów czy od tzw. „kapitału ludzkiego” – czyli wiedzy, umiejętności i stanu zdrowia<sup>56</sup>. Ponowoczesność, idąc w tym kierunku pozbawia jednostkę jej zakorzenienia w rodzinie, w której człowiek może doświadczyć bezwarunkowej akceptacji i miłości. Gospodarka rynkowa przestaje służyć pomyślności społecznej i utrudnia rodzinie wypełnianie jej socjalizacyjnej funkcji. Michał Michalski, opisując posmodernistyczny wymiar *homo oeconomicusa*, zwraca uwagę, że w naszych czasach mamy do czynienia z jego marginalizacją. Wydaje się że współcześnie wszystko ma cenę rynkową, a każda działalność, jaką ludzie podejmują, motywowana jest chęcią zysku. U progu powstania tego modelu środowisko rodzinne w o wiele większym stopniu pełniło funkcje produkcyjne; dzisiejszy *homo oeconomicus* traktowany jest jako samotne indywiduum<sup>57</sup>.

Liberalno-kapitalistyczny model ekonomii ukształtował również wiele pozytywnych zjawisk. To dzięki niemu możemy dzisiaj mówić

---

55 Por. M. A. Michalski, *Kim jest postmodernistyczny homo oeconomicus...*, dz. cyt., s. 146–148.

56 Por. J. Baudrillard, *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, tłum. S. Karolak, Warszawa 2006, s. 7–8.

57 Por. M. Michalski, *Kim jest postmodernistyczny homo oeconomicus...*, dz. cyt., s. 151.

o ekonomicznej wolności, o wolnym rynku, przedsiębiorczości i kreatywności człowieka, o etosie pracy oraz oszczędności. Wolnokonkurencyjny model życia liberalizmu gospodarczego z perspektywy ekonomicznej jest systemem bardziej efektywnym i prawdopodobnie znacznie lepszym dla społeczeństwa niż systemy oparte na centralnym planowaniu. Wydaje się, że zasadniczy błąd liberalizmu polega na maksymalizacji wolności indywidualnej, której konsekwencją jest ideologizacja wolnego rynku i nieograniczoność konkurencji, oraz na ignorowaniu kryteriów i norm etyczno-społecznych w funkcjonowaniu życia gospodarczego. Taka autonomia ekonomii wobec etyki i prymat kapitału nad człowiekiem tworzą ekonomizm naruszający etyczne postulaty personalizmu<sup>58</sup>. Celem ekonomii jest dobro człowieka, ale skrajny ekonomizm uderza już w dobro wspólne, czyli w godność poszczególnych osób. Tego rodzaju podejście stoi w opozycji do personalizmu, w tym do założeń Rodzińskiego, który zwracał uwagę, że popadanie w skrajny materializm i ekonomizację godzi w wartość człowieka jako osoby<sup>59</sup>. Jego założenia wydają się natomiast korespondować z tym, co na temat ekonomizacji pisał Edgar Nawroth. Zwracał on uwagę, że człowiek nie jest tylko *homo oeconomicus*, ale przed wszystkim osobą, dla której wartości materialno-ekonomiczne powinny mieć jedynie charakter instrumentalny, a nie stanowić podstawy jego funkcjonowania w świecie<sup>60</sup>. Ponowoczesny *homo oeconomicus* jest wyrachowanym egoistą, który pragnie przy minimum wysiłku osiągnąć maksimum korzyści. Tak pograża się w dążeniu za materialną korzyścią dla siebie, że cierpią na tym (lub nawet zupełnie znikają) relacje międzyludzkie. Przestaje „być dla innego”,

---

58 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 35–36.

59 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 153–160.

60 Por. E. Nawroth, *Humanizacja gospodarki rynkowej. Ekonomia a etyka*, tłum. B. Ekier, Warszawa 1994.

a staje się „tylko dla siebie samego”, co czyni go bardziej samotnym i zagubionym.

Po przeanalizowaniu problemu ekonomizacji i przedmiotowego podejścia do drugiego człowieka warto zastanowić się nad samym procesem technicyzacji. Kolejny podrozdział odnosi się więc do problemów związanych z zanikaniem więzi społecznych na skutek zaptaniania się człowieka w stechnicyzowany świat wirtualny. Poszerza on zagadnienia wspomniane w powyższych analizach, jak również wprowadza jeszcze inną perspektywę spojrzenia na człowieka wirtualnego.

#### 1.4. Stechnicyzowany *homo digitalis*

Środowisko, w którym żyje człowiek, różni się od tego, w którym żyli ludzie sto lat temu, czy wcześniej. Obecnie człowiek spotyka się z techniką już od samego początku swojego życia. Noworodek na sali szpitalnej otoczony jest szeregiem maszyn, które mają ułatwić mu proces aklimatyzacji w nowym środowisku. Dokąd się nie udamy, tam towarzyszą nam udogodnienia techniczne. Adam Rodziński nazywa je „technicznymi niewolnikami”, ponieważ wciąż są do naszej dyspozycji i to w zaskakującej ilości<sup>61</sup>. Warto zwrócić uwagę, że nawet nasz współczesny świat znacząco oddalił się od tego, który krytykował Rodziński. Większość opisywanych przez lubelskiego filozofa procesów znacznie się nasiliła. Obecne przemiany człowieka spowodowane gwałtownym postępem naukowo-technicznym określa się mianem „wielkiej metamorfozy XXI wieku”. Informatyzacja, internetyzacja i cyfryzacja rozwinęły się do tego stopnia, że na bazie tych procesów ukonstytuował się nowy człowiek „epoki cyfrowej” – *homo*

---

61 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 341.

*digitalis*<sup>62</sup>. W tak stechnicyzowanym świecie pojawia się uzasadniona obawa, czy współczesny człowiek będzie w stanie duchowo i moralnie poradzić sobie z tego typu rzeczywistością.

Kultura wielkoprzemysłowa, oparta na imponujących przedsięwzięciach i osiągnięciach z zakresu badań eksperymentalnych oraz ich technologicznej materializacji w postaci bardzo kosztownych urządzeń i laboratoriów, doprowadziła do kilku pęknięć w aksjologicznej strukturze cywilizacji<sup>63</sup>. Problemy pojawiają się zarówno w kwestii konsekwencji badań dla środowiska, jak i duchowego wymiaru człowieka. Z jednej strony dominująca pogoń za sukcesem, w której chodzi o to, by jak najwięcej mieć, tylko podsycia nieustający rozwój i zmiany, ponieważ – jak pisze Rodziński – „raz wkroczywszy na drogę produkcji i organizacji opartej na korzystaniu z wielkich i skomplikowanych agregatów maszynowych, musimy kroczyć dalej po tej drodze i nie możemy bezkarnie ani zejść z niej, ani nawet na niej się zatrzymać”<sup>64</sup>. Z drugiej strony ten nieustanny rozwój i coraz to nowsze wynalazki doprowadziły do wielu usprawnień komunikacyjnych i pozwoliły na większą solidarność między ludźmi oraz na lepsze poznanie otaczającego nas świata – i to w zakresie, który przekroczył nasze oczekiwania. Nawet w kwestii przedłużenia ostatnich etapów życia ludzkiego technika znacząco udoskonaliła mechanizmy poprawiające i podtrzymujące życie. Warto jednak zdać sobie sprawę, że negatywne skutki tych wytworów techniki często są o wiele większe niż ich możliwości konstruktywne. Okazuje się, że obecnie znacznie łatwiej jest coś zniszczyć, niż później to odbudować. Możliwości destrukcyjne niektórych wynalazków nieraz wydają się być znacznie większe niż ich

---

62 Por. J. Szmyd, *Dwa przykłady filozoficznej wykładni współczesnej „metamorfozy człowieka” – wstępny zarys stanowisk i koncepcji*, „Edukacja Filozoficzna” 58 (2014), s. 26.

63 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 342.

64 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 342.

pozytywne przeznaczenie. Rodziński podkreśla, że pomimo zagrożeń związanych z możliwościami rozwoju techniki, nie powinniśmy z niej zrezygnować, bo przecież dzięki niej jesteśmy bardziej efektywni, a zasadnicza przydatność narzędzi i technologii pomagająca nam w tym, nie powinna budzić wątpliwości<sup>65</sup>.

Pochylając się nad zagrożeniami wynikającymi z nadmiernej technicyzacji otaczającego nas świata, warto zwrócić uwagę na istotne rozróżnienie. Sam rozwój technologiczny nie stanowi zagrożenia w tym wypadku, problemem okazują się być jej destrukcyjne w skutkach zastosowania przez konkretne jednostki czy grupy. Ta sama technika dzieli się na „ratującą życie” i tą, która ludzkie życie może odebrać. Obie bardzo szybko się rozwijają, stąd też trudno oceniać samą „technikę w ogóle” jako dobrą czy złą. Aby lepiej zrozumieć to zagadnienie, warto spojrzeć na technikę z innej perspektywy – od strony jej wytwórcy i użytkownika, czyli człowieka. To przecież od konkretnych jednostek zależy, czy nóż zostanie wykorzystany do krojenia chleba, czy zranienia drugiego człowieka. Rozwój technologiczny zależy właśnie od pragnień, oczekiwań, przekonań i doświadczeń danego człowieka i społeczeństwa<sup>66</sup>. W tej perspektywie nie można więc zapominać o człowieku – jeżeli pominiemy ten aspekt w kształtowaniu technologii, może okazać się, że to nie jednostki mają władzę nad techniką, ale to technika ma władzę nad nimi.

Kolejnym problemem w relacji człowieka i techniki jest sposób, w jaki ten pierwszy odnosi się do środowiska zewnętrznego i innych ludzi. Nieustannie słyszymy o zaśmieceniu naszej planety czy o nadmiernej eksploatacji jej zasobów. Rodziński powie, że pomiędzy tym, co człowiek stwarza, a tym, czym jest i czym się staje, zachodzi pewnego rodzaju sprzężenie zwrotne. Otoczenie w znaczny sposób wpływa

---

65 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 342–343.

66 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 345–346.

na nas i nie możemy wymagać, by współczesny człowiek pozostał niewzruszony wobec przyciągającej mocy nowinek technicznych, choć warto pamiętać, z czym wiąże się bezrefleksyjne poddanie się tej mocy. Obcowanie człowieka wśród zewsząd otaczających go przedmiotów narzuca mu pewne uproszczone wzory zachowań, które następnie przenosi na poziom życia międzysobowego. Powróćmy do słów Adama Rodzińskiego:

człowiek nie tylko czuje się gorzej we wnętrzu tego jakiegoś kolosalnego mechanizmu (funkcjonującego na zasadzie anonimowych interakcji) [...] ale na dodatek całą tę swoją quasi-radarową manierę zautomatyzowanego reagowania na takie czy inne podniety i sygnały wprowadza w całość styczości międzyludzkich, publicznych i prywatnych, które [...] stają się urzeczowione, związane z jakimś na krótką raczej metę skalkulowanym manipulowaniem sobą czy innym „drobnym pionkiem”: klientem, interesantem, pacjentem, petentem, delikwentem, pasażerem czy zgoła jakimś „łebkiem”<sup>67</sup>.

W takim spojrzeniu człowiek redukuje drugiego człowieka, a nawet siebie, do numeru porządkowego. Podążanie w tym kierunku grozi depersonalizacją, która – jak już wspomniano powyżej – jest destrukcyjna dla samego człowieka, jak i społeczeństwa oraz kultury. Adam Rodziński wyraża obawę o podyktowane ciągłym postępem oślepienie człowieka na wartości nieinstrumentalne, czyli na to, co niematerialne<sup>68</sup>.

Zasadniczy problem moralny pojawia się wtedy, gdy człowiek w perspektywie codzienności staje się dla drugiego jedynie jakimś elementem, częścią projektu. Stechniczowana rzeczywistość ceni sobie podejście

---

67 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 344–345.

68 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 345.

użytkarnej, w którym niezwykle łatwo o tego typu naruszenia ludzkiej godności<sup>69</sup>. Podobne zagrożenia dla człowieka, wynikające z technicyzmu, dostrzega Józef Bańka, który ostro krytykuje *homo digitalis*, nazywając go potencjalnym pomostem i niejako trampoliną do „post człowieka” (*post homo sapiens*). Filozof ten wymienia podstawowe ograniczenia człowieka, który popada w skrajny technicyzm, zarzuca mu jednowymiarowe, ilościowe ujmowanie rzeczywistości realnej czy też wirtualnej<sup>70</sup> oraz niemożność ogarnięcia przez niego sfery wartości duchowych, istoty jego duchowości, czyli tego, co niepowtarzalne w jego indywidualności<sup>71</sup>.

Bardzo szybki rozwój techniki, nauki i przemysłu skłania więc do refleksji nad konsekwencjami idących za postępem technologicznym idei, które znacząco zmieniają podejście do człowieka oraz społeczeństwa<sup>72</sup>. Współczesny człowiek, określany jako *homo digitalis* lub *homo technologicus* owładnięty jest pragnieniem nieograniczonego wzrostu innowacji, tworzeniem rzeczy nowych. Przy tym zaczyna on zapominać o swojej wartości, ponieważ staje się ona przeszkodą w dążeniu do narzucanych mu celów.

Przedstawione w powyższych podrozdziałach zagadnienia pokazują, w jak wielu obszarach człowiek staje przed jednym najtrudniejszych wyzwań – walką o siebie i własną tożsamość. Poddanie się redukcjonistycznym teoriom, prowadzi z każdej strony do negacji godności osoby. Choć pozornie na początku idee te wydają się kuszące, gdyż oferują natychmiastową odpowiedź i doraźną przyjemność, w końcu i tak okazują się być krzywdzące. Życie ludzkie nieodzownie związane jest z trudnościami i nie można liczyć, że ponowoczesne, przesiąknięte

---

69 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 348–349.

70 Por. J. Bańka, *Krytyka rozumu cyfrowego. Recentywizm i wielka metamorfoza XXI wieku*, Katowice 2014, s. 435–548.

71 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 528–603.

72 Por. C. Mojsiewicz, *Świat, w którym żyjemy*, Poznań 2003, s. 34.



konsumpcjonizmem propozycje łatwego i przyjemnego życia nagle je wyeliminują. Musimy więc nauczyć się odróżniać pozorne szczęście od prawdziwego i zdać sobie sprawę, że skupianie się jedynie na chwilowej przyjemności zbyt szybko może doprowadzić nas do znudzenia lub nawet rozczarowania. Refleksja nad obrazem człowieka i zrozumienie nieadekwatności ponowoczesnej jego koncepcji mogą pozwolić na uświadomienie sobie błędnie przyjętego obrazu człowieka oraz dostrzeżenie i wyeliminowanie elementów, które warunkują fałszywą wizję rzeczywistości.

Antypersonalistyczne spojrzenie na człowieka wylansowała ideologia skrajnego indywidualizmu poprzez zredukowanie go do przypadłościowego bytu naturalnego. Zamiast o „osobie” mówimy o „jednostce”, zamiast o „wyższej uczuciowości” mówimy o popędliwości czy reakcjach emocjonalnych. Cała głębia życia duchowego została sprowadzona do popędów i odruchów. Zredukowanie wielowymiarowego człowieka do wymiaru racjonalnego, biologicznego czy emocjonalnego prowadzi do licznych błędów poznawczych, ponieważ nie przedstawia ono całości i głębi obrazu osoby ludzkiej<sup>73</sup>. Zaawansowane technologie i powszechna cyfryzacja stają się bardzo dobrym podłożem procesu odczłowieczenia. Sytuację dodatkowo ułatwia kultura masowa upowszechniająca wszystkie z powyższych negatywnych wzorów człowieka ponowoczesnego. W naszych czasach jedną z najistotniejszych ról w społeczeństwie pełnią szeroko rozumiane media. Rozważając problem kryzysów w kulturze warto zatem dokonać głębszej analizy fenomenu kultury masowej. Kolejny podrozdział w pewien sposób kontynuuje dotychczasowe rozważania nad człowiekiem ponowoczesności, skupiając się na zagrożeniach płynących z kultury medialnej, która ma dziś największy wpływ na kształt naszego życia.

---

73 Por. J. Kociuba, *Kryzys tożsamości a kryzys kultury*, dz. cyt., s. 186.

## 2. Aksjologiczna degradacja kultury masowo-globalnej

W przeszłości kultura literacka, artystyczna, naukowa czy filozoficzna miały charakter elitarny, ponieważ były dostępne tylko dla niektórych grup społecznych. Od czasów nowożytnych sytuacja zaczęła się zmieniać i współcześnie mamy do czynienia z umasowieniem różnych form kultury. Prawie każdy z nas ma równy dostęp do nauki czy zasobów kultury, co oczywiście przyczyniło się do znacznej poprawy kondycji ludzkiej, wyrażonej na przykład spadkiem analfabetyzmu. Jednak z owego procesu wynikają również pewne skutki negatywne. Ubocznym efektem umasowienia jest powstanie tak zwanej kultury masowej, przeciwnej do kultury regionalno-ludowej. Proces globalizacji dominuje przede wszystkim w sferze informacyjno-komunikacyjnej, która stawia kulturę masową ponad jej elitarno-specjalistycznym wymiarem. Poglądem dominującym w kulturze masowo-globalnej jest kosmopolityzm głoszący hasła o równości wszystkich kultur<sup>74</sup>.

Adam Rodziński zwraca uwagę na zagrożenia, jakie pojawiają się w związku z kulturą masową. Pisze on o quasi-taśmowym urabianiu sumienia człowieka przez media, które rodzi poważne obawy co do przyszłości naszej cywilizacji. Współcześnie w każdej dziedzinie życia spotykamy się z masowością na wzór taśmowej produkcji, mamy do czynienia z taśmowym kupowaniem, konsumowaniem czy też w ogóle taśmowym działaniem<sup>75</sup>. Nie da się zaprzeczyć silnemu wpływowi mediów na społeczeństwo. Doświadczamy go w codziennym życiu – podczas rozmów z sąsiadami, z kolegami z pracy czy też w trakcie politycznych kłótni na rodzinnych spotkaniach. Rodziński fenomen

---

74 Por. A. Kłoskowska, *Kultura masowa: krytyka i obrona*, Warszawa 1964.

75 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 283.

ten nazywa *diminutio capitis*, dobrowolnym ubezwłasnowolnieniem masowego konsumenta<sup>76</sup>.

Gwałtowny wzrost konsumpcjonizmu, ściśle wiąże się z rozwojem środków masowego przekazu (głównie sposobów i metod reklamy). Stanowią one podstawę kształtującą i upowszechniającą konsumpcjonizm oraz kulturę masową, a dzieje się tak dzięki powszechnemu dostępowi do mediów<sup>77</sup>.

Wyłącznie negatywna ocena kultury masowo-globalnej byłaby jednak dużym błędem. Nie można pomijać faktu, że w krajach rozwijających się ekonomicznie, technicznie i kulturowo pełni ona wiele pozytywnych funkcji. Z jednej strony dzięki kulturze masowej mamy powszechny dostęp do informacji i zasobów nauki, ludzie z różnych zakątków świata łatwiej docierają do znacznie szerszej bazy informacji, co wcześniej zarezerwowane było jedynie dla wąskiego grona specjalistów. Masowa produkcja wielu towarów trafia do zwykłych ludzi, których wcześniej nie byłoby stać na ich zakup. Z drugiej jednak strony jej negatywne skutki stają się wyjątkowo niebezpieczne dla współczesnego człowieka. Kultura masowa może odpowiadać za zanik kultur ludowo-regionalnych i narodowych oraz za depersonalizację, deskralizację, antyintelektualizm, sprzyjanie pasywności jej odbiorców, co prowadzi do tak zwanej pustki ideowej.

## 2.1. Zerwanie z kulturą regionalno-ludową

Dynamika kulturowa bez wątpienia ulega nieustannym zmianom. W wyniku postępu zmieniają się warunki życia oraz struktura demograficzna. Warunki, które dawniej odpowiadały człowiekowi, dziś

---

76 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 88–89.

77 Por. W. Nieciński, *Konsumpcjonizm i kultura masowa. Krytyczna refleksja*, „Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje” 2007 nr 10, s. 82.

są już dla niego nie do zaakceptowania, nieustannie dąży on do poprawy swojej egzystencji, stawia pytania i szuka nowych rozwiązań. Tryb życia, oprócz naszej własnej kreacji, zależy również od tego, gdzie się urodziliśmy, jak zostaliśmy wychowani i w jakich warunkach spędziliśmy dotychczasowe życie. W każdym środowisku kulturowym konwencje odgrywają istotną rolę. Dzięki nim wiele możemy przewidzieć i w związku z tym w naszym życiu pojawia się stabilność i czujemy się bezpieczni. Niemniej jednak opierając się tylko na konwencjach nie doszłoby do zmian, które, patrząc z perspektywy przeszłości, znacznie poprawiły nasze życie. Stąd też należy podkreślić znaczenie inwencyjności w kulturze; twórcze, niekonformistyczne i nieszablone podejście do problemów w wielu wypadkach doprowadziło do rozwoju naszej cywilizacji<sup>78</sup>.

Kulturze masowej przeciwstawiana jest kultura elitarna. Przykładem może być kultura regionalno-ludowa, którą tworzą folklor i sztuka (charakterystyczne dla konkretnych społeczności). Kultura masowa zrywa z regionalizmem i ludycznością. Stanowi ogół kulturalnych dóbr konsumpcyjnych oddanych do dyspozycji społeczności (w najszerszym jej rozumieniu), za pomocą środków masowego przekazu. Kultura masowa pomija lub marginalizuje regionalne wartości, promując przy tym standaryzację, unifikację i merkantylizację. Stanowi ona zachętę do bezrefleksyjnego i nieustannego konsumowania<sup>79</sup>.

Nieprzerwany tok konsumpcji wymusza nieustanne zmiany, które we współczesnym społeczeństwie zachodzą z wyjątkową intensywnością. Rodziński pisze o swoistym „porażeniu zmianą” we współczesnej kulturze. Transformacje są tak szybkie, że człowiek ma problem z ich odpowiednią klasyfikacją. Świadomość, że w każdej chwili spotykamy się z czymś nowym, z czym się jeszcze nie zetknęliśmy, dezorientuje nas.

---

78 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 147–149.

79 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 141.

Jeśli człowiek będzie utożsamiał siebie z pasmem aktualnych przeżyć, to owa sytuacja nieustannych zmian stanowić będzie zagrożenie dla jego tożsamości<sup>80</sup>. Wydaje się, że cywilizacja wielkoprzemysłowa zakwestionowała dawne zwyczaje i poglądy. Ludzie zaczęli żyć szybciej, przemieszczać się z miejsca na miejsce, zrywając tym samym z kulturą regionalną i tradycyjnymi formami społeczności. Jak powie Adam Rodziński:

społeczeństwo (...) zmieniło się w lotny piasek: w odizolowane od siebie monady ludzkie mijające się obojętnie, miotające się z kąta w kąt w pogoni za pracą czy za zyskiem, penetrując handlową dżunglę niczym leśni myśliwcy z prawieków, którzy w o tyle lepszym byli położeniu, że ich rodziny w czasie tych migracji nie rozpadały się najprawdopodobniej tak łatwo jak dziś<sup>81</sup>.

Człowiek bez poczucia więzi nie przywiązuje się ani do miejsca ani do pracy. Jeśli znajdzie lepsze warunki, to za nimi pójdzie, bez sentymentów będzie dążył do swojego celu. Dla Rodzińskiego kultura ponowoczesna, nastawiona na ciągłą zmianę i negująca stałe punkty odniesienia, nie daje człowiekowi poczucia ciągłości i zarazem trwałości wartości duchowych i estetycznych.

Kultury ludowe nastawione są na integrację społeczną, formacyjną, aksjologiczną i tradycyjno-religijną, natomiast w kulturze masowej wartości te szybko zanikają. Współcześnie mamy do czynienia z duchowym wykorzenieniem masowych odbiorców, pozbawieniem ich punktu odniesienia do tradycji i wzorców. W kulturze masowo-globalnej zanika funkcja integracyjno-społeczna, ponieważ w jej obrębie nie ma potrzeby, aby ludzi łączyły jakieś głębsze więzy poza krótkotrwałymi

---

80 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 150.

81 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 151–152.

spotkaniami na określonych wydarzeniach. Przykładem wypierania polskiej kultury ludowej kulturą kosmopolityczno-globalną może być obchodzenie Walentynek, zamiast tak zwanej Nocy Świętojańskiej, czy też świętowanie Halloween w okresie Wszystkich Świętych. Kosmopolityzm kultury masowo-globalnej polega na oderwaniu człowieka od narodowej tradycji, zerwaniu emocjonalnej więzi z poprzednimi pokoleniami, oraz odcięciu się od innych – a przecież bez pamięci o przeszłości, terażniejszość pozbawiona jest aksjologicznych fundamentów.

O odejściu człowieka od struktur ludowych i wspólnotowych pisał Zygmunt Bauman w swojej książce *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*. Wyróżnił on cztery wzory osobowości ponowoczesnej oderwanej od tradycji i cechujących się wycofaniem i obojętnością, są to: spacerowicz, włóczęga, turysta i gracz. Warto zwrócić na nie uwagę, ponieważ w jasny sposób przedstawiają one wyobcowanego ponowoczesnego uczestnika kultury, którego moralność próbujemy uchwycić. Pierwszy z nich określony został mianem „spacerowicza”. To anonimowy przechodzień mijający otaczającą go rzeczywistość bez poczucia odpowiedzialności<sup>82</sup>. Pełne spacerowiczów są gęsto zaludnione miasta, gdzie ludzie, mimo że żyją obok siebie, są sobie zupełnie obcy. Drugim wzorem jest „włóczęga”, który nie identyfikuje się z żadnym miejscem ani społecznością, a w swojej wędrówce nie zmierza do żadnego określonego celu<sup>83</sup>. Włóczęga żyje jedynie terażniejszością, w jego życiu ważne są chwilowość i anonimowość<sup>84</sup>. Trzecia z postaci – „turysta”, to „ponowoczesny poszukiwacz wrażeń”, zwiedza miejsca, które są dla niego interesujące, nie podporządkowuje się panującym w nich regułom i nie bierze odpowiedzialności za swoje działanie. Turysta

---

82 Por. Z. Baumann, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994, s. 22.

83 Por. Z. Baumann, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 28.

84 Por. Z. Baumann, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 29–33.

kupuje usługi i interesuje go tylko realizacja zamówienia<sup>85</sup>. Ostatni ze wzorów, „gracz”, koncentruje się na skutecznej realizacji celów egzystencjalnych. Jego gra polega na tym, by przechytrzyć przeciwników i wygrać, nie może ufać innym ludziom, ponieważ prowadzą oni swoją własną rozgrywkę. Tego typu podejście do rzeczywistości eliminuje wspólnotowy wymiar życia ludzkiego i identyfikuje drugiego człowieka jako przeszkodę w osiąganiu egoistycznych celów<sup>86</sup>. Wspólną cechą tych czterech wzorów osobowości jest postawa etycznej obojętności.

Przytoczone powyżej modele nie są nowe, pojawiające się dopiero w ponowoczesności. Należy jednak zwrócić uwagę na dwa aspekty, które we współczesnej kulturze nadają im niebezpieczny charakter. Po pierwsze, z pojedynczych, marginalnych zachowań przerodziły się one w masowe modele życia. Po drugie, wzory te obecnie mieszają się ze sobą, co prowadzi do chaosu w dziedzinie wartościowania moralnego i poszukiwania celu życia. Jakikolwiek wybór nie daje pewności podjęcia słusznej decyzji<sup>87</sup>.

Dziś regionalizm i ludyczność w znacznie mierze redukuje się do atrakcji turystycznej. Współczesne środowiska wiejskie zmieniają swoje pierwotne wartości kulturowe i na potrzeby turystycznej konsumpcji stają się jedynie sielankową „refleksją nad przeszłością”<sup>88</sup>. Kultura ludowa współcześnie oznacza coś zupełnie innego niż kiedyś. Podlega ona komercjalizacji i coraz częściej służy jedynie jako atrakcyjny element oferty turystycznej danego regionu. Komercjalizacja kultury ludowej – lub inaczej mówiąc – współczesny folklorizm, opiera

---

85 Por. Z. Baumann, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 30–33.

86 Por. Z. Baumann, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, dz. cyt., s. 33–35.

87 Por. B. Żmuda-Frydrychowska, *Obojętność ponowoczesnego człowieka*, w: *Obojętność i wrażliwość w życiu publicznym*, red. J. Mysona Byrska, J. Synowiec, Kraków 2017, s. 68.

88 Por. J. Przybyś, *Dylematy wiejskiej turystyki kulturowej*, w: *Turystyka kulturowa. Spojrzenie geograficzne*, red. A. Kowalczyk, Warszawa 2008, s. 85–117.

się na zasadach rynkowych. Ludycyzność stała się środkiem do wzbogacenia się, a tam, gdzie korzyść materialna jest jednym z najważniejszych celów, często pojawia się instrumentalne traktowanie wartości wyższych, upraszczanie ich form, produkowanie masowych pamiątek dla mało wymagającej pop-kultury<sup>89</sup>. Spychanie na dalszy plan wartości wyższych, czy nawet zupełne ich negowanie w kulturze masowej, jest kolejnym zagrożeniem dla osoby.

Oderwanie jednostki od tradycji, kultury pochodzenia, podważenie jej wspólnotowego statusu i odcięcie jej od transcendencji, skutkuje dezorientacją współczesnego człowieka oraz poczuciem samotności i zubożenia. Jak pisze Jolanta Kociuba: „Jednostki w kulturze indywidualizmu zamiast rozwijać się w byt osobowy, tzn. realizować się poprzez zdolność poznania lub miłość, zamiast realizować wartości – realizują siebie”<sup>90</sup>. Tego typu podejście warunkuje skupienie się jedynie na własnej osobie, budzi narcystyczne zaabsorbowanie sobą, które w efekcie zatrzymuje nasz rozwój i zamyka na świat.

Ucieczkę od rzeczywistości ułatwia nam również mass-medyatyzacja rzeczywistości. Prowadzi ona do zatarcia się granic pomiędzy realnością a fikcją. Coraz częściej ludzie kontaktują się ze światem realnym za pośrednictwem telefonu czy internetu<sup>91</sup>. Kultura masowa zdominowała naszą rzeczywistość i pomimo że wielokrotnie powtarza się, iż usprawniła ona komunikację między ludźmi, to jednak znacznie zredukowała ona kontakty interpersonalne pomiędzy jednostkami czy grupami. Warto zastanowić się nad tym, dlaczego w świecie ogarniętym globalizacją ludzie czują się znacznie bardziej osamotnieni, a wspólnotowe życie sprawia im taką trudność.

---

89 Por. J. Przybyś, *Dylematy wiejskiej turystyki kulturowej*, dz. cyt., s. 207–208.

90 J. Kociuba, *Kryzys tożsamości a kryzys kultury*, dz. cyt., s. 187.

91 Por. J. Kociuba, *Kryzys tożsamości a kryzys kultury*, dz. cyt., s. 187.



## 2.2. Dezaksjologizacja kultury masowej

Z powodu dominującego konsumpcjonizmu, sposób życia rozwiniętych społeczeństw nabiera cech masowej i płytkiej kultury rezygnującej z urzeczywistniania podstawowych wartości aksjologii personalistycznej. Zjawiska te rozwijają się bardzo gwałtownie, a pogoń za konsumpcją i eliminowanie zainteresowań sprawami kultury sprawia, że stajemy się obojętni na wyższe wartości. Ludzie coraz bardziej uzależniają się od dostarczanych przez media informacji oraz rozrywki. To kształtuje gusta i wszystkie ujednocia. Szybkie zmiany mody i upodobań tworzą nowy typ konsumentów, poddających się nieustannej gonitwie za masowo pobudzonymi potrzebami, które należy zaspokoić jak najszybciej konkretnymi przedmiotami i usługami<sup>92</sup>.

Próbując szczegółowo zobrazować ten problem, należy w pierwszej kolejności mieć na uwadze fakt, że twórcą kultury oraz jej celem i sensem jest człowiek jako osoba. Ludzie tworzą kulturę dla własnego dobra, jakim jest wszechstronny rozwój całego społeczeństwa. Integralnym elementem pełnej kultury jest kultura umysłowa i moralno-duchowa. W kulturze masowo-globalnej brakuje dowartościowania życia umysłowo-duchowego, a sfera biologiczno-witalna człowieka jest nadmiernie eksponowana. Można nawet mówić o programowej dezaksjologizacji niektórych sektorów kultury masowej poprzez tabloidy przepełnione opisami amoralnych ekscesów celebrytów, czy też programy rozrywkowe i filmy pozbawione głębszych idei. Telewizja i internet w znacznym stopniu podnoszą i tak już wysoki próg wrażliwości ludzkiej na wszelkiego rodzaju zachowania niegodne człowieka<sup>93</sup>. Krwawe i ostre sceny, jakie oglądamy w mediach, nie wywołują już w nas większego wrażenia.

---

92 W. Nieciński, *Konsumpcjonizm i kultura masowa...*, dz. cyt., s. 81.

93 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 233.

Podstawowymi wyznacznikami życia w społeczeństwie ponowoczesnym stały się trzy wartości: wolność, równość i obojętność. Należy jednak zwrócić uwagę, że dwie pierwsze wartości współcześnie rozumiane są w zupełnie innym kontekście niż jeszcze sto lat temu. John Stuart Mill definiował wolność w odniesieniu do cnoty i odpowiedzialności<sup>94</sup>, natomiast współczesne rozumienie wolności pomija tego typu wartości. Obecne kryterium działania wyznaczają wyłącznie możliwości („wolno mi, więc robię”). Na skutek tych trendów główną cechą jednostek staje się egoizm, z którego wynika obojętność wobec otaczającej nas rzeczywistości oraz drugiego człowieka. Fenomen ten niesie ze sobą negatywne konsekwencje dla społeczeństwa jako wspólnoty.

W kulturze konsumpcji mamy do czynienia z zastępowaniem tradycyjnych wartości i instytucji nowymi, związanymi z konsumpcją. Środki masowego przekazu na czele z celebrytami, czyli wyznacznikami opinii, umacniają w świadomości społecznej pogląd, że o wartości człowieka stanowi to, co posiada. Bogactwo, sława i atrakcyjny wygląd to jedyne sposoby na osiągnięcie szczęścia. Upowszechnianie takiego poglądu wpływa na promowanie, opisanego już powyżej, nowego ujęcia wartości człowieka jako wartości handlowej. O wartości osoby stanowi nie to, kim jest, jakimi cnotami się odznacza, ale to, co posiada i za ile to kupi<sup>95</sup>.

Promowany model życia godzi we wspólnotowy wymiar istnienia człowieka. Ponowoczesność nakłania do braku zaangażowania w relacje z innymi, ponieważ wymagająca większego zaangażowania przyjaźń z drugim człowiekiem może być zastąpiona bezmyślnymi zakupami markowych produktów. Podobnie dzieje się w przypadku

---

94 Por. J. S. Mill, *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1999.

95 Por. *Kultura konsumpcji – wartości, cele, dobrostan. Psychologiczne aspekty zjawiska*, red. A. M. Zawadzka, M. Niesiołbiedzka, D. Godlewska, Warszawa 2014, s. 17.

dążenia do doskonałości – jak pisze Anna Zawadzka – dążenie do wiedzy może zostać zastąpione przez chęć posiadania dyplomu, utrzymywanie wagi ciała nie musi oznaczać wyczerpujących ćwiczeń i rezygnacji z ulubionej diety, ponieważ wystarczy zażywanie odpowiednich tabletek<sup>96</sup>. Tradycyjne instytucje społeczne jak państwo, rodzina czy kościoły, również tracą na wartości, a ich miejsce zajmują instytucje komercyjne takie jak centra handlowo-biznesowe i korporacje. W efekcie kultura konsumpcji upowszechnia system, zwany psychicznym merkantylizmem, w którym dominuje przekonanie, że w relacjach społecznych najważniejsza jest korzyść zewnętrzna, a człowiek podejmuje decyzje na zasadzie bilansu zewnętrznych korzyści<sup>97</sup>. Produkty, które nie są już atrakcyjne dla uczestnika kultury konsumpcji, zostają po prostu wyrzucone i zastąpione nowymi. Podobnie jest w relacjach międzyludzkich, dopóki konsument czerpie korzyść z danej relacji, będzie ją podtrzymywał. Kiedy jednak przestanie zyskiwać na tej znajomości, nie tylko w sensie ekonomicznym, po prostu ją zakończy.

Tradycyjne wartości są pomijane, a główną składową stosunku ludzi do świata staje się obojętność na to, co nie przynosi korzyści<sup>98</sup>. Coraz częściej stajemy się zatem obojętni wobec spraw publicznych i wobec sytuacji, w jakiej znajduje się drugi człowiek. Jerzy Surdykowski powie, że współczesny człowiek choruje na obojętność opartą na egoizmie, czyli obojętność bazującą na własnej wygodzie, którą uzyskujemy odgradzając się od innych i nie przejmując się nimi<sup>99</sup>.

---

96 Por. *Kultura konsumpcji – wartości, cele, dobrostan. Psychologiczne aspekty zjawiska*, dz. cyt., s. 17.

97 Por. M. Górnik-Durose, *The Emperor's new clothes – searching for the meaning of materialism*, <http://static.luiss.it/iarep2008/programme/programme3.php?paper=189#> (15.04.2018).

98 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., <http://tekstualia.pl/stara/index.php?DZIAL=teksty&ID=194> (30.03.2018).

99 Por. J. Surdykowski, *Obojętność*, „Znak” 60/5 (2008) nr 636, s. 115–116.

Postawy te stają w zupełnej sprzeczności z personalistyczną wizją kultury społecznej, głoszonej przez Adama Rodzińskiego. Filozof ten podkreśla, że każdy przedmiot nabiera sensu dopiero w kontekście relacji międzypersonalnych. Otaczające nas przedmioty i zdarzenia, dopiero przez odniesienie do człowieka nabierają głębszej treści. Przykładowo transakcja teoretycznie jest opisywana jako „kontrakt kupna i sprzedaży”, a dopiero w głębszym, interpersonalnym sensie można ją opisywać jako sprawiedliwą bądź niesprawiedliwą. W podejściu nakierowanym wyłącznie na materialny zysk relacja ta traci swój międzypersonalny wymiar. Rodziński dobitnie podkreśla, że adekwatne odnoszenie się do czegoś lub kogokolwiek zawsze ma charakter aksjologiczny – koncert smyczkowy nie jest przecież tylko wibracją strun poruszanych przez smyczek, lecz wiąże się również z pewnym duchowym przeżyciem. Otaczający nas świat poznajemy w pryzmacie wartości, zależnie od zajmowanej przez nas postawy, celów, jakie nam przyświecają, czyli ogólnie mówiąc – od pewnych racji bytu. Zasadniczo od nas zależy, w jaki sposób określamy i kreujemy rzeczywistość, a ponowoczesny pluralizm i opozycyjność ujęć sprawiają, że coraz trudniej jest dostrzec „wyższe” racje bytu, odpowiadające godności osoby ludzkiej<sup>100</sup>.

Naczelnymi zasadami w kulturze konsumpcji są: natychmiastowość gratyfikacji, czyli chęć posiadania wszystkiego od razu, wybieranie jak najprostszych sposobów rozwiązywania problemów, realizacja celów przy minimum wysiłku oraz preferowanie tego, co proste nad to, co złożone. Towarzyszy temu niechęć do refleksji, pogłębionej analizy motywów i skutków własnego działania. Owa bezrefleksyjność stanowi jeden z ważniejszych przejawów kryzysu współczesnej kultury. Warto się przy nim zatrzymać i spróbować odpowiedzieć na pytanie, dlaczego w świecie tak opanowanym przez nowe technologie, będące

---

100 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 132–133.

wynikiem rozwoju w wielu naukowych dziedzinach, w codziennym życiu zaczynają dominować tendencje antyintelektualne.

### 2.3. Tendencje antyintelektualne

Kultura masowo-globalna na wiele sposobów promuje antyintelektualizm. Nie przekazuje ona w zasadzie wiedzy naukowej, filozoficznej, literackiej czy religijnej, ponieważ adresowana jest do witalno-emocjonalnej sfery człowieka. Najbardziej efektywnym środkiem przekazu staje się obraz, wizualizacja współczesnej kultury, która wypiera czytelnictwo, co sprawia, że wyjaśnień poszukujemy w internecie, telewizji czy w prasie. Odbiorca obrazkowej kultury masowej zatracza zmysł krytyczny, jest łatwo manipulowany i płytki w swoich sądach. Wizualno-irrealny świat internetu przesłania mu świat rzeczywisty. Prowadzi to między innymi do tego, że nieraz uważamy się za ekspertów w dziedzinach, o których w rzeczywistości mamy niewielkie pojęcie. Przez tego typu podejście społeczeństwo się radykalizuje i polaryzuje.

Tego typu kultura zniechęca człowieka do osobistej refleksji, innowacyjności i aktywności. Ludzie wolą powielać stereotypy i hasła serwowane im w mediach, ponieważ wydają się niewymagające. Kultura w rozumieniu klasycznym ujmuje człowieka holistycznie. Przyjmuje, że na życie człowieka składają się praca, rozrywka, indywidualna inwencja oraz świadomość społecznej wspólnoty, przeszłości i przyszłości; w człowieku harmonizują się więc sfera sacrum i profanum a także potrzeba prawdy, dobra i piękna. Adam Rodziński zauważa, że ten rodzaj kultury jest szczególnie groźny dla osoby, ponieważ promując homogenizację, masowość pomija wartości wyższe i prowadzi do dehumanizacji<sup>101</sup>. Jak pisał Józef Życiński, „łatwy antyintelektualizm kultury ponowoczesnej próbuje zastąpić związku wynikania

---

101 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 233.

logicznego generalizującymi sloganami<sup>102</sup>. Na ten problem zwracał również uwagę Jan Paweł II, mówiąc o „dramacie epoki” oderwanej od wartości ewangelicznych, a tym samym ubóstwiającej rzeczywistość ludzką i doczesną<sup>103</sup>. Dla człowieka ponowoczesności liczy się tylko to, co dzieje się tu i teraz.

Ponowoczesny antyintelektualizm stanowi efekt ignorowania duchowego wymiaru człowieka. Konsumpcjonizm skupia się wyłącznie na wartościach materialnych i doznaniowych, ważne jest „tu i teraz”. Potrzeby należy realizować od razu, a po spełnieniu jednej zaraz pojawiają się następne, nie ma czasu na refleksję. Również sfera religijna sprowadzona to tego typu doznań, stała się przedmiotem konsumpcji. Ze względu na charakter współczesnej kultury ztraca się sakralny wymiar religii; symbole religijne ulegają desakralizacji i zyskują charakter użytecznościowy. Ostatni podrozdział niniejszego rozdziału stanowi więc próbę opisu zarówno motywów, jak i konsekwencji desakralizacji sfery religijnej w kulturze masowej.

## 2.4. Trend desakralizacyjny

Związki pomiędzy religią a kulturą są bardzo bliskie. W kulturze europejskiej dotyczyły one głównie religii chrześcijańskiej. W przeszłości Kościół katolicki pełnił funkcję mecenasa nauki i sztuki, tworząc pierwsze uniwersytety, rozwijając sakralne budownictwo i rozpowszechniając filozofię inspirującą wielu myślicieli, którzy zainteresowali się

---

102 J. Życiński, *Misja Kościoła w kontekście współczesnych przemian kulturowych*, w: *Teologia, kultura, współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995, s. 140–141.

103 W 1997 roku mówił do parlamentarzystów europejskich: „symptomem tego kryzysu jest przede wszystkim lęk, jaki rodzi się z poczucia skończoności w świecie bez Boga – świecie, w którym ja staję się absolutem, a rzeczywistości ziemskie jedynymi wartościami życia”. Cyt. za: S. Karczewski, *Duch prawdy*, „Nasz Dziennik” 2002 nr 84 (1277), s. 10.

tematyką relacji człowieka do Boga. Kultura masowo-globalna jest neutralna światopoglądowo, jednak niektórych wypadkach ta neutralność wiąże się z antyreligijnością<sup>104</sup>.

Okazuje się, że nawet skrajnie przedsiębiorczy i zdobywczy *homo agens*, w niektórych sytuacjach potrzebuje zakorzenienia i zaczyna go szukać w zasobach współczesnej kultury<sup>105</sup>. Wielu ludzi realizację tej potrzeby szukają w religii, jednak i ona w świecie konsumpcji ma wymiar ponowoczesny. Współczesne mechanizmy rynkowe sugerują, by zarabiać na wszystkim. Stąd też, ze względu na przywiązanie do tradycji niektórych narodów, przedsiębiorcy starają się zarabiać również na religii. Święta, w świecie konsumpcji stały się głównie wolnym czasem, wykorzystywanym do relaksu, wyjazdów, podróży. Z wydarzenia religijnego przekształciły się one w *eventy* marketingowe. Znana z reklam „magia świąt” jest już tak silna, że w Bożym Narodzeniu – świętowanym już od listopada pod nazwą „Xmas” – uczestniczą nawet niewierzący.

Zjawisko to najbardziej uwidacznia się w działaniach supermarketów, które biorą udział w naszym świętowaniu. Francuski socjolog Marc Augé określa współczesne supermarkety jako „nie-miejsca”, czyli struktury, które mogą pojawić się wszędzie i nigdzie. Nie mają żadnego piętna lokalnego i nie są związane z miejscową kulturą. Są produktem globalnej maszyny zysku. Ta machina zasysa świąteczność i tych, którzy mogliby świętować<sup>106</sup>. Powszechnie wielokrotnie w okresach świątecznych słyszymy, że „święta kosztują”. Dekoracje, wypieki,

---

104 Szerzej na ten temat: por. F. Koneczny, *Religia a cywilizacja*, Włocławek 1926; Ch. Dawson, *Religia i kultura*, dz. cyt. oraz J. Krasieński, *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987.

105 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 152.

106 Por. M. Augé, *Nie-Miejsca: wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności: fragmenty*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2008 nr 4 (112), s. 127–139.

potrawy i cały szum wokół nich wypierają ze świadomości wiernych sprawy duchowe. Postępująca komercjalizacja staje się najbardziej charakterystycznym rysem naszej nowej tradycji świętowania. Aby obchodzić którekolwiek z „nowych świąt”, trzeba kupować. Świętom często towarzyszy także obyczaj wymiany kosztownych prezentów, dotyczy on przyjęć weselnych, Bożego Narodzenia, Chrzstów, Pierwszej Komunii i tym podobnych. W antropologii na tego typu zachowania funkcjonuje określenie „potłacz”<sup>107</sup>. Zwyczaj tej wywodzi się z kultury amerykańskich Indian i polegał na wzajemnym niekończącym się obdarowywaniu materialnymi prezentami lub niszczeniu ich na oczach sąsiadów, by pokazać swoją wyższość, ponieważ „nas na to stać”.

Przemiany w charakterze świąt zauważają i opisują także polscy socjologowie. Józef Baniak w swojej książce *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce* podkreśla, że przy postępującej desakralizacji święta religijne są dalej celebrowane przez społeczeństwo, ale dla coraz większej liczby osób są one głównie elementem tradycji, a nie wiary<sup>108</sup>. Szczególnie zauważalne jest to w sposobie obchodzenia świąt. Wiele osób nie zamierza pójść na mszę w niedzielę wielkanocną czy drugiego dnia świąt, ale nie rezygnuje z udziału w tradycyjnym święceniu potraw. Część ludzi uważających się za ateistów przyznaje otwarcie, że zamierza pójść do kościoła z koszyczkiem potraw, ponieważ to dla nich piękny zwyczaj. Często nie nazywa się już tego rytuału „poświęceniem” potraw, tylko „pokropieniem”, nadając mu w ten sposób świecki charakter.

Zauważamy, że trend desakralizacyjny współczesnej kultury prowadzi do jej istotnego zubożenia. Religia ujmuje człowieka w perspektywie

107 Por. J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, dz. cyt., s. 40, M. Harris, *Potłacz*, w: J. Baudrillard, *Krowy, świnie, wojny i czarownice*, tłum. K. Szerer, Katowice 2007.

108 Por. J. Baniak, *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce: studium socjologiczne*, Kraków 2007, s. 510–518.



aksjologicznej i eschatologicznej, a desakralizacja kultury redukuje osobę ludzką tylko do jej wymiaru biologicznego. Redukcjonistyczna antropologia pomija wyższe wartości moralne, narodowe, ideowe, duchowne i religijne. Zagrożenie to zostało dostrzeżone przez wielu filozofów. Leszek Kołakowski podkreślał, że całkowite usunięcie sensu sakralnego z kultury oznacza pozbawienie jej elementu istotowego, a na płaszczyźnie relacji społecznych prowadzi do despotyzmu opartego na przemocy. Kultura bez religii skazuje człowieka na zubożałą egzystencję<sup>109</sup>. Filozof ten nie pozostawia żadnych wątpliwości w stosunku do roli sacrum w kulturze, nawet jeśli sam jest niewierzący. Adam Rodziński, choć sam nie poświęcił żadnego swojego dzieła tematyce desakralizacji kultury, wielokrotnie zwracał uwagę na doniosłą rolę religii w kształtowaniu się kultury personalistycznej i duchowym rozwoju człowieka<sup>110</sup>. Kultura masowa, w coraz większym stopniu wpływająca na naszą religijność, zwłaszcza w kwestii świąt Bożego Narodzenia czy Wielkanocy, utrudnia oddzielenie sacrum od profanum, a niekiedy nawet odnalezienie w nich jakiegokolwiek sacrum.

Przeciętny człowiek nie jest w stanie poradzić sobie z natłokiem informacji, którymi jest zasypywany i nie umie w tym szumie dokonać hierarchizacji wartości. Pojawiające się w mediach skomercjalizowane treści wymykają się kontroli społecznej. Bezmyślne poddanie się ideom propagowanym przez kulturę masową grozi niebezpiecznym

---

109 Por. L. Kołakowski, *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, s. 234–247.

110 Jako przykładowe można podać następujące teksty A. Rodzińskiego: *Osoby boskie i ludzkie*, w: *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 21–27; *Mocniejsza niż śmierć i grzech*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24 (1981) nr 1, s. 69–71; *Chrześcijanin wobec kultury*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 4, Warszawa 1970; *Chrześcijański sens dziejów*, „Znak” 10 (1958) nr 10 (52), s. 1105–1115; *Misterium osoby*, w: *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 51–60; oraz *Cywilizacja miłości owocem chrześcijańskiego uniwersalizmu*, w: *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 215–222.

przewartościowaniem wartości, zerwaniem z tradycją, a w konsekwencji depersonalizacją jej uczestników. Należy jednak pamiętać, że ograniczanie wolności tworzenia i nadawania informacji nie stanowi rozwiązania tego problemu, a do tego grozi autorytarną cenzurą. Społeczeństwa demokratyczne, powinny wypracować odpowiednie metody ochrony odbiorców przed bezmyślnym poddawaniem się wpływowi kultury masowej, ale bez naruszania wolności słowa i w granicach dopuszczalnych przez obowiązujące prawo<sup>111</sup>.

Wydaje się, że zastąpienie kultury wysokiej kulturą masową doprowadziło do barbaryzacji świata kulturowego. Propagowanie indywidualizmu wykorzeniło pojęcie tożsamości społecznej. Ponowoczesne wywyższenie znaczenia indywidualnej jednostki skutkuje odrzuceniem jej wymiaru duchowego. W kulturze zachodniej dominują tendencje sekularyzacyjne, pluralizm i liberalizm, charakteryzujące się odejściem od wspólnotowej duchowo-kulturowej tożsamości człowieka. Kryzys współczesnego człowieka polega na oderwaniu się od otoczenia społecznego oraz reprezentowanego przez niego systemu wartości i zwróceniu się w stronę „fetyszyzmu samorealizacji” i „sakralizacji subiektywności”. Tożsamość współczesnego człowieka możemy za Januszem Mariańskim określić mianem „tożsamości patchworkowej”, czyli złożonej z wielu odmiennych orientacji i postaw, które aktualizują się w zależności od sytuacji zewnętrznej czy potrzeb indywidualnych<sup>112</sup>. Tego typu postawy prowadzą do pragmatyzmu, a w dalszych konsekwencjach również do relatywizmu współczesnych jednostek. Człowiek coraz częściej działa na zasadzie korzyści i strat, kieruje się tylko tym, co okaże się dla niego korzystne, bezinteresowność całkowicie traci na znaczeniu.

---

111 Por. W. Niecuiński, *Konsumpcjonizm i kultura masowa...*, dz. cyt., s. 84.

112 Por. J. Mariański, *Zmieniająca się tożsamość religijna we współczesnej Europie. Religijność pozakościelna*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007, s. 252.

### 3. Trendy pragmatyczno-relatywistyczne we współczesnej kulturze

W postrzeganiu rzeczywistości życia codziennego odchodzi się od pytania o wartości, czyli zastanawiania się, jakie zachowanie w danej sytuacji jest słuszne, na rzecz wyboru opcji najbardziej korzystnej dla poszczególnego człowieka. Wszelkie nasze działania mają służyć jakiemuś indywidualnemu celowi. Nie opieramy ich na uniwersalnych zasadach. Ponieważ te okazują się w wielu sytuacjach niekorzystne. Możemy ich użyć, jeśli będą w stanie nam w czymś pomóc, ale jeśli nie doprowadzą nas do obranego celu, albo nam go utrudnią, nie będą miały dla nas żadnego znaczenia.

Podobnie jak Rodziński wypowiada się Andrzej Kojder, który zjawisko obecnej destrukcji normatywności opisuje jako rozpad kulturowych i etycznych norm społecznych oraz ogólnych reguł postępowania, które do tej pory powszechnie obowiązywały. „Normy przestają pełnić swoje podstawowe funkcje kontrolne, socjalizacyjne i integracyjne. Ulegają rozkładowi kryteria tego, co obowiązuje i co nie obowiązuje. Atrofia norm powoduje, że interakcjom i zachowaniom ludzkim brakuje regulatorów i drogowskazów<sup>113</sup>. Coraz bardziej zaczyna nam się wydawać, że wielu sytuacji nie regulują żadne normy. Kryteria odpowiedzialności rozmywają się, podobnie jak pojęcie uczciwości i nieuczciwości. Brak jednoznacznych zasad, może prowadzić człowieka do konkluzji, że nie ma żadnych zasad. Pojawia się coraz więcej problemów, których nie można jednoznacznie sklasyfikować moralnie. Ludzie stają wobec rosnącej ilości destrukcyjnych konfliktów i dylematów.

---

113 A. Kojder, *Spojrzenie na przemiany ustrojowe w Polsce w latach 1989–1997, w: Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa–Kraków 1999, s. 21–22.

Kondycja moralna społeczeństwa staje się coraz bardziej ambiwalentna. Ta, niewątpliwie kryzysowa sytuacja współczesnej kultury wynika z dominujących obecnie prądów filozoficznych, propagujących pluralizm i opozycyjność ujęć oraz subiektywizm połączony z relatywizmem.

### 3.1. Prymat praktycznego myślenia

Dominacja myślenia pragmatycznego i praktyczne zastosowania utilitarystycznej teorii prawdy w życiu społecznym, wydają się być jednymi z podstawowych źródeł kryzysu współczesnej kultury. W pragmatycznym podejściu do rzeczywistości dominuje praktyczny sposób myślenia i działania. W tym ujęciu prawdziwość jakichkolwiek twierdzeń zależy będzie od ich praktycznych implikacji. Kryterium prawdy staje się tutaj użyteczność – to człowiek rozstrzyga w danej sytuacji jest prawdą, a co nie. Leszek Kołakowski, oceniając ten nurt filozoficzny, pisał:

z doktryny tej wynika, że twierdzenie, którego wartość logiczna jest relatywna nie tylko w stosunku do jednostki, ale, co więcej, do określonych okoliczności i momentów, w jakiej się je wypowiada, może się okazać prawdą lub fałszem w zależności od danej jednostki i od ogółu potrzeb określających w danej chwili jej aspiracje. „Być prawdziwym” nie oznacza bynajmniej: pozostawać w zgodności z rzeczami jako wzorem preegzystującym, do którego wiedza nasza mogłaby być odnoszona i z którym mogłaby być porównywana; „być prawdziwym” oznacza: spełniać kryterium użyteczności<sup>114</sup>.

Specyficzną cechą pragmatyzmu jest to, że człowiek urzeczywistnia się poprzez działanie, a funkcją skuteczności ludzkiego działania

---

114 L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000, s. 50.

jest właśnie prawda. Prawdziwość, według zwolenników tego *stricte* amerykańskiego kierunku filozoficznego, zależna jest od decyzji konkretnego człowieka i jego indywidualnych cech. Klasyczna definicja prawdy za prawdziwy uznaje sąd zgodny ze stanem rzeczy, natomiast prawdziwość w podejściu pragmatycznym stanowi odniesienie pomiędzy sądem a możliwymi satysfakcjami, jakich można doznać w wyniku jego akceptacji<sup>115</sup>. Kryteria użyteczności stosujemy zarówno w wyborze teoretycznych sądów, jak i wybierając wartości afirmowane, czy oceniając społeczne instytucje. W ponowoczesności utylitaryzm rozciąga się na świat wartości i czynności poznawczych, a praktyczna stosowalność pełni rolę kryterium prawdy, która generuje dobro określone utylitarnie<sup>116</sup>. Kołakowski w *Filozofii pozytywistycznej* podsumowuje:

pragmatyczna teoria prawdy jest w istocie filozofią indywidualnego sukcesu, a radykalny empiryzm i walka z jałowością metafizyki odpowiada dobrze orientacji człowieka, dla którego w ogólności „liczy się” tylko to, co stanowi możliwy składnik osobniczego powodzenia w konkurencji zamożności i prestiżu<sup>117</sup>. (...) Prawdziwe jest to, co usprawnia życie, pomnaża energię i dostarcza zadowolenia. Dysponować prawdą to tyle (...) co być zdrowym, sprawnym praktycznie<sup>118</sup>.

Pragmatyzm reprezentuje zatem biologiczną interpretację poznania – zachowania poznawcze są prawdziwe, jeśli reakcja na nie jest biologicznie korzystna. W koncepcji Rodzińskiego dobro polega

---

115 Por.: „Prawda jest określeniem wszystkich przekonań, co do których praktyka dowiodła, że dobrze jest je posiadać i to z jasnych, konkretnych powodów” (W. James, *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia. Popularne wykłady z filozofii*, tłum. M. Filipczuk, Kraków 2004, s. 38).

116 Por. L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 2003, s. 173.

117 L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, dz. cyt., s. 167.

118 L. Kołakowski, *Filozofia pozytywistyczna*, dz. cyt., s. 170.

na miłowaniu prawdy, natomiast we współczesnym pragmatyzmie dobrem jest to, co okazuje się korzystne dla mojego organizmu, natomiast złem jest to, co mu szkodzi. Te dwie idee dobra wykluczają się, ponieważ w personalizmie nie ma miejsca na tak rozumiany egoizm.

Tym, co stanowi jedyną realność, jest szeroko pojęte subiektywistyczne powodzenie życiowe. Nie dziwi więc fakt, że szkolimy się w technikach osiągania życiowego sukcesu i podążamy za wszystkim, dzięki czemu możemy osiągnąć jakieś korzyści. Uznawane zatem są dowolne przekonania religijne czy doktryny metafizyczne, z których płyną jakieś korzyści. Jeżeli wiara w Boga pozwala nam upewnić się w moralnym ładzie świata, a trwanie przy Jego zasadach sprawia, że czujemy się bezpiecznie, karmimy się optymizmem i bronimy się przed zniechęceniem, to jak najbardziej należy przy tym pozostać. Jeżeli jednak te same zasady w pewnym momencie okażą się przeszkodą w dążeniu do jakichś korzyści, wtedy zawiesimy je w tej sferze. Realne wartości, jakie osiągamy dzięki zajmowaniu konkretnych postaw, są ważniejsze niż zasady metafizyczne, stąd też usprawiedliwionym wydaje się być fakt odstępowania od nich dla dobra naszej biologiczności<sup>119</sup>.

Tego typu podejście do rzeczywistości prowadzi jednak do radykalnego relatywizmu, w którym ten sam sąd bywa prawdziwy lub fałszywy, w zależności od sytuacji, w jakiej jest on uznawany. Dany sąd jest prawdziwy tylko „dla kogoś” i tylko „w danej sytuacji”<sup>120</sup>. Relatywizm przedstawia wartości etyczne, logiczno-poznawcze czy estetyczne jako względne; ich normy i oceny podlegają zmianom. Wyklucza on prawdy absolutne, zakładając, że wszystko jest zdeterminowane poszczególnymi okresami dziejowymi, zasadami funkcjonowania danej kultury, społeczeństwa czy nawet konkretnej osoby. Relatywne

---

119 Por. J. Kociuba, *Kryzys tożsamości a kryzys kultury*, dz. cyt., s. 194–195.

120 Por. J. Kociuba, *Kryzys tożsamości a kryzys kultury*, dz. cyt., s. 195.

traktowanie norm prowadzi do destrukcji człowieka, dochodzi w nim do konfliktu wartości, który generuje dysonans poznawczy pomiędzy wartościami ukształtowanymi w kulturze a tymi stosowanymi w praktyce. Dwie przeciwstawne wartości nakładają się na siebie, powodując dyskomfort psychiczny człowieka<sup>121</sup>. Należy zatem bliżej przyrzeć się konsekwencjom ponowoczesnego, pragmatyczno-relatywistycznego podejścia do rzeczywistości zarówno w sferze indywidualnej, jak i społecznej.

### 3.2. Relatywizm indywidualistyczno-subiektywistyczny

Współczesny indywidualizm będący zaprzeczeniem indywidualizmu osobowego, jaki przedstawia nam Rodziński, klasyfikuje się jako jeden z podstawowych błędów antropologicznych w teoriach społecznych. W skrajnym indywidualizmie człowiek ujmowany jest jako jednostka autonomiczna i autoteliczna, nie wplata się go w życie społeczne ani nie obarcza się go odpowiedzialnością za innych; jest on skierowany na siebie i dla siebie. Tak pojęta jednostka uczestniczy w społeczeństwie i korzysta z niego, ale przede wszystkim na zasadach własnego interesu. Wolność, jaką posiada tego typu człowiek, określa się mianem „wolności od”, która jest po prostu wyrazem braku przeszkód, ograniczeń i determinacji w działaniach. Błąd antropologiczny owego podejścia polega więc na ukazaniu człowieka jako jednostki bez realnych więzi społecznych, relacji, zobowiązań i odpowiedzialności. Wszelkie pojawiające się w jej życiu relacje mają charakter umowy zawartej pomiędzy egoistycznymi indywiduami. Umowy te jednak są tylko czasowe i w razie potrzeby „do negocjacji”. Są raczej „złem koniecznym” aniżeli jakimś rzeczywistym dobrem. Jednostce najlepiej żyłoby

---

121 Por. W. Maślanka, *Od relatywizmu moralnego do cywilizacji miłości*, Opole 2006, s. 10–11.

się w pojedynkę, bez jakichkolwiek ograniczeń. Umowy ograniczają jej wolność, co zmusza ją do walki ze społecznością i narzucanymi ustaleniami<sup>122</sup>.

Oceniając tego typu indywidualizm z perspektywy filozofii Adama Rodzińskiego, dostrzegamy podstawowy błąd, jaki tkwi u podstaw skrajnie indywidualistycznych tendencji, którym jest negowanie wartości wspólnoty. Rodziński pisał, że człowiek nie jest samotną wyspą, co oznacza, że nie może istnieć i rozwijać się samodzielnie bez relacji z innymi ludźmi, potrzebuje ich na każdym kroku. Odcinając się od wspólnoty i działając przeciwko niej, człowiek działa tak naprawdę przeciwko sobie. W podobnym tonie wypowiada się Paweł Skrzydlewski, który, oceniając indywidualistyczne koncepcje społeczne, pisał, że tego typu podejście, w imię dobra człowieka i jego wolności, generuje teorie antyspołeczne. Nie dostrzega się w nich prawdy o tym, że człowiek nie jest w stanie żyć zupełnie sam, potrzebuje on społeczności osób, która stanowi środek do celu w osiąganiu pełni człowieczeństwa. Teorie indywidualistyczne zachęcają jednostki do walki ze społeczeństwem. Muszą one cały czas zmagać się z ograniczaniem ich swobody, a jedyną drogą ku całkowitemu wyzwoleniu jest przełamywanie społecznych barier. Rozwój człowieka polega więc na uzyskiwaniu coraz większej przestrzeni działania. Jak zaznaczył Hobbes: „większą ma wolność ten, kto zamknięty jest w obszernym więzieniu, niż ten kto w ciasnym”<sup>123</sup>. Społeczeństwo pełni tutaj rolę wroga, z którym należy walczyć, a wszelkiego rodzaju umowy społeczne ograniczają wolność jednostki.

---

122 Por. P. Skrzydlewski, *Błąd antropologiczny w teoriach społecznych*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Błąd antropologiczny*, t. 5, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 245–246.

123 T. Hobbes, *Elementy filozofii*, tłum. C. Znamierowski, t. 2, Warszawa 1956, s. 336.



Konsekwencją podejścia indywidualistycznego jest relatywizm etyczny. Nie mogą przecież istnieć żadne uniwersalne normy, ponieważ każdy człowiek jest inny i przejawia różne potrzeby. Normy głoszone jako absolutne, to podstawowe ograniczenia, jakie narzuca społeczeństwo. Najdawniejszymi głosicielami skrajnego relatywizmu etycznego byli greccy sofisci, a także zwolennicy hedonizmu, ponieważ odrzucali niezmiennie i uniwersalne prawa moralne. Dla przykładu Arystyp identyfikował dobro ze zmysłową przyjemnością, a zło z cierpieniem i negatywnymi stanami emocjonalnymi. Współczesną formą amoralizmu jest postmodernizm. Jeden z jego najśłynniejszych reprezentantów, Richard Rorty, pisał: „możemy zachować termin «moralność» pod warunkiem, że moralność przestaniemy uważać za głos boskiej części nas samych i uznamy, że jest ona głosem nas jako członka społeczności, jako użytkowników wspólnego języka”<sup>124</sup>. Odizolował on moralność nie tylko od religii, ale też od sumienia i związanego z nim prawa naturalnego. Podobne stanowisko zajął Zygmunt Bauman, pisząc o uwolnieniu moralności z pancerza sztucznie utworzonych kodeksów etycznych<sup>125</sup>. Izolowanie moralności od etyki normatywnej stanowi subiektywno-pragmatyczne podejście do kategorii dobra i zła.

Elementy subiektywno-indywidualistycznego relatywizmu etycznego występują w koncepcji etyki niezależnej rozwijanej w Polsce równoległe z myślą personalistyczną. Tadeusz Kotarbiński proponował oparcie etyki na „wyczuciu moralnym”, „smaku etycznym” czy „intuicji serca”<sup>126</sup>. Natomiast Leszek Kołakowski przedstawił swoistą

---

124 R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996, s. 92.

125 Por. Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarzewska-Bakir, Warszawa 1996, s. 47.

126 Por. T. Kotarbiński, *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956, s. 7–12.

wersję etyki niezależnej, kwestionując „etykę kodeksową” z powodu niemożliwości jej uzgodnienia z autonomią i wolnością człowieka<sup>127</sup>.

Subiektywno-indywidualistyczny relatywizm etyczny pojawia się w formie radykalnej lub umiarkowanej, jednak w każdej z nich wchodzi w polemikę z etyką zakładającą normy obiektywno-universalne. Współczesny indywidualizm łączy się z naturalizmem sprowadzającym człowieka do poziomu jego fizyczności i możliwości rozumu. Wolność każdej jednostki, obdarta z jej metafizycznego i teologicznego kontekstu, objawia się jako wolność autonomiczna ustalająca swoje prawa na podstawie danych rozumu. Sformalizowanie znaczenia pojęcia wolności przenosi ją z poziomu etycznego do legislacyjnego. Nasza wolność polega zatem jedynie na tym, że nikt nie może nas do niczego zmusić, chyba że na mocy prawa stanowionego. Stała się ona wyrazem indywidualnej samowoli<sup>128</sup>. Indywidualistyczny styl życia podsyca nasz egoizm i skłania do zamykania się przed innymi oraz światem zewnętrznym, neguje wartości, które budują wspólnotę i wymagają wzięcia za nią odpowiedzialności. Popadanie w indywidualistyczny relatywizm sprawia, że zapominamy o tym, jak bardzo wszyscy jesteśmy od siebie zależni. Podkreślił to także Władysław Zuziak, „nawet najlepiej skonstruowane normy sprawiedliwości i prawa nie wystarczają do tworzenia harmonijnego społeczeństwa, jeżeli panuje w nich obojętność i odizolowanie się od siebie członków społeczności”<sup>129</sup>. Społeczność organizowana jest nie tylko przez określone prawa, ale także przez odpowiednie podejście do siebie i otaczającej rzeczywistości tworzących je jednostek.

---

127 Por. L. Kołakowski, *Kultura i fetysze*, dz. cyt., s. 175–177.

128 Por. W. Zuziak, *Jan Paweł II wobec wielkich etycznych wyzwań współczesnego świata*, dz. cyt., s. 158–159.

129 Por. W. Zuziak, *Jan Paweł II wobec wielkich etycznych wyzwań współczesnego świata*, dz. cyt., s. 161.

Warto również zastanowić się nad społecznym wymiarem relatywizmu, który objawia się już nie jako indywidualizm polegający na egoizmie poszczególnych jednostek, ale w dalszym ciągu kwestionuje etykę normatywną oraz podważa sens i racjonalną motywację zasad moralnych. Kolejny podrozdział stanowi krótkie zestawienie stanowisk propagujących relatywizm społeczno-kulturowy wraz z przybliżeniem wynikających z nich zagrożeń.

### 3.3. Relatywizm społeczno-kulturowy

Adam Rodziński zwraca uwagę, że współczesne społeczeństwa cechuje indywidualizm, moralny relatywizm i tendencje bezgranicznej tolerancji wobec zachowań innych. Można określić je mianem „społeczeństw przyzwalających”, ponieważ w ich obrębie pewne typy zachowań uważane są za moralnie obojętne. Niektórzy filozofowie i socjologowie negują potrzebę dekretowania zasad moralnych<sup>130</sup>, ponieważ zasady etyczne, zapisane w sztywnej formie, nie odpowiadają stale zmieniającym się warunkom ekonomicznym, politycznym, demograficznym czy społecznym. Według tych założeń człowiek jest moralny wtedy, gdy wyzwoli się od uniwersalizmu i szukania pewności w konkretnych systemach etycznych, ponieważ w różnych sytuacjach pomocnymi okazują się różne rodzaje moralności<sup>131</sup>.

Lubelski filozof krytykuje współcześnie dominujący liberalizm za wypaczenia spowodowane ostrym zwrotem ku indywidualizmowi i negacją wspólnotowego wymiaru życia człowieka<sup>132</sup>. Przedstawiciele takiego liberalizmu dążą do maksymalizacji wolności człowieka, stąd

---

130 Por. R. Rorty, *Przygodność, ironia i solidarność*, dz. cyt., s. 92–93 oraz Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, dz. cyt., s. 46–47.

131 Por. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, Lublin 2001, s. 177–178.

132 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 356.

też wyraźnie sprzeciwiają się etyce normatywno-universalnej, a za podstawowe źródło życia społecznego uznają konwencję, która stanowi legitymizację obowiązujących praw moralnych. Jedną z ważnych założeń liberalizmu jest potrzeba i wola neutralizacji konfliktów, oraz chęć ograniczenia interwencjonizmu państwowego (minimalizacja funkcji państwa). Te dwie koncepcje przybierają postać ideałów tolerancji oraz aksjologicznej neutralności państwa. Wiążą się one również z pluralizmem wartości, który w zależności od swoich konsekwencji, może stanowić zarówno konstatację niewygodnego faktu, jak i godny pielęgnowania ideał<sup>133</sup>. Podstawową funkcją demokratyczno-liberalnego państwa, jest gwarancja rządów praw i wolności obywatelskich. Negatywne rysy liberalizmu mogą wyłaniać się z głoszonej przez jego zwolenników idei państwa neutralnego aksjologicznie, ponieważ promuje ona społeczny egoizm<sup>134</sup>. Jednym z podstawowych wyznaczników liberalizmu jest bezstronność, która budzi wiele zastrzeżeń wśród jego krytyków. Samuel Scheffler<sup>135</sup> uważa, że teoria ta narusza jedność dwóch sfer ludzkiego życia, jakimi są integralność osoby oraz sprawiedliwość rozdzielcza. Ignorowanie poglądów i zamierzeń poszczególnych podmiotów stanowi naruszenie integralności jednostek. W każdym przypadku pojawienia się niezgodności z działaniami maksymalizującymi użyteczność ich preferencje zostają pominięte. Utylitaryzm ogranicza więc autonomię podmiotów. Ludzkie działania są traktowane odmiennie, w zależności od tego, czy dotyczą ich sprawcy, czy też innych podmiotów. Natomiast naruszenie sprawiedliwości rozdzielczej uwidacznia się przy wymogu maksymalnej korzyści potraktowanej całościowo, ponieważ zdaje się żądać od sprawców,

---

133 Por. A. Niemczuk, *Problem aksjologicznych podstaw liberalizmu*, „Filo-Sofija” 14/1 (2014) nr 24, s. 199.

134 Por. A. Niemczuk, *Problem aksjologicznych podstaw liberalizmu*, „Filo-Sofija” 14/1 (2014) nr 24, s. 200–201.

135 S. Scheffler, *The Rejection off Consequentialism*, Oxford 1982.

by ignorowali ewentualne cierpienia niektórych jednostek czy mniejszości, jeśli dzięki temu nastąpi wzrost szczęścia ogółu. W tym przypadku pominięty zostaje, właściwy dla sprawiedliwego postępowania, wymóg otrzymania przez każdego tego, co mu się należy. Zamiast tego klasyczny utilitaryzm domaga się, by każdy otrzymał to, co najlepiej będzie urzeczywistniało ogólną użyteczność czy też szczęśliwość<sup>136</sup>.

We współczesnych społeczeństwach cywilizacji zachodniej przestają obowiązywać zbiorowe źródła sensowności, pogłębia się indywidualizm ryzyka, co znacznie osłabia więzi społeczne. Wymuszona mobilność i umiejętność szybkiego przystosowywania się do nowych warunków sprawia, że trzymanie się tradycyjnych ideałów prowadzi do tak zwanego „wypadnięcia z obiegu” konsumpcjonizmu. Wraz ze zmieniającymi się okolicznościami podporządkowujemy się innym regułom moralnym, stąd też coraz rzadziej spotykamy społeczności posiadające stabilne i koherentne systemy wartości. Raczej są one zbiorem sprzecznych postaw i przekonań jednostek<sup>137</sup>.

Powyższe rozważania wraz z wynikami badań przeprowadzonych pod koniec lat dziewięćdziesiątych<sup>138</sup> potwierdzają, że przywiązanie do absolutnych norm moralnych ma ograniczony zasięg i w znacznie mierze zależy od okoliczności. Zachwianie tych uniwersalnych norm osłabia kondycję zarówno społeczeństw, jak i jednostek oraz stanowi symptom wyraźnego kryzysu moralnego. Podstawowe kryteria dobra

---

136 Por. A. Stoiński, *Wybrane wątki krytyki utilitaryzmu*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 20 (2014), s. 381–382.

137 Por. J. Mariański, *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, dz. cyt., s. 179.

138 Por. *Jakie zachowania potępiamy? Komunikat z badań OBOP* (sierpień 1995), Warszawa 1995; *Młodzież a współczesne dewiacje i patologie społeczne. Diagnostyka – profilaktyka – resocjalizacja*, red. S. Kawula, H. Machel, Gdańsk–Toruń 2000; *Opinie Polaków o przemocy w życiu codziennym. Komunikat z badań OBOP* (luty 1997), Warszawa 1997; *Poczucie zagrożenia przestępczością. Stosunek do przestępczości nieletnich. Komunikat z badań CBOS*, BS.48/48/98, Warszawa 1998.

i zła coraz częściej są kwestionowane. Mamy do czynienia z procesem rozmywania się moralności, co w efekcie może prowadzić do kryzysów tożsamości i utraty sensu życia.

Współczesny człowiek funkcjonuje w świecie pełnym alternatyw. Adam Rodziński określa ten stan mianem „Janusowego oblicza kultury”. Kultura ma dwie twarze, patrzy równocześnie w obu kierunkach diametralnie sobie przeciwnych<sup>139</sup>. W tym stanie człowiek działa na zasadzie biegunowej opozycji dwu konkurujących ze sobą orientacji, pomiędzy którymi znajduje on swoją własną wygodną niszę. Wtedy ludzie skupiają się na działaniu na „swoją własną rachunek”. Każdy chce osiągnąć własny sukces, stąd też normy społeczne i wartości, jakimi będzie kierować się człowiek ponowoczesny nie mogą być zbyt sztywne ani zaawansowane; każdy powinien znaleźć w nich coś dla siebie<sup>140</sup>. Pragmatyczne podejście do rzeczywistości neguje istnienie transcendentnej rzeczywistości, przekonując, że istnieje jedynie porządek przyrodniczy. Ponowoczesne jednostki ponad moralną prawdę i uniwersalizm cenią sobie jedynie indywidualny pożytek. Nie ma potrzeby uzasadniania źródeł wartości i powinności, ponieważ w każdej sytuacji i dla każdego zarówno motywy, jak i ich skutki mogą być zupełnie różne. Idea obiektywnego dobra i prawdy została wyparta przez pojęcie subiektywnej indywidualnej tożsamości<sup>141</sup>. Ponowoczesna kultura jawi się jako pozbawiona transcendentnych elementów kultura człowieka, w której tryumfuje pluralistyczna wizja świata przesiąknięta pragmatyzmem, relatywizacją znaczeń i sensów oraz odrzucenie afirmacji obiektywnych wartości. Taki skrajny relatywizm może prowadzić do nihilizmu – skoro wszystko jest względne to znaczy, że jest dobre jak każde inne.

---

139 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 262–263.

140 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 126–129.

141 Por. J. Kociuba, *Kryzys tożsamości a kryzys kultury*, dz. cyt., s. 196.

## 4. Nihilizm destrukcją kultury

Zaraz obok promowania utopii indywidualistycznego szczęścia odebranego od więzi międzyludzkich, odpowiedzialności i zdrowego rozsądku, pojawia się relatywizm i nihilizm wartości. Adam Rodziński dostrzega zagrożenie nihilizmem w ujmowaniu rzeczywistości jedynie w kategoriach mijających chwil. Jeśli założymy, że terażniejszość jest jedynie tym, co zaraz zmieni się w przeszłość, a tę znów traktować będziemy jako coś, co już nie istnieje, cała nasza rzeczywistość zostanie „znihilizowana”. Tego typu rzeczywistość opisuje następująco: „wydaje się ona (...) czymś w rodzaju marzenia sennego, widma jarzącego się nad niebem, jakim stawać się mają kolejno (...) wszystkie bieżące chwile”<sup>142</sup>. Idea przeznaczenia człowieka została zastąpiona pragmatyzmem i libertynistyczną ideą wolności absolutnej, pozbawionej stałych i obiektywnych zasad<sup>143</sup>.

Sam nihilizm opisywany jest na wiele sposobów, najczęściej jednak stanowi on negację klasycznych wartości ludzkich, na czele których stoją prawda i dobro. Stanowi więc istotne zubożenie, a w konsekwencji destrukcję kultury w jej szerokim rozumieniu obejmującym filozofię, naukę i religię<sup>144</sup>. Współcześnie problem nihilizmu analizuje między innymi włoski filozof Vittorio Possenti, autor takich prac, jak: *Nihilizm*

---

142 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 124.

143 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s.124–125.

144 Jednym z pierwszych filozofów zajmujących się pojęciem nihilizmu był Friedrich Heinrich Jacobi, który utożsamiał go z faktem negowania substancjalnej rzeczywistości przez nowożytny racjonalizm. W XIX wieku rosyjski pisarz Iwan Turgieniew utożsamiał nihilizm z anarchizmem negującym potrzebę życia społecznego. Natomiast Friedrich Nietzsche, łączył go z ideą „śmierci Boga”. Po drugiej wojnie światowej nihilizm staje się modny w dominującym egzystencjalizmie, a zwłaszcza w jego agnostycznych nurtach Jeana Paula Sartre’a, czy Alberta Camusa. Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 182.

teoretyczny i „śmierć metafizyki”<sup>145</sup> oraz *Filozofia po nihilizmie*<sup>146</sup>. Rozróżnia on nihilizm teoretyczny i praktyczny. Mianem nihilizmu teoretycznego określa nihilizm naukowy i technologiczny, natomiast jego wersja praktyczna objawia się w relatywizmie etycznym, relatywizmie miłości, filozofii bez podmiotu oraz nihilizmie prawnym i politycznym<sup>147</sup>. Zdaniem włoskiego uczonego, najgłębszym źródłem nihilizmu jest antyrealizm, który neguje istnienie prawdy rozumianej jako uzgodnienie ludzkich sądów z przedmiotową rzeczywistością. Podważenie realności świata prowadzi do sceptycyzmu, a następnie może przerodzić się w nihilizm. W dziejach myśli filozoficznej, nihilizm występował w różnych postaciach. Jego dwie podstawowe formy: teoretyczno-metafizyczna i praktyczno-aksjologiczna wzajemnie się przenikają i warunkują, choć jako podstawową można uznać tą pierwszą, ponieważ obok ontologii i antropologii obejmuje ona także sferę społeczno-polityczną.

#### 4.1. Nihilizm teoretyczno-metafizyczny

W kontekście rozważań dotyczących nihilizmu we współczesnej kulturze warto zwrócić uwagę na nihilizm ontologiczny, który wiąże się z subiektywno-idealistyczną koncepcją rzeczywistości. Jego opozycją jest realizm filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Proces zaburzenia porządku świata towarzyszył myśleniu kartezjańskiemu, a także niemieckim idealistom z przełomu XVIII i XIX wieku (Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel), oraz Edmundowi Husserlowi, Martinowi

---

145 V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998.

146 V. Possenti, *Filozofia po nihilizmie: spojrzenie na przyszłość filozofii*, tłum. J. Merecki, Lublin 2003.

147 Por. V. Possenti, *Nihilizm*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 7, Lublin 2006, s. 647–655.



Heideggerowi i filozofii lingwistycznej. Wspólnym rysem owych nurtów było redukowanie świata zewnętrznego do poznającego podmiotu<sup>148</sup>. Jeżeli nie ma realnego świata, to nie możemy mówić o jakiegokolwiek celowości, sensie czy prawdzie. Nihilizm ontologiczny jest więc konsekwencją odrzucenia realistycznej wizji świata.

Inną postacią nihilizmu teoretyczno-metafizycznego jest nihilizm antropologiczny, który objawia się materialistycznym podejściem do rzeczywistości. W tym poglądzie świat zostaje sprowadzony do wymiaru materii, nie wyłączając w tym człowieka, w którego naturze pominięty zostaje wymiar psychiczno-duchowy. Człowiek jest jedynie udomowionym zwierzęciem, myślącą materią, zespołem biologicznych popędów czy też materialno-biologiczną maszyną<sup>149</sup>. Tendencje te są antypersonalistyczne, ponieważ negują człowieka jako osobę. Negowane są również ponadmaterialne wartości. Według Kowalczyka współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny ma swoją najgłębszą przyczynę w „błędzie antropologicznym”, czyli w rezygnacji z idei człowieka jako osoby, co skutkuje kryzysem idei Boga, religii i kultury<sup>150</sup>. Andrzej Kucner, zastanawiając się nad współczesnymi wymiarami nihilizmu w kulturze podkreśla, że nietzscheański nihilizm, kładzie się cieniem na obrazie współczesnych przemian. Powszechnie znana jest teza szalonego człowieka z *Wiedzy radosnej*: „Gott ist tot”<sup>151</sup> rozwijana w założeniach Jeana Baudrillarda, wedle których nie ma żadnej obiektywnej rzeczywistości, a człowiek istnieje i opisuje własną sytuację wyłącznie w obrębie lawinowo tworzonych przez siebie interpretacji (symulacji). Skalę zmian w kulturze obrazuje przejście od poruszającego doświadczenia wyczerpania

---

148 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 183.

149 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 183–184.

150 Por. E. Balawajder, *Kryzys, nihilizm i filozofia o aktualności najnowszej książki Stanisława Kowalczyka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 40 (2012) nr 1, s. 108.

151 Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, tłum. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008, s. 138.

dotychczasowej metafizyki do obrazu świata istniejącego w postaci mnogości wytworów symulacji, powstałych jako efekt środków technicznych, technologii i wirtualności<sup>152</sup>. Przedstawiciele współczesnego nihilizmu oprócz upadku metafizyki i powiązanych z nią wartości, tworzących ramy porządku i sensu rzeczywistości, wskazują również na nadprodukcję sensów wynikającą z wielości współczesnych wytworów, wewnątrznie podzielonych, zróżnicowanych kultur. Wielość powstających interpretacji – według Andrzeja Kucnera – jest dla nich „autoanihilująca”, czyli pozbawiająca ich samych jakiegokolwiek trwałego, szerszego znaczenia i wartości<sup>153</sup>.

W tym miejscu warto zwrócić uwagę na jeszcze jedną formę nihilizmu teoretyczno-metafizycznego, a mianowicie na nihilizm społeczno-polityczny. Występuje on w dwu biegunowych postaciach, może być on anarchizmem lub totalitaryzmem. Anarchiści krytykują instytucję państwa, widząc w niej jedynie formę przymusu, zniewolenia i opresji<sup>154</sup>. Ideologia anarchistyczna wynika ze skrajnego egocentrycznego indywidualizmu, kwestionującego istnienie dobra wspólnego w społeczności, i kontrastuje z narastającym procesem globalizacji. Druga postać tego typu nihilizmu, czyli polityczno-państwowy totalitaryzm stoi na przeciwnym biegunie do anarchizmu, ale mimo to w jego założeniach także brakuje miejsca na dobro wspólne. Totalitaryzm stanowi zagrożenie dla współczesnego człowieka – jak pisze Hannah Arendt – każda jego postać niszczy godność człowieka, ponieważ traktuje go jako narzędzie w realizacji celów wyznaczonych przez samozwańcze elity

---

152 Por. J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005, s. 7, 189–191.

153 Por. A. Kucner, *Współczesne oblicza nihilizmu: Baudrillard – Vattimo – Bauman*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 18 (2012), s. 136–137.

154 Por. R. Nozick, *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.

polityczne<sup>155</sup>. Z doświadczeń poprzednich pokoleń wiemy, iż państwa o władnięte ideą totalitaryzmu w imię swoich idei przyczyniły się do krzywdy ogromnej ilości ludzi, ograniczając ich prawa i dokonując brutalnych ludobójstw.

Odnosząc powyższe teorie do sytuacji współczesnego społeczeństwa możemy stwierdzić, że kulturze ponowoczesnej towarzyszy pewnego rodzaju pustka aksjologiczna, ponieważ wszystko okazuje się względne. Bardzo trudno znaleźć jakieś prawdy czy wartości stałe, które byłyby uznawane przez wszystkich. W jej skrajnych przypadkach kryteria dobra i zła, prawdy i fałszu, normalności i zaburzeń zależą wyłącznie od obowiązującej w danym momencie poprawności politycznej, sytuacji czy też od subiektywnych przekonań danej osoby. Nihilistę cechuje ucieczka od odpowiedzialności i brak refleksji nad swoim życiem. Bez żadnego problemu posługuje on się innymi ludźmi, by zrealizować własne dążenia i cele, które i tak w dłuższej perspektywie nie mają sensu. Żyje on zgodnie z potocznie rozumianą zasadą *carpe diem* – działanie ma sens tylko wtedy, gdy przynosi łatwy i natychmiastowy zysk. Nihilista nie rozumie, ale też nie szuka sensu poszczególnych przeżyć, traktuje życie jako przypadkowy zlepek wydarzeń. We współczesnym nihilizmie chodzi o odwartościwienie rzeczywistości czy pozbawienie jej fundamentu metafizycznego, dlatego że w jego obrębie nie można mówić o trwałej hierarchii wartości, która pozwalałaby na takie zróżnicowanie. Ponowoczesna wirtualność rzeczywistości sprawia, że znaczenie wartości jest względne<sup>156</sup>.

Opisując człowieka ponowoczesności, Jean Baudrillard podkreśla, że problem współczesnych jednostek można zredukować niekończącego

---

155 Por. H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1–2, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993.

156 Por. A. Kucner, *Współczesne oblicza nihilizmu: Baudrillard – Vattimo – Bauman*, dz. cyt., s. 138.

się, bezrefleksyjnego wytwarzania znaczeń. W każdej dziedzinie życia ma miejsce nadprodukcja oraz implozja znaczeń, granice są przekraczane i wbrew dążeniom ku indywidualności dochodzi do homogenizacji społeczeństwa oraz pogłębiania się stanu nieodróżnicowania. W efekcie kulturowy i społeczny wymiar człowieka staje się coraz bardziej pusty, jego rozwój jest czymś przypadkowym, ponieważ brak jest możliwości ustalenia znaczenia zachodzących przemian<sup>157</sup>. Nihilizm nie jest wynikiem świadomego wyboru człowieka, tylko powszechnej sytuacji będącej następstwem rewolucji, jaką przyniósł postmodernizm. Baudrillardowska ocena społeczeństwa ponowoczesnego charakteryzuje się konsekwentnym nihilizmem. Totalna nadprodukcja znaczeń i niemożliwość ich hierarchizacji prowadzi – jak powie Andrzej Kucner – do rozwoju „kultury przypadku”<sup>158</sup>, a więc jakiegoś stanu fiaska, bezwładności i ostatecznego zanikania dokonujących się przemian.

## 4.2. Nihilizm aksjologiczno-praktyczny

Drugi typ nihilizmu podważa istnienie obiektywnej prawdy, propagując szereg moralności subiektywnych. W tym ujęciu za kryterium prawdy uznaje się jedynie właściwości subiektywnego osądu, natomiast wartość stanowią tylko byty intencjonalne, które nie mają fundamentu w żadnym realnym czy idealnym bycie<sup>159</sup>. Bez prawdy nie ma możliwo-

157 J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, dz. cyt., s. 191.

158 Por. A. Kucner, *Współczesne oblicza nihilizmu: Baudrillard – Vattimo – Bauman*, dz. cyt., s. 138–139.

159 Filozofia marksizmu, przyjmując ekonomiczno-klasową genezę nauki i filozofii, negowała istnienie prawdy obiektywno-universalnej. Zygmunt Freud traktował kulturę jako fenomen pochodny wobec sfery biologiczno-popędowej. Heidegger mówił o prawdzie bycia, a nie o prawdzie bytu. Filozofia lingwistyczna i hermeneutyka koncentrują się na interpretacji języka czy tekstu, nie poszukując prawdy o świecie. Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 184–185.

ści ustalenia obiektywnego kryterium dobra i zła. Nihilizm epistemologiczny prowadzi więc do nihilizmu etycznego, czyli amoralizmu<sup>160</sup>. Jego teoretyczne założenia skupiają się wokół negacji prawdy bytu, bezsensu ludzkiego życia, absolutyzacji wolności czy też teoriopoznawczego sceptycyzmu, które zaburzają, a nawet uniemożliwiają rozwój kultury<sup>161</sup>. Wracający do tych idei postmoderniści uznali obiektywne kryteria i kategorie moralne za pozostałość nieadekwatnych już narracji metafizycznych<sup>162</sup>. Każde ujęcie negujące zasadność etyki uniwersalno-normatywnej stanowi wyraz nihilizmu etycznego.

Ponowoczesna filozofia moralności podważa etykę opartą na fundamentach metafizycznych, religijnych czy naukowych. Jej teoretycy nie tworzą nowego, własnego systemu moralnego. Podważają one jedynie zasadność poszczególnych rozwiązań problemów etycznych. Nie ma żadnych stałych zasad etycznych, zatem te, które sprawdzają się w danej chwili, można uznać obecnie za dobre. Przejawem nihilizmu jest również twierdzenie, że wszystkie światopoglądy i religie są doktrynalnie i egzystencjalnie równoważne. Stąd też albo będziemy traktować wszystkie religie za dobre, albo musimy uznać, że żaden światopogląd, czy religia nie są prawdziwe. Andrzej Kucner sytuację tę nazywa „dramatycznością nihilizmu”, ponieważ gdy odrzuci się Boga, świat wartości utraci swoją absolutność i stanie się względny<sup>163</sup>.

---

160 Por. A. McIntyre, *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996 oraz T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Kraków 1998.

161 W starożytności etyczny relatywizm reprezentowali sofisci; następnie epikurejczyści, którzy utożsamiali dobro z przyjemnością. Utylityści za kryterium dobra i zła uznali użyteczność, natomiast Nietzsche stawiał nadczłowieka „poza dobrem i złem”.

162 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 185.

163 Por. A. Kucner, *Współczesne oblicza nihilizmu: Baudrillard – Vattimo – Bauman*, dz. cyt., s. 144.

Nihilizm metafizyczny i aksjologiczny prowadzą do destrukcji kultury, ponieważ negacja logosu i afirmacja bezsensu ludzkiej egzystencji prowadzi do dezintegracji wielu różnych sektorów życia społecznego. Świat, w którym nie ma obiektywnych wartości, takich jak prawda, dobro, sprawiedliwość, przyjaźń, miłość, piękno czy wiara, staje się światem nieludzkim i pozbawionym sensu<sup>164</sup>.

Postmoderniści w imię tolerancji negują istnienie obiektywnej prawdy, uważając ją za główną przyczynę opresyjnych zachowań. Każą porzucić tradycyjną metafizykę i epistemologię<sup>165</sup>. Łatwo zauważyć, że tak rozumiany postmodernizm wiąże się z negacją uniwersalnie pojmowanej prawdy i obiektywnych kanonów poznawczych. Człowiek kultury ponowoczesnej dowolnie kreuje swój obraz świata jak i pojęcie prawdy.

## 5. Problemy alternatyw w kulturze

Zmiany, jakie zachodzą w obszarze współczesnej kultury społecznej znajdują dokładne odzwierciedlenie również w kulturze alternatywnej. Dawna stałość i jednoznaczność ustępują miejsca zróżnicowaniu i wielości narracji, które wymykają się prostej klasyfikacji. Współczesne społeczeństwa coraz bardziej różnicują się etnicznie, światopoglądowo, obyczajowo, politycznie i ekonomicznie. Kolejno następujące po sobie pokolenia charakteryzują bardziej skrajne postawy. Żywiolowy rozwój techniki, komunikacji i środków masowego przekazu znacząco wpływa na mentalność człowieka. Coraz większe zróżnicowanie kulturowe i wytwarzanie się odseparowanych względem siebie form kultury

---

164 Por. A.Kucner, *Współczesne oblicza nihilizmu: Baudrillard – Vattimo – Bauman*, dz. cyt., s. 144.

165 Por. M. Kiwka, *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007, s. 53–54.

sprawia, że przeżywamy ją na coraz to więcej sposobów. Niektóre z nich przybierają postać jednostronną czy nawet karykaturalną. W ten sposób tworzą się redukcjonistyczne subkultury. Pojęcia subkultury, kontrkultury i antykultury, znaczeniowo od siebie odmienne, łączą się w swoich postmodernistyczne skonstruowanych wersjach, propagując bezsensowność dotychczasowych wartości społecznych.

### 5.1. Subkultura i kultura alternatywna

Subkulturę można zdefiniować na wiele sposobów. Przeważnie jednak wiąże się ją w jakiś sposób z patologią społeczną, nieprzystosowaniem, podważaniem obowiązujących norm, a nawet z prymitywizmem i niską jakością sposobu uczestniczenia w kulturze. Pojęcie subkultury w potocznym rozumieniu, nacechowane jest pejoratywnie. Klarownie oddaje to jego polski odpowiednik – „podkultura”, który jednoznacznie wskazuje na coś gorszego, podrzędnego, stanowiącego odstępstwo od tego, co powszechnie uznawane i cenione. Subkultura stereotypowo wiąże się z nieprzystosowaniem człowieka do społeczeństwa, które sprawia, że dana jednostka zostaje odsunięta od głównego nurtu kultury<sup>166</sup>. Mirosław Pęczak przytacza następującą definicję subkultury: „to względnie spójna grupa społeczna, pozostająca na marginesie dominujących w danym systemie tendencji życia społecznego, wyrażająca swoją odrębność poprzez zanegowanie lub też podważanie utrwalonych i powszechnie akceptowanych wzorów kultury”<sup>167</sup>. Termin ten znaczeniowo zbliża do pojęcia kultury alternatywnej, którą również można rozumieć w dwojaki sposób. W państwach, w których drastycznie ogranicza się wolność polityczną i naukowo-kulturową, kultura alternatywna wyraża się w tak zwanym „drugim obiegu”, jest

---

166 Por. M. Filipiak, *Od subkultury do kultury alternatywnej*, Lublin 1999, s. 13.

167 M. Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1992, s. 4.

więc systemem sprzecznym z obowiązującym prawem. Przykładem może być szereg zachowań Polaków w okresie PRL, zwłaszcza podczas stanu wojennego. Wydawano wówczas nielegalną prasę i książki poza cenzurą, wystawiano tajne spektakle teatralne, organizowano konspiracyjne odczyty, projekty filmowe i tym podobne. Natomiast w drugim znaczeniu alternatywna kultura wiąże się ze sferą kulturowo-aksjologiczną, granicząc przy tym z kategorią subkultury. Wśród charakterystycznych cech kultury alternatywnej można wymienić posługiwanie się hermetycznym językiem, czyli specjalnie utworzonym „kodem językowym”, rozumiałym tylko dla wtajemniczonych, dystansowanie się od kultury „oficjalnej”, rozpowszechnianie nowych wzorców osobowych czy też powiązanie kultury z rozrywką. Zwolennicy kultury alternatywnej tworzą własne środowiska, takie jak zespoły teatralne, muzyczne, literackie, czasem również tak zwane „komuny” polityczne i społeczno-egzystencjalne<sup>168</sup>.

W rozmowie na temat współczesnej kondycji subkultury Marcin Sińczuch wskazuje, że od lat dziewięćdziesiątych XX wieku nie możemy już mówić o subkulturach w ich tradycyjnym rozumieniu. Dawniejsze jasne i dokładnie wyznaczone granice dzisiaj ulegają rozmyciu, charakterystyka grup upływnia się, a ich poglądy i cele ulegają dewaluacji. Dlatego też Sińczuch proponuje, by dawne, przestarzałe pojęcie „subkultury” zastąpić „postsubkulturą”, które znacznie precyzyjniej oddaje aktualny stan rzeczy. Socjolog wyraźnie podkreśla, że w obecnym stanie kultury nawet kultura alternatywna znajduje się w stanie „kryzysu celu”. Wypowiada się on następująco:

wiemy jak, ale nie zawsze potrafimy odpowiedzieć sobie na pytania, po co i dlaczego. To się przekłada na subkultury. Dawniej oprócz elementu ludycznego miały one silnie zaznaczony wymiar ideologiczny,

---

168 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 179–180.



jasno wytyczone cele działania, wizję stanu idealnego, do którego trzeba dążyć. Teraz ważniejsze jest to, że można ze sobą pobyc, realizować się, być autentycznym, znaleźć równowagę między pracą a przyjemnością, robić to, co się lubi, nie dać się wykorzystać przez system<sup>169</sup>.

Współcześnie przynależność subkulturowa nie determinuje konkretnej tożsamości, jest ona raczej poszukiwaniem pewnych alternatywnych doznań, czego przejawem może być wybieranie tylko niektórych elementów określonej subkultury lub nawet jednoczesne funkcjonowanie w różnych grupach tego typu.

Zjawisko postsubkultury prowadzi do negacji kultury i głębszych relacji międzypersonalnych. Pojawiają się grupy, a właściwie „niby-grupy”, składające się jedynie ze zbioru jednostek, które nie tylko nie chcą zostać jednoznacznie nazwane jako jej członkowie, ale też nie uznają grupowych celów za swoje własne (jeszcze innym problemem jest fakt, że owe grupowe cele mogą w ogóle nie istnieć) i traktują swoją tymczasową „przynależność” do grupy jedynie jako sposób realizacji tymczasowego i indywidualnego celu. W przypadku tego rodzaju zrzeszania się, adekwatnym wydaje się określenie „model tymczasowej przynależności”. Termin ten nie wiąże się z potrzebą odczuwania grupowej identyfikacji, a równocześnie wskazuje, że w danym momencie można mówić o istnieniu grupy. Subkultury cechuje zatem fragmentaryczność w kwestiach przynależności, identyfikacji oraz wyboru ich elementów. „Tak, przynależę – ale na chwilę. Przynależę, ale w sumie to nie tylko tu, bo jeszcze tam i gdzie indziej. Właściwie to ja się nie identyfikuję, nie jestem tym, co najwyżej rodzajem tego. Tak, to uznaję, ale tamtego już

---

169 M. Sińczuch, E. Karabin, *Koniec ery subkultur?*, „Więź” 2012 nr 2–3 (640–641), s. 43.

nie<sup>170</sup> – tak postawę członka postsubkultury opisuje Klaudia Adamowicz, zwracając uwagę na niechęć współczesnej młodzieży do etykiet, ścisłych kategorii oraz na ciągle szukanie nowych źródeł identyfikacji i przynależności, które chwilę po odnalezieniu zostają zastąpione innymi.

David Muggleton tego typu zachowanie nazywa metaforycznie „surfowaniem po stylach”, które stanowi jedynie środek do realizacji aktualnych celów: „widowiskowe oznaki zewnętrzne danego stylu stanowią prawo wstępu na bal przebierańców, maskaradę, drogę hedonistycznej ucieczki w fantazję kultury *blitz*”<sup>171</sup>. Tego typu zjawisko Muggleton nazywa również „supermarketem stylów”<sup>172</sup>, identyfikując kulturę alternatywną z konsumpcjonizmem. Klient owego supermarketu wyciąga z półek poszczególne style lub tylko ich elementy, których posiadanie stanowi o jego alternatywnej identyfikacji, nawet pomimo braku przywiązania do danej grupy.

Niezasadne okazuje się więc mówienie o poczuciu przywiązania do konkretnej postsubkultury. Możemy co najwyżej wspominać o przywiązaniu do poszczególnych jej części. Dlatego też Muggleton zwraca uwagę na problem kulturowej schizofrenii, jaka pojawia się w wyniku próby sklejenia w jedną wielu różnych tożsamości. Kultura ponowoczesna przynosi rozpad również w obrębie kultury alternatywnej i subkultur. Degradacji ulegają wspólnoty oparte na poczuciu odrębności od innych i jedności „ze swoimi”, dla których wartości te stanowiły najtrwalsze spoiwo własnych struktur.

---

170 K. Adamowicz, *Od subkultury do postsubkultury. Zmiany w obszarze dzisiejszej kultury alternatywnej*, „Estetyka i Krytyka” 2 (2013) nr 29, s. 21.

171 D. Muggleton, *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu*, tłum. A. Sadza, Kraków 2004, s. 65.

172 Por. D. Muggleton, *Wewnątrz subkultury*, dz. cyt., s. 66.

Z problemem postsubkultury wiąże się zagadnienie kontrkultury, która również stanowi wyraz przemian w kulturze ponowoczesności, jednak podchodzi do nich od strony przeciwnej. Warto bliżej przyrzeć się tej kwestii, zwłaszcza w odniesieniu jej do postępującego współcześnie kryzysu kultury i człowieka.

## 5.2. Kontrkultura

Adam Rodziński określa kulturę mianem trwałej więzi międzyludzkiej i wspólnoty wartości<sup>173</sup>. Filozof ten akcentuje ścisły związek kultury z umysłowo-duchowym rozwojem człowieka i wypukła personalny wymiar kultury. Zwraca również szczególną uwagę na aksjologiczny wymiar kultury, jako zespołu wartości i wzorów działania<sup>174</sup>. Wszelkie skrajne tendencje antykulturowe i kontrkulturowe są dla niego wynikiem kryzysu. Personalistyczna kultura ma „uczłowieczać człowieka”<sup>175</sup>, a nie prowadzić do coraz większego jego wyalienowania się ze wspólnoty, jak to dzieje w przypadku kontrkultury.

Termin „kontrkultura” wprowadził Theodor Roszak, amerykański historyk i teoretyk kultury<sup>176</sup>. W swoich książkach zakwestionował on świadomość oświeceniowo-scjentystyczną, ład społeczny oparty na dominacji techniki oraz postawę utylitarno-konsumpcyjną. Twierdził, że współczesna kultura prowadzi do depersonalizacji, niszczenia indywidualności i degradacji wartości duchowych, dlatego konieczne są zmiany w ekonomii i polityce, a także w samym modelu kultury. Roszak postulował uwzględnienie emocjonalno-irracjonalnej sfery

---

173 Por. S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 24–25.

174 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 232.

175 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 208.

176 Por. T. Roszak, *The Making of a Counter-Culture. Reflections of the Technocratic Society and Jouth Opposition*, New York 1969; T. Roszak, *Person-Planet. Creativity Desintegration of IndustTial Society*, New York 1977.

człowieka w tworzeniu nowego modelu kultury w obszarach nauki, sztuki, muzyki, literatury i szkolnictwa<sup>177</sup>.

Kontrkulturę definiuje się jako odrzucenie przez względnie spójne grupy społeczne zastanych norm kulturowych i społecznych. Terminem tym określono bunt lewicującej młodzieży, jaki miał miejsce w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku w Europie Zachodniej i USA. W Polsce termin ten zaistniał dzięki Aldonie Jawłowskiej i jej książce *Drogi kontrkultury*<sup>178</sup>. Wówczas był to jedynie opis nowego zjawiska, jeszcze nieobecnego w naszym kraju. Z innym wymiarem kontrkultury spotkaliśmy się w Polsce w latach siedemdziesiątych, kiedy to rozwinęła się u nas muzyka rockowa wraz z charakterystycznym dla niej sposobem zachowań. Był to ruch funkcjonujący w kontekście działań antysystemowych, mających ścisły związek z polityką. Kontrkultura w odniesieniu do subkultury wprowadza silniejszy element sprzeciwu względem wybranych aspektów kultury. Nie tylko je neguje, ale wysuwa również własne propozycje zmian<sup>179</sup>.

Kontrkultura nie zatrzymuje się na etapie negacji i odmowy, lecz stara się podejmować działania „pozytywne”, mające doprowadzić do ukształtowania się nowego, alternatywnego społeczeństwa. Nie jest ona ruchem jednorodnym, jej zwolennicy niekiedy opowiadają się za rewolucyjną przemianą kultury i struktur polityczno-państwowych, a innym razem preferują ewolucyjno-pokojową zmianę modelu kultury<sup>180</sup>.

Zwolenników kontrkultury może cechować duże zróżnicowanie etniczne, ideologiczne i organizacyjne, jednak ich wspólnym rysem

177 Por. A. Jawłowska, *Kontrkultura*, w: *Encyklopedia kultury Polskiej XX wieku*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 63–85.

178 A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975.

179 Por. K. Adamowicz, *Od subkultury do postsubkultury*, dz. cyt., s. 19.

180 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 180–181.

jest zawsze sprzeciw wobec dotychczasowych modeli funkcjonujących w kulturze. O tym, co łączy tendencje ponowoczesne z kontrkulturą, pisze Edward Chudziński. Jako ich miejsca wspólne wymienia poczucie kryzysu i schyłkowości, pluralizm, otwartość, tolerancję dla inności i odmienności, wolność bez ograniczeń, skłonności anarchistyczne, antytotalitaryzm, antyscjentyzm, niechęć do instytucjonalnych form życia, przekraczanie granic i konwencji, synkretyzm (kulturowy i religijny), moralność bez profesjonalnej etyki i aprobatę dla różnorodności<sup>181</sup>. Również w zakresie estetyki i poetyki wskazać można na wiele podobieństw i zbieżności, takich jak podważenie statusu dzieła i jego autonomii, wielogatunkowość, heterogeniczność, upodobanie do kolażu, parodii i pastiszu, przemieszanie kultury wysokiej i niskiej, elitarnej i popularnej, zerwanie z linearnością oraz niespójność i amorficzność<sup>182</sup>. Nie można jednak powiedzieć, że kultura ponowoczesna jest kontrkulturą. Kontrkultura jest silnie upolityczniona i angażuje się w różnego rodzaju konflikty klasowe, rasowe i narodowościowe; stosuje radykalne metody i środki działania. Ideologizuje i instrumentalizuje swoje środki, podporządkowując je doraźnym celom politycznym. Z drugiej strony postmodernizm chce być indyferentny politycznie, kwestionuje „wielkie narracje”, jest wyczulony na wszelkie formy przymusu, represyjności i dominacji. Kontrkultura jest pryncypialna i poważnie traktuje swoją misję społeczną i artystyczną, zaś postmodernizm jest bardziej sceptyczny i niepewny<sup>183</sup>.

---

181 Por. E. Chudziński, *Kontrkultura i postmodernizm: na przykładzie Teatru STU*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicoliteraria” 1 (2002), s. 115.

182 Por. W. Bolecki, *Polowanie na postmodernistów (w Polsce) i inne szkice*, Kraków 1999.

183 Por. E. Chudziński, *Kontrkultura i postmodernizm: na przykładzie Teatru STU*, dz. cyt., s. 116.

Klaudia Adamowicz zauważa, że od lat dziewięćdziesiątych XX wieku nie możemy już mówić o masowych subkulturach w tradycyjnym rozumieniu. Jasne i dokładnie wyznaczone granice ulegają rozmyciu, charakterystyka grup upływnieniu, a ich poglądy i cele dewaluacji. O ile dawniej podstawą tworzenia grup było miejsce zamieszkania, wychowanie i inne lokalne uwarunkowania, o tyle dziś na pierwszy plan wysuwa się podobieństwo gustów, zainteresowań, sposobów patrzenia na rzeczywistość. Więcej – członkowie wspólnoty mogą być od siebie fizycznie oddaleni, mogą spotykać się jedynie okazjonalnie, co wcale nie umniejsza znaczenia ich więzi, choć w oczywisty sposób naraża grupę na możliwość upływnienia, a w końcu do ostatecznego wygaśnięcia. Ważną platformą służącą rozwojowi społeczności i podtrzymaniu więzi jest internet. W sieci tworzą się mikrogrupy czy kontrkultury lub nawet komuny<sup>184</sup>. Właśnie głównie dzięki internetowi i portalom społecznościowym, odległość przestała stanowić przeszkodę, jako czynnik blokujący powstanie grupy.

Společności kontrkulturowe oraz organizowane przez nie wydarzenia w latach 60. i 70. ubiegłego stulecia niewątpliwie przyniosły wiele pozytywnych efektów. Bunt młodzieży hipisowskiej przyczynił się do uznania wolności słowa i aktywizacji społecznej w życiu politycznym. Na uniwersyteckich kampusach krzewiły się postawy przeciwne wojnie w Wietnamie, organizowano wydarzenia artystyczne, które jednoczyły ludzi przeciwko niesprawiedliwości i brutalności wojen. Jednak o ile tego typu ruchy miały pozytywny wydźwięk w sferze twórczości artystycznej i muzycznej, o tyle w sferze ideologiczno-moralnej cechowały się one popadaniem w skrajności i powstawaniem sekt oraz komun depersonalizujących współczesnego człowieka.

---

184 Por. K. Adamowicz, *Od subkultury do postsubkultury*, dz. cyt., s. 23–24.

Tego typu podejście ostatecznie prowadzić może do powstania antykultury, której podstawową techniką działania jest zacieranie lub odwracanie znaczeń pojęć utrwalonych w języku kultury. Dla kultury i dla antykultury takie pojęcia jak: wolność, równość, sprawiedliwość, tolerancja, praca, zabawa, sztuka, kultura czy dobrobyt mają zupełnie różne znaczenia. Antykultura, posługując się tym samym językiem, mówi to samo, ale ma na myśli coś zupełnie innego. Może ukrywać się ona pod przebraniem idei wolności, promując ideologię ocalenia człowieka spod wszelkich form zniewolenia, ponieważ tylko pod tym warunkiem człowiek może rozwinąć wszystkie swoje możliwości i osiągnąć pełnię człowieczeństwa.

### 5.3. Antykultura

Pomiędzy kontrkulturą a antykulturą granica jest dosyć płynna. Granicę tę przekroczyli na przykład zwolennicy kontrkultury, którzy nawoływali do akcji terrorystycznych. W personalistycznym rozumieniu, kultura jest dziełem człowieka oraz dla człowieka jako osoby. Jej celem jest ochrona i rozwój życia zarówno fizycznego, jak i umysłowo-duchowego osoby ludzkiej. Natomiast o antykulturze można mówić wtedy, jeżeli powyższe cele są naruszane lub programowo kwestionowane. Na skutek pewnych wypaczeń w danych grupach pojawiają się administrowane odgórnie antyzasady, wzbudzając chaos<sup>185</sup>.

Cechami przypisywanymi antykulturze są: ekstremalność ujęć, trend anarchizująco-destrukcyjny, chaos i eklektyzm ideologiczny. Ponadto wrogość wobec wartości wyższych (poznawczo-naukowych, moralnych, narodowo-patriotycznych, religijnych), teoretycznie stwierdzony lub egzystencjalnie przeżywany bezsens życia oraz postawy

---

185 Por. A. Zadrożyńska, *Antropologiczne problemy kultury współczesnej*, „Etnografia Polska” 35 (1991) z. 1, s. 25.

nihilistyczne. Antykultura o wyraźnie antyhumanitarnym charakterze była aprobowana i realizowana w państwach totalitarnych<sup>186</sup>.

Założenia Adama Rodzińskiego, dotyczące kultury, stoją w zupełnej sprzeczności z działaniami antyhumanistycznymi. Dla lubelskiego personalisty kultura powinna opierać się na więziach międzyludzkich, wspólnocie wartości pielęgnowanych i przekazywanych przez społeczność<sup>187</sup>. Natomiast w antykulturze spotykamy się z zaprzeczeniem tego typu wspólnotowości, wyrażanym nawoływaniem do wyzwolenia się od ograniczających nas środowisk wspólnotowych i tradycji. Podstawową techniką antykultury jest odwracanie znaczenia pojęć takich, jak: wolność, równość, sprawiedliwość, tolerancja, własność, praca, zabawa, sztuka, kultura, dobrobyt, demokracja, kapitalizm itp. Antykultura w oczach jej propagatorów jest ideologią wolności i wyzwolenia człowieka. W ich przekonaniu tylko w takim stanie człowiek może rozwinąć wszystkie swoje możliwości<sup>188</sup>. Idea antykultury staje się bardzo atrakcyjna dla współczesnego człowieka, ponieważ niesie ze sobą wiele obietnic, nie wymagając niczego w zamian.

Zwracając uwagę na negatywne aspekty wypływające z alternatyw dla współczesnej kultury, jakimi są: subkultura, postsubkultura, kontrkultura czy antykultura, należy podkreślić ich wspólny rys, jakim jest przewartościowanie elementów, które tradycyjnie konstytuowały ich charakterystykę i wartości. Alternatywy we współczesnej kulturze społecznej zmniejszają, a nawet negują jej wspólnotowy charakter. Pomimo że w obrębie kultury tworzą się pewne grupy ludzi, nie ma w nich miejsca na prawdziwą międzyosobową relację. Pod wpływem zmian zachodzących w obszarze kultury tradycyjne pojęcia uległy dezaktualizacji i niezbędna była ich rewizja, która umożliwiła bardziej adekwatne

---

186 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 181–182.

187 Por. S. Kowalczyk, *Działalność naukowo-dydaktyczna...*, dz. cyt., s. 22–23.

188 Por. S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt., s. 181–182.



opisanie rzeczywistości. Mimo to nie można mówić o zaniku subkultur czy utracie ich znaczenia; subkultury – jakkolwiek zmienione – trwają nadal, choć charakteryzują się odmiennymi celami i sposobami manifestacji. Pierwiastek indywidualistyczny nie wyparł zbiorowości, a jedynie wyznaczył dla niej inną rolę w hierarchii subkulturowych wartości.

## 6. Odmagiczniona magia ponowoczesności

Chantal Delsol, przybliżając obraz człowieka późnej nowoczesności, pisze, że kultura ponowoczesna depersonalizuje ludzi, podobnie jak dwudziestowieczne ideologie totalitarne<sup>189</sup>. Analizy przeprowadzone w powyższym podrozdziale wydają się wspierać tę tezę. W miejsce ideologii totalitarnych pojawia się indywidualizm, który depersonalizuje kulturę, życie społeczne oraz pojedynczego człowieka. Społeczne relacje przestają być relacjami osobowymi, zmieniając się w przedmiotowe i instrumentalne. Obraz człowieka zredukowano do wizerunku naturalistycznego, a sfera kultury sprywatyzowała się i zsubiektywizowała. W odniesieniu do tych zmian w kulturze ponowoczesnej można mówić o zdehumanizowanej nie-osobie. W kulturze konsumpcji człowiek powinien być niedookreślony, ponieważ dopiero konsumowanie da mu szansę ukształtowania się zgodnie z własną wolą. Człowiek jest zatem samowystarczalny, pojedynczy, autonomiczny; może obyć się bez świata i podmiotowości, nie potrzebuje również jakiejś głębszej prawdy, logiki, sensu czy jakiegokolwiek teleologii<sup>190</sup>. Ponowoczesność ujmuje człowieka jako jednostkę „pustą i plastyczną”, nie kierującą się

---

189 Por. Ch. Delsol, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.

190 Por. J. Kociuba, *Kryzys tożsamości a kryzys kultury*, dz. cyt., s. 185.

niezależnym umysłem ani osobistą odpowiedzialnością. Jednostki łączą się w kolektywy opierające się na tożsamości określonych sposobów życia, a nie na wspólnych wartościach.

Współczesny indywidualizm charakteryzuje się psychologizmem. Takie psychologiczno-terapeutyczne podejście do człowieka okazuje się faktycznie niehumanistyczne i depersonalizujące. Jolanta Kociuba pisze:

humanizm w wersji indywidualistycznej poniósł porażkę, zamykając człowieka w świecie przyrody i doczesności, a w końcu w świecie własnego „ja”, pomijając wymiar transcendentalny a także wspólnotowy i kulturowy<sup>191</sup>.

Człowiek coraz bardziej zatracą się w swoim indywidualizmie, zapominając o swojej duchowości. Odrzuca on głębszą refleksyjność w przekonaniu, że nie jest mu ona do niczego potrzebna, a wręcz może okazać się szkodliwa.

W obecnym stanie naszej kultury mamy do czynienia z nieustannym rozkwitem konsumpcjonizmu. Nie tylko każdy z indywidualnych środków konsumpcji będzie nadal się rozwijać, a także wszystkie jako całość, dopóki trwa tak zwany „boom technologiczny”. Jak pisze George Ritzer, nowe środki konsumpcji, magiczne i pod wieloma względami spektakularne, stanowią bardzo sprawne maszyny do sprzedawania. Jednak w procesie „twórczego niszczenia”, bez względu na poziom ich efektywności, zostaną one zastąpione sprawniejszymi, bardziej magicznymi i spektakularnymi wersjami. Zapewne większość ludzi, obserwując współczesną gospodarkę i w wielu sytuacjach ulegając konsumpcji, zgodzi się z powyższą prognozą. Nie można

---

191 J. Kociuba, *Kryzys tożsamości a kryzys kultury*, dz. cyt., s. 187.

oczekiwać, że konsumpcjonizm nagle zniknie z naszej rzeczywistości ani, że z czasem zacznie odgrywać mniejszą rolę<sup>192</sup>.

Należy jednak zwrócić uwagę, że przedstawione mechanizmy same w sobie objawiają pewne tendencje autodestrukcyjne. Współczesnym świątyniom konsumpcji, czyli centrom handlowym, zagrażają coraz większe możliwości realizowania zakupów za pomocą internetu. Podobnie jest w dziedzinie rozrywki szereg platform oferujących możliwość oglądania filmów na kanapie we własnym domu powoli wypiera branżę wielkich centrów kinowych, które muszą starać się o klienta, oferując coraz to nowsze doznania, których nie można zakosztować przed telewizorem. Rozmiar ekranu i jakość dźwięku już nie stanowią o atrakcyjności sali kinowej.

Wszystko, co łączy się z ponowoczesnością, wydaje się być zarówno szansą, jak i zagrożeniem. Konsumpcja nie wykazuje tendencji spadkowej, wręcz przeciwnie – ludzie zaczynają oczekiwać coraz więcej i szukają coraz to nowszych sposobów na zaspokajanie swoich potrzeb. Można się spodziewać, że środki konsumpcji będą miały w przyszłości charakter niematerialny. W zasadzie to dzieje się na naszych oczach – możemy pracować, robić zakupy, zamawiać jedzenie z restauracji, czy grać w kasynie, korzystając jedynie z internetu i nie wychodząc z domu. Można jednak zakładać, że wielu ludzi nadal pozostanie przy tradycyjnych formach pracy czy rozrywki, a wszelkie centra usługowo-handlowe nadal pozostaną wypełnione. W kierunku coraz większej konsumpcji popychać nas będą różne przyszłe zjawiska, których dziś jeszcze nie jesteśmy w stanie przewidzieć, ale po których można się spodziewać jeszcze większego zatopienia się w „magiczności” świata konsumpcji<sup>193</sup>.

---

192 Por. G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2012, s. 339.

193 Por. G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, dz. cyt., s. 340–341.

Jak wspomniano powyżej, nagły zwrot przeciwko konsumpcjonizmowi wydaje się mało prawdopodobnym. Wszelkie wizje, w których człowiek odnajduje swoje szczęście poza oferowanymi przez świątynie konsumpcji towarami i usługami, sprawiają wrażenie regresji, cofania się do przeszłości, której przecież i tak nie da się przywrócić w tej samej formie, jaką była kiedyś. Ritzer pisze wprost:

Gospodarka, choćby wpadła w najgłębszą recesję, dojdzie do siebie i należy się spodziewać, że konsument i środki konsumpcji konieczne do rozbudzenia i zaspokojenia jego potrzeb przeżyją odrodzenie, które sprawi, że staną się jeszcze ważniejsze, niż są dzisiaj<sup>194</sup>.

Widzimy zatem, że szukanie wyjścia ze współczesnego kryzysu kultury społecznej nie oznacza cofnięcia się do czasów sprzed konsumpcjonizmu, ani też metodologicznej jego krytyki i próby całkowitego wyrugowania go z życia jednostek. Rozwiązania należy szukać w zmianie sposobu myślenia współczesnego człowieka, pozostając w obrębie kultury, w której się znajdujemy. Nie chodzi o negowanie współczesnej kultury ani odmawianie jej jakichkolwiek wartości. Potrzeba natomiast zwrócić uwagę na te jej elementy, które godzą w wartość osoby (prowadząc tym samym do odczłowieczenia kultury) i podjęcia działań ich naprawy. Takim personalistycznym środkiem naprawczym wydaje się być wyeksponowanie wartości osoby, uświadomienie człowiekowi jego znaczenia i roli we wszechświecie, które zaprowadzą go do ustalenia odpowiedniej hierarchii wartości.

---

194 G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, dz. cyt., s. 341.

## Rozdział 3

# Personalizm Rodzińskiego wobec kryzysu kultury współczesnej

Po przeanalizowaniu głównych kierunków myśli personalizmu Adama Rodzińskiego, jego wizji człowieka i kultury, otrzymaliśmy zwarty obraz tego, na jakich wartościach powinno opierać się nasze życie – zarówno indywidualne, jak i społeczne – by móc powiedzieć, że jest to życie godne osoby ludzkiej. Po skonfrontowaniu tych założeń z wizją kultury ponowoczesnej zwróciliśmy uwagę na niektóre z tych sfer życia indywidualnego i społecznego, które pogrążając się w kryzysie prowadzą do degradacji człowieka i kultury.

Ostatni rozdział stanowi podsumowanie analiz z wcześniejszych rozważań, wyciągnięcie wniosków i próbę znalezienia drogi wyjścia z kryzysów, czy też sposobów ich złagodzenia. Celem niniejszych rozważań będzie próba odpowiedzi na pytanie, czy w panującej obecnie kulturze kontrowersji jest możliwość odnalezienia drogi ku realizacji integralnej koncepcji kultury afirmującej osobową godność człowieka. Punktem wyjścia do przezwyciężenia kryzysu we współczesnej kulturze, staje się analiza koncepcji osoby, opierającej się na filozofii personalistycznej, i przyjęcie jej jako teoretycznego fundamentu rozważań dotyczących rewizji myślenia o człowieku i zmiany wartościowania.

Zestawiając myśl personalistyczną z ponowoczesnym sposobem myślenia, dostrzegamy, że zarówno trendy ponowoczesne, jak i filozofia personalistyczna podkreślają indywidualizm człowieka. Należy zauważyć, że oba nurty w odmienny sposób charakteryzują to pojęcie. Indywidualizm w personalizmie polega na byciu indywiduum; na niepowtarzalności i nieprzekazywalności każdej osoby ludzkiej. Człowiek

ujęty jako osoba we wszystkich swoich aktach jest dla drugiego, dla innych, i realizuje się w relacjach osobowych, a głównie w relacji miłości. Natomiast wiele tekstów<sup>195</sup> ponowoczesnej literatury wskazuje na indywidualizm, polegający na odcinaniu się od innych ludzi, na realizowaniu własnych egoistycznych celów bez zwracania uwagi na cele innych. Odnosząc się do zagadnień z poprzedniego rozdziału możemy wnioskować, że źródła współczesnego kryzysu leżą w negatywnym ujęciu tego, kim jest człowiek; że kryzys współczesnej kultury społecznej w swojej istocie jest tak naprawdę kryzysem osoby, ponieważ każdy z tych problemów sprowadza się do kwestii poczucia własnej wartości i relacji z innymi osobami. Teksty Adama Rodzińskiego prowadzą nas do stwierdzenia, że bez uwzględnienia ujęcia osobowego, bez traktowania człowieka podmiotowo z należną mu bezwarunkowo godnością osobistą, życie społeczne staje się zespołem realizujących się egoizmów – bez wspólnego celu, więc też bez więzi międzyludzkich i bez współpracy. Kryzys taki może trwać do czasu aż człowiek nie zacznie postrzegać siebie i innych jako osób posiadających swoją godność i należny szacunek. Ludzie powinni przestać traktować siebie i innych w sposób instrumentalny w celu uzyskania określonych przyjemności czy korzyści, które nieustannie generują nowe pożądaniami i dają jedynie chwilowe, pozorne szczęście. Ostatnia część pracy jest próbą przesłedzenia zastosowania założeń personalistycznych na wybranych przykładach kryzysu kulturowego ujętych w ramach kultury masowej: egoistycznego indywidualizmu, technicyzmu, materializmu i ekonomizacji, które tworzą obojętną na drugiego człowieka kulturę zabawy i używania.

---

195 Por. m.in.: J. Kłos, *Wolność, indywidualizm, postęp: liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007; Z. Bokszański, *Indywidualizm a zmiana społeczna: Polacy wobec nowoczesności*, Warszawa 2007; S. Kowalczyk, *Współczesny kryzys ideowo-aksjologiczny*, dz. cyt.; M. Castells, *Spółczesność sieci*, dz. cyt. i inni cytowani w tej pracy.

## 1. Kultura międzyludzkiej integralności w dobie indywidualizmu

Przedmiotem analiz tego podrozdziału jest jedno z największych – w przekonaniu Adama Rodzińskiego – zagrożeń współczesnej kultury społecznej, jakim jest popadanie w indywidualizm i zapominanie o wartości życia dla innych. Na podstawie analiz z poprzedniego rozdziału przybliżony zostanie pogląd omawianego autora na zbudowanie integralnego społeczeństwa w kulturze pełnej różnorodności i kontrowersji. Analizy te zostaną poszerzone o badania innych myślicieli, których diagnozy dotyczące kondycji współczesnego człowieka wydają się być zbieżne z filozofią Rodzińskiego. Jednocześnie ich spostrzeżenia mogą wzbogacić rozwiązania, jakie można sformułować, opierając się na pismach lubelskiego filozofa.

Adam Rodziński podkreślał, że żyjemy w kulturze pełnej kontrowersji. Każdy chce żyć na swój własny sposób, wedle swoich własnych reguł, które niekoniecznie muszą zgadzać się z regułami innych ludzi. Pomimo dominacji kultury masowej, za którą idzie homogenizacja społeczeństwa, ludzie często nie wykraczają poza swój egoizm i o ile nie wiąże się to z żadną korzyścią, rzadko kiedy angażują się w dobro drugiego człowieka. Ciągłość i nieuchronność zmian okazuje się być elementem szczególnie godzącym we wspólnotowy wymiar życia ludzkiego. We współczesnych społeczeństwach jednostki ciągle dokonują nowych wyborów, zmieniają orientacje polityczne i kulturowe, przewartościowują swoje postawy moralne – przechodzą od jednych systemów odniesienia do drugih. W efekcie w poszczególnych momentach życia podejmują szereg najrozmaitszych decyzji, często nawet niespójnych z poprzednimi. Człowiek w różny sposób „aksjologizuje” otaczającą go rzeczywistość. Sposób i kryterium wartościowania świata przez dany podmiot przybliży nam

osobowość danego człowieka. Zachowując wewnętrzną tożsamość, kształtujemy się nieustannie. Ten proces sprawia, że poszczególne dobra i wartości stają się dla nas ważne, podniosłe i godne preferencji. Owo kształtowanie siebie Rodziński nazywa „ureczywistnianiem idealnego «modelu» stanowiącego jakieś ramy, w których pragniemy się pomieścić w przyszłości, odnaleźć i ugruntować”<sup>196</sup>. Kiedy człowiek wyznacza w swoim życiu jakiś cel i do niego dąży, to w tym działaniu określa swoją osobowość. Można powiedzieć, że każdy człowiek jest projektem samego siebie o różnych szansach realizacji ocenianych nadziejami, wątpliwościami czy też rozpaczą. Należy jednak zwrócić uwagę, że w obecnym stanie kulturowym, w którym dominuje różnorodność i nieustanne pragnienie zmian, trudno nam odnaleźć konkretny ideał, do którego należy dążyć, a nawet jeśli go już dostrzegamy, to najprawdopodobniej w najbliższym czasie ulegnie on zmianie, ponieważ pojawi się nowy trend czy szansa realizacji innego celu. Rodzi się wielość, która jeszcze bardziej nas dzieli. Pojawiają się między nami coraz to nowsze kontrowersje, których nie rozwiązujemy, a raczej od nich uciekamy i przeskakujemy do następnych.

Okazuje się, że z punktu widzenia teorii człowieka jako osoby, ponowoczesne myślenie o człowieku jest zagrożeniem zarówno dla jednostek, jak i dla kultury, ponieważ jest źródłem szeregu kontrowersji. Ponowoczesny styl życia w rzeczywistości neguje lub przynajmniej całkowicie przekształca podstawowe cechy osoby, takie jak: jednostkowość, intelektualny charakter i wolność osoby ludzkiej. Jednostkowość rozumiana jako skrajna autonomia rodzi postawy skrajnego indywidualizmu i egoizmu, które występują przeciwko międzyludzkiej integralności, promując niewrażliwy utylitaryzm i maksymalną swobodę działania. Analizy te prowadzą do wniosku,

---

196 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 138.



że gloryfikowany współcześnie szybki rozwój cywilizacyjny i postęp technologiczno-informatyczny, nie wiążą się koniecznie z rozwojem duchowym człowieka i osiągnięciem szczęścia, które realizowane jest jako chwilowe, złudne zadowolenie. Z tego też powodu powstaje między ludźmi coraz więcej różnic i konfliktów. Współczesny człowiek żyje w świecie, który coraz bardziej się zmienia i tym samym wiele kwestii się komplikuje. Urszula Wolska po przeprowadzeniu badań na temat człowieka ponowoczesności podkreśla, że wiedzie on życie, które można porównać do stanu bezkrólewia (*interregnum*), w którym umiera to, co stare, a to, co nowe jeszcze się nie narodziło i nikt nie wie, jakie ono będzie<sup>197</sup>. Ludzie zapominają o trwałych i niezbywalnych podstawach. Zatraca się wartość odpowiedzialności, a jedyną pewnością jest niepewność. Współczesny człowiek żyje chwilą i nie wie, dokąd ostatecznie zmierza.

Tę diagnozę potwierdza wiele filozoficznych analiz i refleksji. Zwraca się w nich uwagę, że w kulturze współczesnej dominuje praktyczny nihilizm eliminujący wartości, które inicjują „procesy zniszczenia i samozniszczenia” człowieka<sup>198</sup>. W ich efekcie podmiotowość człowieka zostaje zanegowana w zamian za propagowanie jego irracjonalnej emocjonalności oraz cielesności. Wszystko to składa się na coraz bardziej zauważalny kryzys ludzkiej tożsamości, któremu towarzyszy praktyczne uprzedmiotowienie człowieka. Artur Andrzejuk podkreśla, że obecnie mówi się już o *homo actualis*, czyli o człowieku zmiennej tożsamości, dostosowywanej do „tu i teraz” „płynnego” świata, którego

---

197 Por. U. Wolska, *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 213.

198 Por. G. Reale, *Zło nekające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć w myśli antycznej*, tłum. E. I. Zieliński, „Ethos” 14 (2001) nr 56, s. 15.

symbolem może być bohater powieści Roberta Musila<sup>199</sup> – „człowiek bez właściwości”<sup>200</sup>.

Na destrukcyjny charakter rozmycia tożsamości wskazują myśliciele z wielu różnych środowisk. Scott Lash z Centrum Studiów Kulturowych Uniwersytetu Londyńskiego podkreśla, że postmodernistyczna różnorodność stanowi narzędzie dekonstrukcji tożsamości<sup>201</sup>, a włoski filozof Giorgio Agamben dodaje, że „żyjemy w czasach larw i widm pozbawionych poczucia przyzwoitości. Identyfikowani na podstawie odcisków palców oraz kodów genetycznych, tracimy osobowość”<sup>202</sup>. Hannah Arendt już w drugiej połowie XX wieku pisała o problemie infantylnizacji kultury, który polega na „urynkowieniu” kultury redukującej się do masowej, nieustannej rozrywki, nazywanej „zabawą na śmierć”<sup>203</sup>.

Wspólnym mianownikiem opisywanych problemów jest i skrajny indywidualizm. Rysuje się on bardzo negatywnie z perspektywy moralnej i w pewien sposób wyklucza wspólnotowy wymiar kultury społecznej, ponieważ pogrążone w indywidualizmie jednostki i grupy nie potrafią się ze sobą porozumieć. Przestaje więc dziwić fakt, że Adam Rodziński, jak i wielu innych autorów, właśnie w tym negatywnym wymiarze indywidualizmu widzi największy problem. Urszula Wolska, podobnie jak Adam Rodziński, poszukuje wyjścia z kryzysu z pomocą tomistycznego ujęcia osoby. Podsumowuje ten problem następująco:

---

199 Bohater powieści, Ulrich, zdolny matematyk, któremu brakuje celu w życiu, z powodu nacisku zewnętrznego wplątuje się w machinę życia politycznego i społecznego, nie odnajdując w nich jednak siebie. Por. R. Musil, *Człowiek bez właściwości*, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa 1971.

200 Por. A. Andrzejuk, *Personalizm tomistyczny wobec nowoczesnej i ponowoczesnej antropologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (2017), s. 44–45.

201 Por. S. Lash, *Introduction to Modernity and Identity*, Oxford 1992.

202 Por. G. Agamben, *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2010, s. 64.

203 Por. H. Arendt, *Między czasem minionym a przeszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994, s. 245–249.

wygoda i luksus, czyli nadmiar u jednych oraz ubóstwo i wykluczenie społeczne u innych, ostatecznie degradują i degenerują oraz sprawiają, że człowiek zatracą swoją ludzką godność i to zarówno biedny jak i bogaty<sup>204</sup>.

W efekcie tych procesów pogarsza się również kondycja duchowa ponowoczesnego człowieka, objawiająca się w problemach z określeniem własnej tożsamości i swego miejsca w świecie, oraz zanikaniem więzi rodzinnych i społecznych<sup>205</sup>.

Samo stwierdzenie faktu kryzysu, choć jest istotnym elementem procesu naprawczego, nie wskazuje jeszcze drogi jego przezwyciężenia. Stąd też Rodziński nie poprzestaje na tym i przechodzi do rozważań mających wskazać nam możliwości przezwyciężenia problemów. Pierwszym i podstawowym warunkiem poprawy obecnej sytuacji jest podjęcie dialogu – należy zwrócić na siebie wzajemną uwagę i zechcieć się porozumieć. W tym względzie filozof zwraca szczególną uwagę na rolę pokory, o której niesłusznie zapomina się w praktyce i kulturze życia codziennego współczesnych społeczeństw<sup>206</sup>. Po przeanalizowaniu kilku wymiarów, w których pojawia się kryzys relacji międzyludzkich związany z popadaniem w skrajny indywidualizm, Rodziński wskazuje na pokorę jako jeden z podstawowych elementów w drodze do „dogadania się” różnych stanowisk. Słowo „pokora” wydaje się być współcześnie niepopularne i przesycone pejoratywnymi znaczeniami, budującymi obraz jednostki niepewnej siebie, przekonanej o własnej małości i miałości swojego życia, nie znajdującej w sobie niczego wyjątkowego za co inni (jak i ona sama) mogliby obdarzyć

---

204 U. Wolska, *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, dz. cyt., s. 203.

205 Por. A. Andrzejuk, *Personalizm tomistyczny wobec nowoczesnej i ponowoczesnej antropologii*, dz. cyt., s. 46.

206 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 139.

ją szacunkiem. Dla Rodzińskiego pokora to nie to samo co podległość, świadcząca o niesamodzielności czy służalcze uniżenie. Pokora jest przeciwieństwem pychy; wymaga odwagi i konsekwentności. Człowiek pokorny nie skupia się wyłącznie na sobie, nie steruje swoimi działaniami jedynie po to, aby przykuwały uwagę innych. Bycie pokornym nie polega na tym, by myśleć o sobie źle, lecz myśleć o sobie mniej. Stąd też Adam Rodziński powie, że w czasach współczesnych trudno o pokorę, bowiem technologia i poczucie mocy panowania nad światem utwierdzają nas we własnej wielkości.

Reprezentantem postawy cechującej się pokorą jest, według Rodzińskiego, *homo ethicus*, który stanowi szansę do naprawy współczesnej kultury. Filozof ten nie doprecyzowuje, kim jest wspomniana postać, lecz z analizy jego tekstów można wnioskować, że jest to osoba cechująca się dojrzałością moralną i pragnąca wewnętrznej harmonii. Taki opis wydaje się bliski definicji podanej przez Henryka Elzenberga, polskiego etyka przełomu XIX i XX wieku (choć Rodziński nie powołuje się na jego prace), który stwierdza: „*Homo ethicus* [...] to człowiek, któremu własna moralność szczególnie jakoś leży na sercu i który do niej dąży świadomie”<sup>207</sup>. Postawy tej jednak nie należy utożsamiać z „człowiekiem moralnym” jako przeciwieństwa człowieka niemoralnego, czy też z „człowiekiem porządnym”<sup>208</sup>, lecz z osobą, która swoje życie wiąże ze sferą wartości i ich urzeczywistnianiem – zarówno w sobie, jak i w społeczeństwie<sup>209</sup>. Problem jednak polega na tym, że *homo ethicus* dopiero zaczyna się budzić, posuwa się naprzód małymi krokami, a i te nieraz go zawodzą, ponieważ nieustannie natrafia na opór. Potrzeba

207 H. Elzenberg, *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Kraków 1966, s. 138.

208 Por. H. Elzenberg, *Ideal zbawienia na gruncie etyki czystej*, w: H. Elzenberg, *Wartości i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966, s. 94–112.

209 Por. H. Elzenberg, *Cztery fundamentalne tezy mojej nauki o regulach postępowania*, w: K. Kaszyński, *Z historii etyki. Henryk Elzenberg*, Wrocław–Zielona Góra 1998, s. 154.

jeszcze wielu zmian, zanim postawa ta stanie się powszechna w skali ogólnoludzkiej<sup>210</sup>. Określając obecny poziom świadomości w związku z kryzysem wartości, Rodziński pisze: „Człowiek więc – jak do tej pory – wciąż jeszcze uczy się pokory”<sup>211</sup>. Problemem jednak jest to, że proces ten przebiega dość wolno na tej zasadzie, że choć sporo już wiemy na temat negatywnych skutków ponowoczesnej kultury, to nadal w naszej świadomości i zachowaniu odbywa się za mało zmian, by kryzys ten przezwyciężyć. Według lubelskiego filozofa potrzeba znacznie więcej zaangażowania w tej dziedzinie ze strony jak największej ilości jednostek.

Adam Rodziński podkreśla, że społeczności ludzkie nie są jeszcze gotowe, by wysiąść z „rozpędzonej na oslep produkcji i konsumpcji” i dopóki pozostaną jedynie „masami”, czyli zwielokrotnieniem danego schematu osobowości zuniformizowanych i skonformizowanych, nie ma zbyt wielkiej nadziei na międzyludzkie porozumienie<sup>212</sup>. Konieczny zatem jest zwrot w myśleniu współczesnego człowieka, zmiana spojrzenia zarówno na jednostkę, jak i społeczeństwo. Według Rodzińskiego należy zwrócić się równocześnie w dwóch kierunkach – w kierunku wertykalnym ku wnętrzu osoby ludzkiej (*homo ethicus*) i odbudowie prawdziwie ludzkiego sumienia, oraz w kierunku horyzontalnym, ku bardziej otwartym, życzliwym, współczującym, ufnym i wyrozumiałym relacjom międzyludzkim, nawet pomiędzy ludźmi o różnych przekonaniach<sup>213</sup>. Tak zwane „sumienie zawodowe”, wyrażające się w byciu dobrym fachowcem w swojej dziedzinie, nie wystarcza do zbudowania etycznego społeczeństwa afirmującego godność osoby ludzkiej. Tak samo pozostanie w relacjach niechęci, nieufności,

---

210 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 138–140.

211 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 143.

212 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 143–144.

213 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 144.

zazdrości i hipokryzji, zdaje się przesądzać o losie współczesnych społeczeństw.

Wielostronne dojście do porozumienia wydaje się być jednym z najtrudniejszych zadań w czasach tak wielkiego pluralizmu tradycji, ambicji, poglądu na świat i religii. Jednak jest to jeden z warunków koniecznych naszego przetrwania, ponieważ – jak podkreślał to Jan Paweł II podczas przemówienia w Hiroszynie w 1981 roku<sup>214</sup> – dziś w przeciągu zaledwie kilku sekund, „w jednym błysku ognia”, unicestwić można ludzkość, a przynajmniej znaczną jej część, także wielowiekowe efekty pracy i starań milionów ludzi. Powołując się na słowa papieża, Rodziński wysłał jasny przekaz: cywilizacja technicyzmu nie pozostawia nam zbyt dużego wyboru. Jeśli chcemy przetrwać musimy się między sobą porozumieć. Filozof podkreśla wprost: „rozum – jak sama jego nazwa wskazuje – dany nam został po to, by się porozumieć, a więc jakoś w końcu porozumieć”<sup>215</sup>. A zatem, pomimo różnic językowych oraz światopoglądowych, które nieraz wydają się stanowić barierę nie do pokonania, nie powinniśmy zaprzestawać prób ustalenia wspólnych zasad, dzięki którym będą mogły wspólnie koegzystować grupy o zasadniczo różnych poglądach. Zdaniem Rodzińskiego, personalizm może stanowić podstawę do zbudowania takiego porozumienia ponad różnymi światopoglądami ze względu na przyjmowaną przez niego koncepcję osoby. Wzajemny szacunek wynikający z poszanowania godności każdego człowieka, nawet przeciwnika czy wroga, staje się podłożem dyskusji. Wszyscy uczestnicy dialogu posiadają takie same prawa. Ujęcie człowieka w takiej perspektywie chroni prawa każdego człowieka, gwarantując równość i wprowadzając pewne zobowiązania

---

214 Por. Jan Paweł II, *Nauka – sumienie. Spotkanie z przedstawicielami Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych w Hiroszynie, Hiroszima (Japonia), 25 lutego 1981*, w: *Jan Paweł II o nauce*, red. A. Wieczorek, Warszawa 2009, s. 234–241.

215 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 167; por. także: A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 179–180.

wobec siebie i innych. Uznawanie i afirmacja godności osoby ludzkiej wiąże się z postawą szacunku wobec innych, jak i uczestnictwem w budowaniu dobra wspólnego. Żaden człowiek nie tworzy swojej tożsamości bez odnoszenia się do innych ludzi. Każdy realizuje się na poziomie relacji „ja – ty” jak i w odniesieniu solidarnościowym „my”, stąd też koniecznym wydaje się szukanie porozumienia oraz współpraca na rzecz dobra wspólnego.

Nie chodzi jednak tylko i wyłącznie o szukanie drogi porozumienia pomiędzy różnymi społecznościami, ale także w obrębie jednej grupy. Pluralizm wartości, jak i mnogość ich hierarchizacji, skutkują tym, że dzisiaj ludzie dzielą się na różne obozy młodych i starych, progresistów i tradycjonalistów, nawet w gronie rodziny. Dialog nie raz okazuje się być trudny, często nawet pojawia się konflikt wartości, który pozornie go uniemożliwia, jednak według Rodzińskiego pierwszym i podstawowym narzędziem „sztuki dogadywania się” jest „dobra wola”. Filozof definiuje ją jako „minimum w zakresie życziwego «wychodzenia na spotkanie» oponenta”<sup>216</sup>. Dzięki niej skonfliktowane strony mogą podejść do dialogu z nadzieją, że nie będzie to tylko pusta wymiana argumentów. Wśród kolejnych warunków szukania porozumienia między ludźmi należy wymienić uczciwość i sprawiedliwość w podejściu do dyskusji<sup>217</sup>. Warunkuje je wzajemny respekt oraz szczerść pytań i odpowiedzi. Należy jednak zauważyć, że dialog, w którym będziemy zgadzać się ze sobą tylko po to, by się nie pokłócić i jak najszybciej zakończyć dyskusję, nie ma najmniejszego sensu. Wartość osoby domaga się uczciwości wobec innych, która wiąże się ściśle z otwartością na dyskusję. Nie polega ona na wymianie przygotowanej wcześniej serii argumentów, których celem jest wyciągnięcie z negocjacji jak największej korzyści dla

---

216 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 168.

217 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 168–169.

naszego stronnictwa, lecz na autentycznej rozmowie, słuchaniu siebie i wspólnym szukaniu porozumienia.

Aby opisywany dialog mógł zaistnieć potrzebne są co najmniej dwie strony. Rodziński podaje cechy, jakie powinien mieć partner dialogu, aby dyskusja była owocna. Dla lubelskiego filozofa stwierdzenie „przeciwnik na wagę złota” nabiera głębszego znaczenia – chodzi tutaj o dysputanta, który będzie gotowy na dialog i kompromisy. Bez takiej relacji żadnej ze stron nie uda się pójść do przodu<sup>218</sup>. W kulturze zamknięcia się na innych raczej trudno o zmiany. Rodziński podkreśla, że bez dialogu będziemy tylko coraz bardziej się od siebie oddalać i pogrążać w jeszcze większym kryzysie.

Nasuwa się jednak pytanie, jak zachować się w sytuacji, kiedy dostrzegamy, że rozmówca nie tylko nie ma zamiaru dochodzić z nami do porozumienia, ale od razu wysuwa decydującą – jego zdaniem – „rację silniejszego”? Rodziński nie udziela konkretnej odpowiedzi na to pytanie. Skupia się raczej na tym, co powinien zrobić podmiot, aby być dobrym dyskutantem. Podkreśla personalistyczny wymiar dialogu i stwierdza, że w kwestii sporów należy zawsze mieć na uwadze godność człowieka, dzięki której jesteśmy równi jako osoby z powodu naszej wspólnej natury. Wskazuje zatem jedynie na fakt, że wszyscy powinniśmy zdawać sobie sprawę z powszechnej równości i na tej drodze szukać porozumienia<sup>219</sup>. Tego typu dyskusja będzie miała sens, jeśli obie strony wykażą chociaż minimalną gotowość wychylenia się poza własny interes i wzięcia pod uwagę racji strony przeciwnej. Wydaje się, że należy w tej kwestii wrócić do podkreślanej wcześniej przez Rodzińskiego konieczności wzajemnego zaangażowania się w naprawę obecnej sytuacji i gotowość pójścia na ustępstwa. Jeżeli każdy z nas dostrzeże problem i zwróci się ku najważniejszej wartości, jaką jest

---

218 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 171–172.

219 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 172–173.



godność człowieka, to zauważy, że wspólne działanie z innymi jest podstawą jego bytowości. dzięki niemu się rozwija i będzie przynajmniej próbował dojść do porozumienia ze swoimi przeciwnikami. Dialog może być owocny tylko jeśli obie strony są w niego zaangażowane i wykazują „dobrą wolę”. Niestety, nie jesteśmy w stanie nikogo zmusić do przyjęcia takiej postawy. W świetle rozważań Rodzińskiego wydaje się, że brak chęci do negocjacji jednej ze stron uniemożliwia dojście do porozumienia.

Rozwiązanie siłowe w miejsce dialogu jest, zdaniem Rodzińskiego, niedopuszczalne moralnie. Wybierając rozwiązanie siłowe podmiot zarazem w pewnym sensie neguje to, kim jest. Występuje przeciwko sobie i własnej wartości. Zdaniem tegoż filozofa właściwy stosunek do kogoś, kto nam się sprzeciwia, opiera się na szacunku do godności i wolności tej drugiej osoby. Rodziński surowo potępia wszelkie zabiegi manipulacyjne czy erystyczne mające na celu zdezorientowanie przeciwnika, a które są tak bardzo sprzeczne z regułami szlachetnej konfrontacji wzajemnych roszczeń i ich uzasadnień<sup>220</sup>.

Rozstrzygnięcia w kwestii: prawa jednostki czy dobro wspólne nie powinny stawać się rozstrzygnięciami mechanicznymi, lecz powinny opierać się na analizie argumentów zarówno za, jak i przeciw. Ponieważ, jak się okazuje, rozstrzygnięcie na zasadzie *in dubio pro libertate* nie zawsze kończy się dobrem jednostek. W personalizmie chodzi o to, by tego typu kwestie rozstrzygane były według zasad etosu wspólnoty i zasad międzyludzkiej solidarności, a nie według tego, by jednych przeciwstawiać drugim. W praktyce życia codziennego nie mamy do czynienia z całkowitym zakorzeniem jednostki w społeczeństwie. Nie jest również tak, że jednostka jest bytem od społeczeństwa odrębnym. O tożsamości jednostki z jednej strony decyduje przynależność

---

220 Por A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 172–173.

do wspólnoty, a z drugiej strony jej własne krytyczne spojrzenie na mechanizmy społeczne<sup>221</sup>.

Powyższe rozważania prowadzą nas do wniosku, że jeżeli w sytuacji odmienności, różnic światopoglądowych i dominującym egoizmie, będziemy zdolni się porozumieć, będzie to pierwszy i najważniejszy krok ku integralności kultury. Jeżeli pomimo ogromnej ilości kontrowersji, człowiek będzie umiał dostrzec wartość drugiego jako osoby posiadającej przyrodzoną godność i niezbywalne prawa, to wtedy będzie można stworzyć wspólnotę osób mogących stawieć czoło wyzwaniom współczesności, ograniczając tym samym negatywne ich skutki.

Celem integralnej koncepcji kultury społecznej nie jest osiągnięcie stanu, w którym wszyscy będą myśleć podobnie i ze wszystkim się ze sobą zgadzać. Sposobem na uniknięcie zagrożenia wojen międzykulturowych, które ze względu na obecny rozwój technologiczny mogą okazać się wyjątkowo tragiczne dla całych mas ludzkich, okazuje się być powszechna zgoda „zgadzania się na niezgadanie”. Szanując podstawowe wartości możemy się nie zgadzać w wielu aspektach, nawet i w kwestiach światopoglądowych. W wielu dziedzinach współzawodnictwo prowadzi do założeń konstruktywnych. Rodziński widzi w tego typu podejściu jedyną drogę, która nie prowadzi donikąd. Według niego tylko dzięki „twórczej biegunowości” postaw, „szlachetnej rywalizacji” poglądów, uzasadnień oraz napięć ideowych mobilizujących intelekt i wolę można przełamać konformistyczny zastój pewnych stereotypów i postaw, które uniemożliwiają prowadzenie dialogu. Ataki agresji i konflikty czy to na szczeblu międzynarodowym, czy lokalnym mają na celu aneksję drugiej strony, przystosowanie jej do własnych standardów. Tego typu podejście okazuje się być zbyt krzywdzące

---

221 Por. M. Paździora, *Spór o prawa człowieka – jednostka, wspólnota, społeczeństwo*, w: *Z zagadnień teorii i filozofii prawa. W poszukiwaniu podstaw prawa*, red. A. Sulikowski, Wrocław 2006, s. 90.

i w rzeczywistości nie rozwiązuje problemu, człowiek „drugiego ustroju” zostaje potraktowany przedmiotowo. Celem powinno być nie siłowe zwalczanie odmiennych stanowisk, lecz harmonizowanie ich oraz wzajemne zaufanie między ludźmi<sup>222</sup>.

Rodziński przedstawia kilka warunków, jakie muszą zostać spełnione w budowaniu pokojowego współistnienia i współpracy ludzi o różnych poglądach. Jako najważniejszy podaje poszanowanie godności osoby ludzkiej, opartej na istocie wartości tolerancji oraz na pozytywnym rozumieniu konkurencji i rywalizacji. W personalistycznym podejściu do rozwiązywania konfliktów nie chodzi o to, by zupełnie wyrzec się instynktu walki, prowadzenia sporów, lecz by robić to w sposób godny człowieka jako istoty rozumnej. Tolerancyjne, cierpliwe znoszenie wzajemnej „inności” nie skutkuje pełnym stłumieniem agresji, ponieważ ta nieraz okazuje się być pomocna do obrony<sup>223</sup>.

Rodziński jest świadomy tego, że zadanie, jakie stoi przed współczesnym człowiekiem nie jest łatwe, ale wie również, że nie jest ono niemożliwe do wykonania. Największa trudność polega na tym, że w kwestii znalezienia wspólnej drogi wyjścia z indywidualizmu związanego z szeregiem kontrowersji, nie można poddać się władzy czy organizacji, która za nas przeprowadzi pewne reformy. Konieczne jest oddolne zaangażowanie w przemianę wielu jednostek, stanięcie ponad granicami. Według lubelskiego filozofa, człowiek pokorny i wykazujący „dobrą wolę” w stosunku do innych, choć nadal ulega wielu pokusom konsumpcjonizmu, jest na dobrej drodze ku naprawie współczesnej kultury<sup>224</sup>.

Skrajny indywidualizm i zapominanie o wartości życia „dla innych” i „wspólnie z innymi” jest dla Rodzińskiego jednym z największych

---

222 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 180–182.

223 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 183.

224 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 144–146.

zagrożeń współczesnej kultury społecznej. Ponowoczesny styl życia wykreował zupełnie nowe rozumienie jednostkowości i wolności człowieka, promując skrajnie rozumianą autonomię i niechęć do międzyludzkiej integralności. Chociaż wielostronne dojście do porozumienia wydaje się być jednym z najtrudniejszych zadań stojących przed współczesnym człowiekiem, jest to jednak jeden z koniecznych i pilnych warunków naszego przetrwania. Szukając drogi pogodzenia kultury kontrowersji z kulturą integralności, filozof kładzie duży nacisk na pokorę i dobrą wolę, jako nieodłączne elementy efektywnego dialogu międzyosobowego i międzykulturowego. Dla Rodzińskiego niebezpieczny indywidualizm, jak i inne kryzysy zauważane we współczesnej kulturze rodzą się z popadania w skrajności i zapominania o tym, że „człowiek nie jest samotną wyspą”, a dobro wspólne stanowi nieodłączny element jego własnego indywidualnego spełnienia. Stąd też rodzi się potrzeba dokonania zmiany sposobu myślenia u współczesnego człowieka. Ma pamiętać o tym, że zarówno on sam, jak i wszyscy inni zasługują na szacunek ze względu na godność osoby ludzkiej.

Problem indywidualizmu prowadzi do wielu kolejnych kryzysów w kulturze społecznej – niektóre spośród nich zostały opisane w poprzednim rozdziale. Większość z nich zrodziła się właśnie z zapomnienia o wspólnotowym wymiarze człowieka i skupieniu się jedynie na własnej korzyści. W kolejnej części pracy, poszczególne problemy współczesnej kultury zostaną na nowo przywołane w celu znalezienia drogi wyjścia z kryzysu, którą podaje nam Adam Rodziński w swoich rozważaniach na temat osoby i wartości.

## 2. U podstaw wyjścia z kryzysu kultury

Każdy człowiek dąży do szczęścia na swój własny sposób, jednakże wszystkich nas łączy pragnienie życiowego spełnienia i oczekiwanie

szacunku ze strony innych. Adam Rodziński w artykule dotyczącym wartościowania moralnego podkreśla, że wymóg szacunku do siebie i innych, nawet jeśli są zupełnie od nas różni, wynika z pewnego wyrównania w porządku natury ludzkiej pomiędzy godnością osobowościową, nabytą w działaniu i związaną z charakterem danej jednostki, a ontyczną godnością osobową przynależną jednostce z racji jej człowieczeństwa<sup>225</sup>. W szerokich ramach „tego co godziwe”, własnego stylu życia oraz własnej kultury osobistej, człowiek ma prawo do autonomicznego wyrażania siebie<sup>226</sup>. Z tego też względu możemy wysunąć wniosek, że pluralizm i indywidualizm same w sobie nie są niczym złym, dopóki będziemy mieli na uwadze poszanowanie wartości swojej, innych ludzi i wspólnotowego wymiaru życia ludzkiego.

W każdym rodzaju sprawiedliwości chodzi o to, by zachować się niesprzecznie z normami zachowania, każdemu oddać to, co mu się należy. W prawie tym zawiera się również zasada nienaruszania cudzych uprawnień, czyli także jego wolności poglądów czy posiadania dóbr materialnych<sup>227</sup>. Do jednego celu można dojść wieloma drogami, stąd też nie możemy krytykować innych za to tylko, że wybrali inny niż nasz sposób realizacji danej wartości. Życie moralne człowieka nie składa się jedynie z sytuacji, w których tylko jeden sposób zachowania można uznać za dobry, a drugi za zły. Żyjemy w paśmie sytuacji moralnie dowolnych w takim sensie, że w toku postępowania nasuwają się nam różne wartości i wszystkie mogą być na różny sposób inspirowane godnością ludzką, pomimo że będą się znacząco od siebie różnić, będą wyborem realizacji wartości pozytywnej. Warto jednak pamiętać o tym, że owa godziwość wymaga realizacji jakiegoś dobra,

---

225 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 108–109.

226 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 122.

227 Por. A. Rodziński, *Sprawiedliwość i miłosierdzie w dysponowaniu dobrem materialnym*, „Roczniki Filozoficzne” 4 (1958) z. 2, s. 105–106.

a nie tylko unikania zła<sup>228</sup>. Obojętność i bierność współczesnego człowieka, nawet jeśli same w sobie nie generują niczego moralnie złego, nie stanowią również dobra moralnego. Odnosząc się do znanego sformułowania przypisywanego irlandzkiemu filozofowi Edmundowi Burke'owi – jedyną rzeczą potrzebną złu do zwycięstwa jest bierność dobrych ludzi – warto zwrócić uwagę, że to nie wielość możliwości stanowi problem moralny, lecz to, w jaki sposób realizują się w nich wartości. Celem etycznego działania jest realizacja dobra, jednakże powinniśmy uszanować wolność innych jednostek do ich indywidualnych działań w tym zakresie.

W wielu kwestiach mogłoby się wydawać, że filozofia personalistyczna jest bardzo kategoryczna. Wyznacza pewien niedościgniony wzór zachowania moralnego z racji tego, że w niektórych sytuacjach wymaga od człowieka największego poświęcenia<sup>229</sup>. Rodziński pisząc o wartościowaniu moralnym w praktyce życia codziennego, podkreśla jednak, że perfekcjonistyczne wyostrenia stanowiska personalistycznego dalekie są od etycznego rygoryzmu. Rygoryzm zakłada, że moralnie dobre może być tylko to, czego wartość jawi się jako „najdoskonalsza”. Lubelski filozof uważa, że pogląd ten jest nie do utrzymania. Wyjaśnia to za pomocą metafory mierzenia strzałą do celu: oczywistym jest, że jeśli decydujemy się na strzał, to będziemy celować w środek tarczy, a nie w jej krawędzie, jednak nie znaczy to, że „koniecznie i każdorazowo” musimy trafić w sam środek. Byłoby to co prawda „najracjonalniejsze i najchwalebniejsze”, ale nie będzie to jedyne możliwe dobre działanie<sup>230</sup>.

Rodziński w swoich pracach nie promuje względności wartości moralnych, lecz podkreśla, że ich realizacja będzie się różnić w zależności od okoliczności. Ludzie na wiele sposobów będą postępować moralnie,

---

228 Por. tenże, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 118–119.

229 Na przykład poświęcenia własnego życia za życie innego człowieka.

230 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 122–123.

nawet jeśli w podobnych sytuacjach zachowają się w całkowicie inny sposób. O moralnym działaniu decyduje realizacja dobra moralnego, a nie konkretny sposób jego realizacji. Różnorodność wartościowania moralnego, jeśli tylko opiera się na tym, co godziwe dla człowieka, czyli na jego godności, nie stanowi problemu dla doskonałości moralnej<sup>231</sup>. Szacunek należy się również osobom, które nie realizują wartości moralnych w sposób najdoskonalszy. Nikt nie może być ukarany za to, że według drugiej osoby opuścił jakieś dobro lub nie wypełnił go w sposób odpowiedni. Każdy powinien mieć wolność wyboru, którą ogranicza jedynie wzgląd na godność osoby<sup>232</sup>.

Kultura społeczna w aksjologicznie pozytywnym rozumieniu jest kulturą humanizmu. Poszczególne style życia w większym lub mniejszym stopniu uwzględniają lub ignorują pewne typy zachowań. Kultura personalistyczna zawiera w sobie niezliczoną ilość możliwości indywidualnego preferowania, domagając się jedynie powszechnej afirmacji wspólnej wartości, jaką jest godność osoby. Prowadząc refleksję nad różnorodnością stylów życia, Rodziński podkreślał:

Kto nie tylko zachowuje się jakoś charakterystycznie czy typowo na co dzień i od święta, ale – co ważniejsze – nie zachowuje się tak, jakby on sam i każdy inny człowiek był tylko „czymś do czegoś” i „rzeczą pośród rzeczy”, ten bez wątpienia określił się już dyspozycjonalnie i biograficznie w sposób wyraźny, uzgodniony z ludzką godnością ściśle osobową<sup>233</sup>.

Ludzie w różnorodnych działaniach mogą zachowywać się w taki sam sposób, to znaczy z szacunkiem do siebie i innych. W myśli

---

231 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 136–137.

232 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 189.

233 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 269–270.

Rodzińskiego osoba, która pozostaje wierna tej podstawowej wartości, humanizuje siebie i otaczający świat, jednak każda na swój własny, oryginalny sposób<sup>234</sup>.

Należy pamiętać, że poszczególne style życia – jeśli mają być stylami życia osobowego – powinny cechować się determinacją w dążeniu do potwierdzania wartości swojej osoby. Styl życia według personalistycznego ideału moralnego jest czymś wieloaspektowym: manifestacją naszej oryginalności, pomysłowości twórczej i autonomii samookreślenia się oraz świadectwem jedności człowieka, „elementarnej identyczności z samym sobą”, czyli afirmacją godności<sup>235</sup>. Każdy sam siebie określa przez swój oryginalny sposób działania, zawsze jednak pozostaje on osobą, stąd też powinien mieć na względzie obowiązki wynikające z godności osobowej.

Aby móc określić się w działaniu w sposób konsekwentny i skuteczny, godny istoty rozumnej, konieczne jest – według Rodzińskiego – ukształtowanie w sobie odpowiednio rozbudowanego i scalonego zespołu zainteresowań, postaw i przekonań światopoglądowych. Innymi słowy – trzeba być kimś nie tylko w sensie statusu, jaki posiadamy z racji bycia osobą, ale właśnie jako dojrzała struktura dyspozycyjna, postępująca według określonej hierarchii wartości. Osobowość rozpatrywana w tym aspekcie jest nie tylko świadoma swoich racji angażowania się w cokolwiek i wobec kogokolwiek, ale też w znacznym stopniu jest wytworem takiego działania. Rodziński podkreśla, że na zasadzie ciągłego oddziaływania wzajemnego pomiędzy kulturą społeczną a zewnętrznym jej dorobkiem może się ugruntować – co nie znaczy, że zawsze się ugruntuje – trwała gotowość do postępowania w sposób autonomiczny, uwzględniający osobową godność człowieka,

---

234 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 271.

235 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 271.



a zarazem oryginalny i nieschematyczny<sup>236</sup>. Nie wystarczy jedynie znać zasady, trzeba przede wszystkim według nich postępować i tym samym doskonalić siebie.

Oprócz tego, że jednostki różnią się między sobą, to posiadają również szereg cech, które je łączą, a to według Rodzińskiego sprawia, że możemy je rozpatrywać z perspektywy grup, czyli społeczno-kulturowych stylów życia. Styl życia zarówno w perspektywie jednostkowej, jak i społecznej, konstrytuje się „na bieżąco” poprzez zachowania naśladowcze, czy też na mocy własnych konkretnych decyzji i wyborów. Choć w ramach różnych stylów nieustannie dochodzi do zmian i przeobrażeń, można mówić o pewnej spójności, jednolitości i konsekwencji w działaniu w ich obrębie<sup>237</sup>. Cywilizacja wcale nie musi być czymś absolutnie jednolitym. Mogą ją stanowić różne inspiracje i potencjalności, które dochodzą do głosu w zależności od warunków życia. Pluralizm jest wpisany w naszą cywilizację, ożywia ją i stymuluje jej postęp<sup>238</sup>. Różni ludzie, nawet w obrębie tej samej kultury, korzystający w tym samym stopniu z duchowych czy materialnych zasobów otaczającej ich rzeczywistości, „robiący to samo”, mogą różnić się w sposobie realizowania konkretnych wartości. Ważne jednak, by zwracać się ku temu, co jest dobre dla człowieka, a nie ku temu, co prowadzi do jego destrukcji<sup>239</sup>.

Rodziński zdecydowanie krytykuje postulaty obiecujące dojście do globalnego pojednania, które skutkowałyby ustaleniem dla konkretnych sytuacji jednego właściwego systemu postępowania. Jest równie sceptyczny wobec postulatów oddzielenia od życia publicznego wszystkich różnic obyczajowo-religijnych i światopoglądowych. Lubelski

---

236 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 272.

237 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 272–273.

238 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 249.

239 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 181–182.

filozof podkreśla, że sfera publiczna nie jest sektorem ludzkiego działania, które da się tak po prostu oddzielić od innych, stanowi ono wymiar życia człowieka powiązany ze wszelkimi innymi jego sferami. Pozytywne aspekty życia publicznego wpływają również pozytywnie na nasz wymiar indywidualny, analogicznie jest z tendencjami dezintegracyjnymi. Rodziński pisze:

każda kultura narodowa, stanowi zawsze jakiś dający się z grubsza określić i zidentyfikować konglomerat świadomie przez człowieka wytwarzanych warunków i współczynników kształtujących jego sposób bycia, modulujących przebieg zarówno fizycznego, jak i duchowego dojrzewania w skali indywidualnej i zbiorowej<sup>240</sup>.

Droga pogodzenia różnic cywilizacyjnych, oparta na ich przemilczeniu, okazuje się być całkowicie niepraktyczna. Nie da się oddzielić od siebie tego, kim się jest. Można w pewnych sytuacjach nie zajmować się kwestiami, które mogą wywołać konflikt, jednak nie można usunąć z nas wpływu poszczególnych tendencji religijnych i światopoglądowych.

Współczesny człowiek gubi się w sieci alternatyw. Kultura konsumpcjonizmu promuje nieustanne używanie i życie bez ograniczeń. Natomiast Rodziński, parafrazując słowa Horacego<sup>241</sup> powie, że wszystko musi mieć swoje granice, a wyznaczenie ich jest jednym z najważniejszych elementów wyjścia z kultury zagubienia i niepewności. Cywilizacje i kultury powinny mieć na uwadze, że bez wyznaczenia jakichś nieprzekraczalnych granic, czyli w przyjęciu skrajnie leseferycznej

---

240 A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 252.

241 „*Est modus in rebus, sunt certi denique fines*” (łac.) „we wszystkim jest miara, są wreszcie pewne granice uwagi”. Q. Horatius Flaccus, *Satyry*, I, I 106, w: Q. Horatius Flaccus, *Satyry i listy*, tłum. J. Czubek, Warszawa 1933.

postawy, bez oparcia się na jakichś nienaruszalnych wartościach, nie będzie można mówić o tożsamości kulturowej, a w efekcie w ogóle o jakiegokolwiek kulturze czy cywilizacji<sup>242</sup>.

## 2.1. Spełnienie siebie w różnorodności

W filozofii Rodzińskiego osoba ludzka skierowana jest na rozwój i poszukiwanie swojej pełni, a to wiąże się z nieustannym spełnianiem siebie. O osobie świadczy nie tyle stwierdzenie „jestem”, ile „wznoszę się w górę”<sup>243</sup>. Osoba ludzka nieustannie przekracza siebie samą, realizując się w nawiązywaniu relacji z innymi osobami<sup>244</sup>. Karol Wojtyła podkreślał, że człowiek spełnia się w czynie, dzieląc owe spełnienie na ontologiczne i aksjologiczne. Rozróżnienie to może zostać zilustrowane za pomocą przykładu dowódców wojskowych, którzy brutalnie pokonywali armie przeciwników i podbijali kolejne tereny. Bez wątpienia odnosząc zwycięstwo spełniali się w sensie ontologicznym, jednak z perspektywy personalizmu nie osiąkali spełnienia w sensie aksjologicznym, moralnym. Osiągali zamierzone cele – zwyciężali, jednak ich często brutalne postępowanie w kategoriach moralnych musi zostać określone jako złe. Rodziński, podobnie jak Wojtyła, dostrzega większą wartość w spełnianiu czynów dobrych w rozumieniu moralnym. Podkreśla, że ilekroć czegoś chcemy, chcemy również „siebie w pewien sposób”. Patrząc na to, jak traktujemy otaczających nas ludzi i przedmioty, powinniśmy odpowiadać sobie na pytanie: czy chcemy być takimi osobami, na jakie się kreujemy, realizując w dany sposób swoje potrzeby. Rodziński kilka razy przywołuje następujący przykład: jeśli chcemy zjeść gruszki, zdobywamy je dla siebie, jednak

---

242 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 253–254.

243 Por. G. Marcel, *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, dz. cyt., s. 25.

244 Por. G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz. cyt., s. 48.

sposób, w jaki je pozyskujemy ukierunkowuje nas moralnie. To, czy gruszki zostały ukradzione czy kupione, rzutuje na to, jakimi jesteśmy ludźmi<sup>245</sup>. Zdobywając je bezprawnie, zachowujemy się w sposób niegodny osoby, występujemy zarówno przeciwko własnej godności, jak i wykazujemy brak szacunku wobec drugiego człowieka, którego okradliśmy. Przeciwnie do praktyki ponowoczesności, bardziej istotne powinno być to, w jaki sposób dobro zostało zdobyte, niż sam fakt jego posiadania.

W kulturze ponowoczesnej przesiąkniętej konsumpcjonizmem, definiują nas przedmioty, które posiadamy. Im więcej nowych rzeczy posiadamy, tym wyższy jest nasz status społeczny<sup>246</sup>. Podejście personalistyczne wyraźnie wykracza poza sam stan posiadania, zwracając szczególną uwagę na sposoby osiągnięcia celów, a później możliwości ich zastosowania. Kluczowe jest dostrzeżenie znaczenia i konieczności ciągłego rozwoju osoby. Położenie nacisku na tę perspektywę sprawia, że jednostka zaczyna myśleć o sobie w zupełnie innych kategoriach. Dostrzega swoją wartość i to nie tylko dla siebie samego, ale i dla społeczeństwa, w którym żyje. O roli personalistycznego rozwoju jednostki we współczesnej kulturze pisze Wojciech Słomski. Jego analizy wydają się bardzo dobrze wpasowywać w myślenie Rodzińskiego i mogą stanowić rozwinięcie jego myśli. Słomski podkreśla, że w czasach współczesnych, właśnie dzięki ciągłemu rozwojowi, człowiek może nadażyć nad zmieniającą się rzeczywistością; może on kreować siebie i umiejscawiać się w zupełnie nowych warunkach działania<sup>247</sup>.

---

245 Por. A. Rodziński, *Na prawach „Głośnego myślenia”*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2: *Filozofia moralności, filozofia religii*, s. 139–140.

246 Por. R. Rogoziński, *Konsumpcja jako mit społeczeństwa postindustrialnego. O Baudrillardowskim pojęciu konsumpcji*, „Przegląd Socjologiczny” 64 (2015) nr 3, s. 37.

247 Por. W. Słomski, *The civilization of labour in the personalistic philosophy of Emmanuel Mounier*, „Parerga” 2008 nr 1, cyt. za: D. Kwiatkowski, *Personalizm*

W świecie przesyconym zmianami człowiek powinien ciągle określać się na nowo. Nie powinniśmy krytykować i sprzeciwiać się temu, co nowe tylko dlatego, że wydaje się stać w sprzeczności do dotychczasowo obranego przez nas sposobu życia. Nasze podejście do otaczającej nas rzeczywistości powinno się wciąż aktualizować i ewoluować. Nie chodzi o to, by zmieniać się zupełnie, lecz by nie odrzucać czegoś tylko dlatego, że jest nowe i inne niż dotychczas. Należy próbować spojrzeć na to z perspektywy osoby i używać tego tak, by się nie sprzeciwiało jej godności. Artur Andrzejuk podkreśla, że osobowe bycie sobą, czyli odnoszenie się do otaczającej nas rzeczywistości z perspektywy godności osoby, może być jedną z dróg przezwyciężenia pogłębiającego się kryzysu tożsamości. Dodatkowo pozostawanie w relacjach osobowych i troska o drugiego, hamują rozpad więzi międzyludzkich, zmniejszają poczucie samotności i utraty poczucia bezpieczeństwa, pozytywnie wpływając na poprawienie pogarszającej się kondycji duchowej ponowoczesnego człowieka<sup>248</sup>.

Sama różnorodność i obfitość możliwości nie wystarczy do rozwoju kultury społecznej, ponieważ będzie tylko mnożyć alternatywy, ale sama z siebie nie wyłoni żadnych twórczych idei. Rodziński uważa, że „trzeba dobrego rozeznania w zakresie wartości nadających życiu ludzkiemu właściwy, pełny, «formalnie» ludzki kształt i sens, aby nie stracić głowy przy tym nader bogatym bufecie wolnoczasowej kultury, ale zastosować odpowiednią selekcję «dań» i zachować rozsądną powściągliwość”<sup>249</sup>. Konieczne zatem jest podjęcie wysiłku poznania siebie, głównie swoich słabości i zrozumienie własnej wartości. Zdrowy pluralizm, według Rodzińskiego, nie polega na faworyzowaniu różnic,

---

*praktyczny w ujęciu Wojciecha Słomskiego, „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne” 2012 nr 2, s. 69–83.*

248 Por. A. Andrzejuk, *Personalizm tomistyczny wobec nowoczesnej i ponowoczesnej antropologii*, dz. cyt., s. 27.

249 A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 256.

dlatego że są one różnicami, ale z powodu, że jest on wyrazem wolności w sposobach dążenia do określonego celu, który w efekcie jest nam wszystkim wspólny. Jan Paweł II mówił o „różnieniu się w sposób piękny”<sup>250</sup>. Podobnie na tę kwestię patrzy Adam Rodziński, podkreślając, że owo „piękno różnorodności” powinno się opierać na zasadzie, by na każdym rozdrożu, przy wyborze jakiegokolwiek alternatywy pamiętać o zachowaniu godnym człowieka<sup>251</sup>.

Podsumowując dotychczasowe rozważania, warto podkreślić, że ludzie ponowoczesnej rzeczywistości zmuszeni są dokonywać wyborów tożsamościowych spośród wielu różnych opcji, stąd też ważnym czynnikiem struktury tożsamościowej okazuje się być refleksyjne planowanie życia, które zakłada ocenę ryzyka i własnych możliwości realizacyjnych. W tym kontekście tożsamość stanowi pewnego rodzaju „refleksyjny projekt”, który jednostka współtworzy, uwzględniając uwarunkowania społeczne i kulturowe, jak i dynamikę owych procesów<sup>252</sup>. Jednak musimy pamiętać, że warunkiem żywotności wartości w życiu indywidualnym jest istnienie społeczeństwa, które umożliwi ich realizację.

## 2.2. Ekonomizacja a wartość osoby ludzkiej

Przechodząc do analizy kolejnego zagadnienia warto w pierwszej kolejności odpowiedzieć na pytanie, dlaczego ekonomizacji poświęcony jest

---

250 Por. Jan Paweł II, *Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunki prawdziwego rozwoju kultury*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 175–184.

251 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 256.

252 Por. E. Struzik, *Problem tożsamości człowieka współczesnego w kulturze ponowoczesnej*, w: *Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej*, red. J. Bańka (przy współpracy S. Bukowskiej), Katowice 2004, s. 54–55.

podrozdział pracy, choć sam Rodziński bardzo mało pisał o kryzysie związanym z ekonomizacją i utowarowieniem. Pomimo że w dziełach lubelskiego filozofa nie znajdujemy wielu informacji na temat problemu skrajnie ekonomicznego myślenia, to jednak dostrzegamy, że zwraca on uwagę na jego istnienie i powagę, wspominając o dominującej współcześnie postawie *homo economicus*. Warto zatem zastanowić się nad tym, czy możemy w świetle założeń Rodzińskiego odnaleźć jakąś drogę wyjścia z kryzysu, w obrębie którego dominują właśnie materializm, ekonomizacja i utowarowienie. Na początku lat dziewięćdziesiątych zrodził się kierunek myślowy określany jako personalizm ekonomiczny. Stanowi on prąd intelektualny odnoszący się do normy personalistycznej sformułowanej przez Karola Wojtyłę – „osoba jest takim dobrem, z którym nie godzi się używanie, które nie może być traktowane jako przedmiot użycia i w tej formie jako środek do celu”<sup>253</sup>. Dokładnie to samo przesłanie niosą nam słowa Adama Rodzińskiego, w których stwierdza, że podstawowe ugruntowanie osoby stanowiącej „kogoś a nie coś” rodzi pewien bezwarunkowy imperatyw liczenia się z jej godnością<sup>254</sup>. Stosowanie normy personalistycznej rodzi solidarność.

W celu rozwinięcia tej myśli warto zwrócić uwagę na dzieło Gregorego Gronbachera *Personalizm ekonomiczny*, w którym zwraca on uwagę, że ekonomia wolnorynkowa (oprócz podstawowych praw, takich jak wolność i prawo posiadania własności) uznaje również prawo do inicjatywy i wykorzystywania swoich talentów. Praca jest jedną z najważniejszych aktywności człowieka, ponieważ dzięki niej przekształca on środowisko dla własnego dobra. Rynek składa się konkretnych jednostek, stanowi więc rzeczywistość, w której ujawniają się

---

253 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 42.

254 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 103.

zarówno ich zalety, jak i słabości – moralne zdrowie rynku zależne jest od moralnego zdrowia kultury<sup>255</sup>.

Rodziński w wielu miejscach podkreśla, że osoba jest centrum życia społecznego. Natomiast Gronbacher – opierając się na tej samej zasadzie – powie, że osoba stanowi centrum życia gospodarczego. Ludzki wybór jest początkiem procesu gospodarczego, a zatem ekonomia i moralność nieustannie się przenikają. Gospodarka istnieje dla osoby, a nie odwrotnie<sup>256</sup>. Z tymi założeniami Rodziński mógłby się zgodzić. Wystarczy porównać powyższe słowa z przytoczonymi w pierwszym rozdziale niniejszej pracy założeniami, dotyczącymi natury osoby w jego filozofii. Działania gospodarcze należy oceniać pod względem afirmacji godności człowieka. Osoba ludzka realizuje się w działaniu i owo działanie ma znaczący wpływ na gospodarkę<sup>257</sup>. Centrum życia społecznego zarówno w personalizmie Rodzińskiego, jak i w założeniach Gronbachera jest potwierdzanie godności osoby.

Chociaż Adam Rodziński w swoich dziełach nie przedstawił sposobu na wyjście z kryzysu kultury, polegającego na ekonomizacji przestrzeni społecznej, to jednak – opierając się na jego koncepcji osoby ludzkiej i jej roli w społeczeństwie, oraz porównując te założenia z tezami personalizmu ekonomicznego Gregoego Gronbachera – otrzymujemy ważne kierunki działania w tej dziedzinie. Uwzględnienie statusu osoby i poszanowanie godności każdego człowieka, niezależnie od jego kondycji ekonomicznej i wykonywanej działalności, nadaje czynnościom ekonomicznym odpowiednią wartość oraz utrzymuje je w granicach działania „dla dobra człowieka”.

---

255 Por. G. M. A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, tłum. J. Merecki, Lublin 1999, s. 31–36.

256 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 56.

257 Por. G. M. A. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, dz. cyt., s. 58.



### 2.3. Personalizm wobec materializmu i technicyzacji

Kolejnymi negatywnymi elementami, degradującymi kulturę społeczną, są opisane we wcześniejszym rozdziale: technicyzacja i materializm. Powszechna technicyzacja staje się czymś antywartościowym z tego względu, iż promuje ona użytecznościowy tryb życia, prowadzący do tego, że również i ludzi zaczynamy traktować przedmiotowo. Należy jednak pamiętać, że zahamowanie potencjału przemysłowego skutkowałoby zahamowaniem postępu społecznego, co w efekcie – jak powie Rodziński – skazałoby nas na wegetowanie quasi-zwierzęce, pozbawione dalszych możliwości rozwoju<sup>258</sup>, a to oznaczałoby nieuchronny upadek kultury. Zupełne stronienie od techniki i podążanie jedynie za wartościami niematerialnymi nie stanowi rozwiązania problemów, a nawet może generować nowe.

W świetle filozofii Rodzińskiego odpowiedź na kryzys technicyzacyjny wydaje się prosta: należy zawsze traktować ludzi podmiotowo i nigdy nie redukować ich jedynie do roli środka do celu. Związek człowieka z techniką należy zaakceptować nie tylko z konieczności, ale również ze względu na jego pozytywny wpływ na rozwój kultury duchowej, pod warunkiem że jego wzrostowi towarzyszyć będzie również wzrost poczucia odpowiedzialności za sposób korzystania z osiągnięć techniki. Poczucie odpowiedzialności nie powstaje jednak automatycznie, nie jest też społecznie akumulowane, jak na przykład dobra gospodarcze. Może się ono pojawić jedynie na drodze moralnego myślenia i życia poszczególnych jednostek, jako rezultat ich świadomego określania siebie. Czyli za tego typu poczucie odpowiedzialne jest ludzkie sumienie, które bierze pod uwagę konsekwencje różnych pomysłów i projektów oraz ocenia prawdopodobieństwo przeróżnych możliwości i skutków ubocznych<sup>259</sup>.

---

258 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 179.

259 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 350.

Zagrożenie, czy nawet zło, jakie może być spowodowane rozwojem technologicznym, wcale nie musi stanowić ceny, jaką zobowiązani będziemy zapłacić za rozwój cywilizacji. Nawet jeśli potraktujemy je jako produkt uboczny rozwoju społecznego, to jednak wydaje się, że można je z powodzeniem zredukować i opanowywać w konkretnych sytuacjach. Skoro technologia jest owocem ludzkiego myślenia, to przecież można się spodziewać, że człowiek nadal będzie z niej korzystać tak, aby w dalszym ciągu się rozwijać i kontynuować swoje zabiegi poznawcze, a nie działać na swoją szkodę. Technika ma znaczenie dla kultury i jest jej częścią, ale nie można jej z nią utożsamiać. Sens i znaczenie nadaje kulturze człowiek, jego sfera duchowa. Same osiągnięcia cywilizacyjne nie zbudują takiego sensu, ani też nie zaczną mu przeciwdziałać<sup>260</sup>. Podejście Adama Rodzińskiego daje nam pewność, że człowiek niezdolny do zrezygnowania całkowicie z tego, co dyktuje mu sumienie jako wzniosłe i szlachetne, nie pogrzeży się zupełnie w technicyzmie. Od człowieka, który decyduje się na używanie poszczególnych narzędzi zależy, w jaki sposób zostaną wykorzystane. Adam Rodziński za amerykańskim uczonym, zajmującym się historią ekonomii, Johnem Urlicem Nefem, podkreślał, że wzbudzająca nasze obawy przyszłość nuklearna zależy bardziej od pracy nad intelektualną i moralną organizacją sposobów myślenia i wartościowania, niż od nowych osiągnięć w technologii i technice<sup>261</sup>.

Rodziński jest zdania, że dzięki ostrożnym i gorliwym wysiłkom, które obecnie podejmowane są na coraz większą skalę, Ziemia najprawdopodobniej ocaleje, jeśli zbudujemy równocześnie odpowiednie struktury społeczne. Praca nad rozwojem człowieka bez starań o ulepszenie struktur społecznych, byłaby czymś na wzór napełniania

---

260 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 351.

261 Por. J. U. Nef, *Cultural Foundations of Industrial Civilization*, Cambridge 1958, s. 154, cyt. za: A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 352.

wodą dziurawego naczynia. Jeśli jako wielka wspólnota ludzka stworzymy sprawiedliwą, tolerancyjną i opartą na poszanowaniu ludzkiej godności ogólnoswiatową demokrację, to nie znajdą w nim miejsca technokraci gotowi manipulować ludźmi tak, jakby byli oni jedynie pozbawionymi większej wartości przedmiotami. Zdaniem Rodzińskiego, współczesna mu cywilizacja jest jeszcze cywilizacją środków, w których nie stawia się wszędzie na czele celów godnych człowieka, ale jest w niej miejsce na nadzieję, że można to zmienić. Rozwój technologiczny w mniejszym stopniu stanowi groźbę pod adresem człowieka, w większym jednak stopniu jest on wyzwaniem do pokazania swojej prawdziwej wartości<sup>262</sup>. Prześlanką cywilizacji technicznej było stwierdzenie, że wraz ze zwiększeniem dobrobytu uwolnimy się od presji biologicznej, fizycznej i środowiskowej; staniemy się w pewnym stopniu „ludźmi renesansu”. To założenie okazuje się być jednak jeszcze jednym z mitów naszej racjonalnej cywilizacji dlatego, że – jak zostało podane w poprzednim rozdziale – presja ta nigdy się nie kończy, a my stajemy się coraz bardziej zagubieni w mocno technicyzowanej rzeczywistości.

Potoczne doświadczenie ukazuje nam określoną relację między dobrobytem człowieka – opierającym się na triumfalnej technice – a jego stanem duchowym. Okazuje się, że w tej relacji proporcje nie zostały zachowane (jak to się wcześniej zakładało). Można nawet stwierdzić, że jest ona odwrotnie proporcjonalna. Dostrzegamy, że wraz ze wzrostem dominacji techniki w naszej kulturze, coraz bardziej zredukowana jest duchowość człowieka. O tym procesie pisał twórca eko-filozofii Henryk Skolimowski w książce *Wizje nowego millenium*. Podkreślał on, że „duch ludzki ujarzmiany jest wraz z innymi tworam natury”<sup>263</sup>. Toczące się dyskusje na temat kryzysu kultury współczesnej, coraz bardziej wskazują na „człowieka jednowymiarowego”, o którym pisał

---

262 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 352.

263 H. Skolimowski, *Wizje nowego millenium*, Kraków 1999, s. 206–207.

Herbert Marcuse<sup>264</sup>, hedonistycznego i nastawionego na zysk, dającego się łatwo manipulować w taki sposób, aby dopasować jego potrzeby do podaży bez stosowania przemocy.

Rodziński również w tym przypadku nie daje jednoznacznej odpowiedzi, w jaki sposób bronić się przed technicyzmem i materializmem, diagnozuje tylko te niebezpieczeństwa. Jednak by poddać się degradującej człowieka technicyzacji i materializmowi, powinniśmy przyjąć pewne zasady, które będziemy mogli stosować za każdym razem, gdy staniemy przed tego typu sytuacjami. Józef Majka w jednym ze swoich artykułów formułuje zasady, które wydają się być bliskie założeniom Adama Rodzińskiego, ponieważ ich uzasadnieniem jest myśl personalistyczna. Majka zwraca uwagę, że osiągnięcia techniczne i ukierunkowane materialistycznie badania naukowe „nie mogą uwłaczać godności człowieka, który nie może być traktowany jako rzecz lub narzędzie procesu badawczego (...) nie mogą zmierzać bezpośrednio do niszczenia życia ludzkiego ani zagrażać przeżyciu całej ludzkości. (...) nie mogą bezpośrednio zagrażać realizacji powołania człowieka”<sup>265</sup>. Okazuje się, że aby pozostać etycznym w sferze zdominowanej przez technicyzm i materializację, powinno się na pierwszym miejscu postawić właśnie osobę i posługiwać się rzeczami materialnymi dopiero w odniesieniu do tego, co jest dla niej godziwe, a co jej uwłacza. Adam Rodziński w podobny sposób uzasadniał prymat osoby i jej godności. To ona stanowi podstawowe kryterium rozstrzygnięć aksjologicznych.

Filozofia personalistyczna broni człowieka, ale nie sprzeciwia się rozwojowi technologicznemu i prawu do posiadania. Nie nazywa również niemoralnymi tych ludzi, którzy zajmują się wytwarzaniem dóbr

---

264 Por. H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, Warszawa 1991.

265 J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, „Ethos” 1 (1988) nr 2–3, s. 109.

i tych, którzy wiele ich posiadają. Rodziński zwraca uwagę, że chrześcijańska zasada ubóstwa nie polega na zupełnej rezygnacji z dóbr materialnych. Posiadanie środków materialnych nie jest w tej filozofii celem samym w sobie, ale służy człowiekowi, stwarzając fundament dla realizacji różnych wartości i rozwoju osoby<sup>266</sup>. Aby móc coś innym ofiarować, trzeba to najpierw posiadać. Lubelski filozof radzi, by uczyć młode pokolenia „zdrowej ambicji nierozniecania w sobie «niepotrzebnych zapotrzebowań»” w zakresie gromadzenia dóbr materialnych. Nie należy zupełnie tłumić tych ambicji, lecz właściwie ukierunkowywać ograniczone przecież możliwości na wrażliwość, zwłaszcza na wartości wyższe<sup>267</sup>.

Zwrócenie uwagi na godność osoby ludzkiej i troska o wspólne dobro, stanowią propozycję alternatywną dla cywilizacji nadmiaru i braku. Maksymalizacja zysku bez maksymalizacji dobra okazuje się ostatecznie nie przynosić ludziom rzeczywistego pożytku. Posiadanie dóbr nie może być nadrzędnym celem człowieka, ponieważ gdy tak się dzieje, zapomina on o swojej godności i o wiele trwalszych, przynoszących spełnienie wartościach niematerialnych. Jednak warto znów podkreślić, że posiadanie i używanie dóbr samo w sobie nie stanowi problemu. O kryzysie świadczy złe umiejscowienie posiadania w hierarchii wartości, a dokładniej uznanie go za najwyższą wartość. Myśl Rodzińskiego nawiązuje tu do duchowego i intelektualnego dorobku naszej cywilizacji. Już Arystoteles pisał:

[...] gdy ludzie bezwartościowi zdobyli bogactwo, cenią je o wiele więcej niż dobra duszy; a to jest w najwyższym stopniu haniebnie. Tak jak człowiek stanie się pośmiewiskiem, jeżeli będzie gorszym od swoich sług, tak też należy uznać za nieszczęsnych tych, dla których majątek jest

---

266 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 164.

267 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 180.

ważniejszy od ich własnej natury. To zgodnie z prawdą tak jest, bo, jak mówi przysłowie, obfitość rodzi zuchwalstwo, a ignorancja w połączeniu z władzą rodzi szaleństwo<sup>268</sup>.

Człowiek tym się wyróżnia od otaczającego go świata, że do szczęścia potrzebuje zarówno określonych dóbr materialnych, jak i duchowych. Jan Paweł II podkreślał, że człowiek musi „mieć” i musi „być”. Zachwianie równowagi między „mieć” i „być” degraduje istotę ludzką, ponieważ skupiając się na posiadaniu, człowiek zapomina o własnej osobie, jak i innych. Z tego też względu Adam Rodziński wyraźnie podkreśla, że prawdziwe dobro powstaje z właściwego użycia dóbr zdobytych przez człowieka.

## 2.4. Obojętność jako zamknięcie na drugiego człowieka

Z opisanymi już problemami ściśle związany jest proces zobojętnienia na otaczający nas świat i na drugiego człowieka. Powoduje je ślepe dążenie do posiadania dużej ilości dóbr. Inni ludzie interesują nas wtedy, gdy mogą nam pomóc w realizacji naszych celów. W pozostałych przypadkach są obojętni. Postawy zobojętnienia nie da się pogodzić z zasadami etyki personalistycznej. Niewrażliwość na drugiego człowieka sprzeciwia się wymogom sprawiedliwości, wedle której każdemu powinniśmy oddać to, co mu się należy. Rodziński podkreśla, że sprawiedliwość naturalna nakazuje nam pomagać innym, troszczyć się o ich dobro, nawet jeśli oznacza to umniejszenie naszego własnego dobrostanu. Została wyznaczona granica oddawania sprawiedliwości drugiemu człowiekowi – nikt nie może być zobowiązany do udzielenia pomocy, której skutki stawiałyby pomagającego w sytuacji równie przykrej

---

268 Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988, s. 3.

jak ta, w której znalazł się potrzebujący<sup>269</sup>. Poziom moralny danego człowieka nie zależy jedynie od tego, jak chętnie i często poświęca on swój czas czy swoje dobre materialne, pomagając innym. Ponadto zawsze należy mieć na uwadze także siebie, swoje własne dobro oraz to, czy tego typu działanie nie koliduje z normą moralności; nie narusza mojej bądź cudzej godności<sup>270</sup>.

Nie zawsze i nie w każdej postaci obojętność jest zjawiskiem niepokojącym. W pewnym zakresie jest ona czymś naturalnym i nieuniknionym, ponieważ nie wszystko, co dzieje się w nas czy wokół nas, jest tak samo ważne i warte uwagi. Poważny problem pojawia się wtedy, gdy niemal wszystko staje się dla nas obojętne. Wrażliwość (jako przeciwieństwo obojętności) jest niezbędnym elementem poprawnego funkcjonowania w społeczeństwie. Postawa wrażliwości na drugiego jest jedną z najważniejszych dla Adama Rodzińskiego, ponieważ całe ludzkie życie opiera się na współpracy z innymi i dążeniu do wspólnego dobra. Nikt nie jest samotną wyspą, stąd też nie można izolować się od innych ludzi, a tym bardziej nie powinno się o nich zapominać i nie uwzględniać ich dobra w swoich prywatnych dążeniach do szczęśliwości.

Oczywiście wrażliwość również może stać się przyczyną naszego cierpienia, ponieważ zmusza człowieka do otwarcia się na biedę drugiego, a to łatwo może spowodować ból. Przez nią narażamy się na negatywny wpływ różnych zdarzeń i okoliczności lub zajmujemy się trudnymi do rozwiązania dylematami. Należy jednak pamiętać, że bez niej ludzie tracą znacznie więcej, niż mogą zyskać. Wrażliwość funkcjonuje na wielu poziomach, pomiędzy dwoma skrajnościami – wrażliwością i niewrażliwością – pojawia się szereg alternatyw; umiejętnie z nią

---

269 Por. A. Rodziński, *Sprawiedliwość i miłosierdzie w dysponowaniu dobrem materialnym*, dz. cyt., s. III–III2.

270 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 165–166.

postępowanie pozwoli na sukcesywny rozwój bez utraty wewnętrznej równowagi. Przemysław Koberda proponuje w tym miejscu tak zwaną „wrażliwość kontrolowaną”:

należy zawsze dysponować pewnym elementem kontrolnym, który będzie rozdzielał nasze działanie od towarzyszących im emocji. W pierwszym kroku wystarczy emocje zauważać i świadomie nazywać „dobre” lub „złe”. W drugim – starać się aktywnie eliminować te „złe”, a wspierać swoimi myślami „dobre”. [...] Utrwalenie tego mechanizmu w czasie powoduje, że staje się on całkowicie naturalny. Dzięki separacji drogi przepływu uczuć i założenia na nią filtru do naszego mózgu dociera mniej „zanieczyszczeń” pod postacią negatywnych emocji<sup>271</sup>.

Ideałem rozwoju wrażliwości jest wrażliwość kontrolowana<sup>272</sup>. Będąc pożyteczną i znacznie mniej drastyczną w skutkach, dostępna jest dla tych, którzy zdobędą się na wysiłek i poświęcą czas na rozwój duchowy – pozostaną wrażliwi na otoczenie i nie będą zamykać się na drugiego człowieka, by chronić się przed zranieniem. Choć Rodziński nie porusza kwestii wrażliwości, to przytoczona koncepcja wydaje się adekwatna jako uzupełnienie jego myśli, ponieważ w wielu miejscach zaleca on poszukiwanie „złotego środka” między obojętnością i wrażliwością. Wydaje się, że lubelski filozof zgodziłby się ze stwierdzeniem, że człowiek dojrzały wewnętrznie, wrażliwy na los własny i ludzi go otaczających, nie będzie ulegał skrajnościom,

---

271 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 166.

272 Wrażliwość kontrolowana dostępna jest dla tych, którzy zdobędą się na wysiłek i poświęcą czas na rozwój wewnętrzny; w konsekwencji pozostaną wrażliwi na otoczenie i nie będą zamykać się na drugiego człowieka, by chronić się przed zranieniem. Por. B. Żmuda-Frydrychowska, *Obojętność ponowoczesnego człowieka*, dz. cyt., s. 76–77.



lecz będzie się kierował roztropnością<sup>273</sup>. Nasuwa się więc konkluzja, że dzięki wrażliwości poszczególnych osób pojawia się nowa kultura społeczna i tym samym tworzy się pozytywna historia naszego rozwoju. Należy jednak pamiętać, by posługiwać się nią z rozwagą, ponieważ jeśli pozostanie bez kontroli, może okazać się dla człowieka destrukcyjna.

## 2.5. Masowy *homo ludens* a wartości personalistyczne

Zabawa stanowi nieodłączny i konieczny element naszego życia, dzięki niej odzyskujemy psychiczno-fizyczną równowagę. Rodzaj rozrywki, na jaką się decydujemy, pozostaje kwestią prowadzonego stylu życia oraz indywidualnych predyspozycji i upodobań. Rodziński zgadza się z twierdzeniem, że praca ma głębszy sens niż tylko egzystencjalny, lecz sama nie stanowi sensu życia. Ujmowanie życia wyłącznie przez pryzmat zabawy jest podobnie destrukcyjne dla człowieka jak skupienie się na „mrowczym produktywizmie”. Rodziński pisze wprost:

nadmierny trud stępia myśl i zwęża jej horyzont, w końcu obraca się tylko przeciw kulturze w jej kondygnacjach wyższych, ale i przeciwko samej kulturze materialnej, wartościom czysto gospodarczym<sup>274</sup>.

Stąd też nawet największe korporacje coraz częściej mają na uwadze tak zwany „czynnik ludzki”, zwracają uwagę na wartość, jaką dla ich pracowników ma zabawa i rozrywka.

Według lubelskiego filozofa *homo faber* i *homo ludens* mogą i nawet powinni żyć ze sobą w symbiozie. Nie powinno się wykluczać

---

273 Por. B. Żmuda, *Umiar i rozsądek lekarstwem na przesadną konsumpcję*, dz. cyt., s. 171–172.

274 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, Warszawa 1985, s. 179.

różnorodności w spędzaniu czasu wolnego, które zależą od indywidualnych gustów<sup>275</sup>. Zabawa, jeśli jej celem jest odpoczynek, odprężenie czy też pozbycie się stresów codzienności, stanowi bardzo ważny element troski o kondycję psychiczną i fizyczną. Z własnego doświadczenia również możemy powiedzieć, że stanowi bardzo dobrą sposobność w nawiązywaniu pozytywnych relacji z innymi i tworzenia czy podtrzymywania więzi międzyludzkich.

Personalisci podkreślają, że człowiek w swojej naturze i kulturze powinien starać się stale i na każdym kroku wykraczać poza i ponad to, co nazywamy przeżywaniem. Człowiek ogarnięty wyłącznie chęcią szukania we wszystkim rozrywki, skupia się tylko na sferze przeżywania. U źródeł takiego stylu życia tkwi błąd mentalny polegający na tym, że na miejsce naczelne, zastrzeżone dla wartości ponadprzeżyciowych, transcendentnych, wprowadza się wartości przeżywania jako miarodajne w sposób absolutny, którym wobec tego zawsze przyznaje się pierwszeństwo<sup>276</sup>.

W podejściu personalistycznym nie chodzi o to, by zupełnie zrezygnować z wartości przeżyciowych. Należy jednak pamiętać, że wartości te (jak mówi sama ich nazwa) nadają się do tego, aby je przeżywać na bieżąco, ale nie nadają się do tego, by żyć tylko nimi. Tego typu hedonistyczny materializm prowadzi do zatracenia więzi międzyludzkich i wyobcowania jednostki w wymiarze społecznym. Dzięki rozwojowi technologii i przemianom społeczeństwa coraz bardziej zbliżamy się do punktu, w którym nie będziemy już potrzebować innych w swoim życiu. Wszystko zastąpią przedmioty, które nie będą stawiać żadnych wymogów, poza jednym – ich zakupieniem<sup>277</sup>. Podstawą

---

275 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 179.

276 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 157.

277 Por. F. Bylok, *Meandry konsumpcji we współczesnym społeczeństwie: konsumpcjonizm versus dekonsumpcja*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 19 (2016) nr 1, s. 58–63.

personalizmu jest założenie, że człowiek w swojej naturze i kulturze powinien starać się stale i na każdym kroku wykraczać poza i ponad to, co nazywamy przeżywaniem. W personalistycznej koncepcji kultury nie chodzi o zwalczanie przyjemności, które mogłyby zagrażać ludzkiej godności, lecz by potrafić znaleźć w nich umiar<sup>278</sup>. Człowiek dojrzały wewnętrznie (*homo maturus*) pragnie nie tylko wygody i przygody, ale też intymności, solidarności, wierności, akceptacji, szczerości i porozumienia, oraz wielu innych wartości budujących rację nadające życiu sens<sup>279</sup>.

Nie możemy również zapominać, że człowiek jest istotą społeczną i tylko wśród innych ludzi może on żyć, prawidłowo funkcjonować i się rozwijać. Skrajnie konsumpcjonistyczny styl życia destrukcyjnie wpływa na człowieka i jego relacje ze społeczeństwem. Dlatego dla Rodzińskiego tak ważne jest konsumowanie z rozsądkiem i podejmowanie decyzji godnych osoby ludzkiej<sup>280</sup>. Człowiek kultury personalistycznej jest umiarkowany, stara się zachować właściwe proporcje między poszczególnymi sferami swojej aktywności<sup>281</sup>. Ludzie żyjący według zasad personalistycznych nie będą ani przesadnie pracowici, ani leniwi. Będą oni cenić pracę, ale będą też cieszyć się czasem wolnym, który poświęcą na rozrywkę odrywającą ich od tego, co przykre i uciążliwe.

---

278 Por. F. Byłok, *Meandry konsumpcji we współczesnym społeczeństwie*, dz. cyt., s. 157–159.

279 Por. F. Byłok, *Meandry konsumpcji we współczesnym społeczeństwie*, dz. cyt., s. 157–159.

280 Por. B. Żmuda, *Umiar i rozsądek lekarstwem na przesadną konsumpcję*, dz. cyt., s. 173.

281 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 360.

## 2.6. Sfera *sacrum* – rola religii w życiu człowieka

Kolejną dziedziną życia ludzkiego, w której przejawia się kryzys jest sfera religijna. W społeczeństwach wysoko rozwiniętych obserwuje się odejście od religii lub jej redukcję do tradycyjnych obrzędów, w których znajdujemy znacznie więcej ludyczności niż tego, co zawiera się w sferze *sacrum*. Natomiast sfera *sacrum* opiera się na naszej duchowości, wzbogaca ją i stanowi jeden z fundamentów naszego wartościowania. Można zatem wysunąć wniosek, że uwzględnienie sfery religijnej stanowi remedium na współczesny kryzys człowieka i kultury.

Teizm jest jedną z najważniejszych cech filozofii Adama Rodzińskiego. Jego dzieła pełne są teologicznych analiz i odniesień do Boga. Nietrudno zauważyć, że w jego pismach sfera religijna nieustannie spleta się z codziennym życiem człowieka, dlatego nie sposób mówić o człowieku bez jakiegokolwiek odniesienia do Boga. Relacyjność Osób Boskich prowadzi do odkrywania „ściśle osobowej konstytucji” człowieka, co następnie skłania do poszukiwań wartości moralnych<sup>282</sup>. Źródłem godności osoby nie są fakty empiryczne ani jej wyjątkowość w świecie przyrody, lecz bycie obrazem i podobieństwem Boga. Zdaniem Rodzińskiego, relacja Boga z człowiekiem (Bóg jako Stwórca jest jej inicjatorem) jest wartościotwórcza<sup>283</sup>.

Dla człowieka sfera *sacrum* jest szczególnie ważna, ponieważ przez nią przechodzi główny nurt życia wewnętrznego, w którym osoba ludzka nawiązuje najbardziej intymną łączność z innymi osobami<sup>284</sup>. Kulturę powinien tworzyć „cały i pełny człowiek”. „Pełna kultura” obejmuje zarówno rozwój moralny, jak kształcenie cnót w wymiarze indywidualnym, społecznym i religijnym<sup>285</sup>. Rodziński, podobnie jak

282 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 8.

283 Por. A. Rodziński, *U podstaw kultury moralnej*, dz. cyt., s. 49.

284 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 367.

285 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 376.

w przypadku innych problemów, zwraca uwagę, by również i w dziedzinie religijności nie popadać w skrajności; religijny fanatyzm nie przyniesie niczego dobrego żadnej kulturze<sup>286</sup>.

Lubelski personalista zwraca uwagę, że nie można pomijać duchowej sfery człowieka. Desakralizacja sprawia, że wartości duchowe schodzą u wielu ludzi na dalszy plan. Nawet w przypadku przeżywania świąt religijnych okazuje się, że można pominąć w nich element *sacrum*, co w efekcie prowadzi do skupienia się wyłącznie na materialnej sferze tych wydarzeń. Wydaje się zatem, że tym, od czego trzeba zacząć, chcąc wyjść z kryzysu, jest chwila zastanowienia się nad istotą naszych działań religijnych i położenia większego nacisku na ich duchowy wymiar. Należy przypominać współczesnemu człowiekowi, co stanowi istotę jego człowieczeństwa i jaki sens ma duchowy wymiar każdej osoby ludzkiej. Religia pełni rolę wspomagającą w prowadzeniu świadomego i wolnego życia ludzkiego, nastawionego na dobro. Dostarcza najgłębszych racji dla podejmowania decyzji w każdej dziedzinie życia. W religii chrześcijańskiej są nimi: łaska (szczególne umocnienie władz poznawczych i wolitywnych człowieka), modlitwa, sakramenty oraz obrzędy. Te nadprzyrodzone środki, zdaniem Rodzińskiego, mają wzmocnić człowieka w walce ze złem, które zagraża człowiekowi i osłabia jego siły twórcze w realizowaniu najwyższych celów i dążeń. Kultura i religia stanowią dwa podstawowe wymiary życia ludzkiego, które spotykają się w celu, jakim jest spełnienie się człowieka. Religia jest więc elementem kulturotwórczym w tym sensie, iż najbardziej skoncentrowana jest na człowieku, jego rozwoju, jego spełnieniu się, troszczy się o pełne dobro osoby ludzkiej.

---

286 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 282, 338.

## 2.7. Personalistyczny powrót do wartości drogą wyjścia z kryzysu

Pragnienie posiadania przedmiotów materialnych, czy dążenie do poprawy warunków bytowych nie jest, w świetle etyki personalistycznej, czymś złym, o ile zostanie zachowana właściwa miara. W momencie, gdy chęć posiadania stanie się priorytetem, możemy popaść w stan, w którym „mieć” stanie się dla nas ważniejsze niż „być”. Konsekwencją będzie postrzeganie innych wyłącznie poprzez pryzmat tego, co posiadają. Felicjan Byłok, autor wielu artykułów na temat współczesnego społeczeństwa konsumpcyjnego, uważa iż hedonistyczny materializm prowadzi do tego, że nasze człowieczeństwo, to jacy jesteśmy, straci na znaczeniu. Nie będzie ważne, jakimi ludźmi jesteśmy, lecz jedynie to, co posiadamy. Już dziś obserwujemy zatracanie się więzi międzyludzkich i wyobcowanie jednostek w wymiarze społecznym. Zmierzamy do stanu, w którym ludzie uznają, że nie potrzebują innych w swoim życiu, ponieważ wszystko zastąpią im gadzety, które nie będą wymagać od nich niczego poza ich zakupieniem. W zamian za to będą oferować pomoc w niemal wszystkich czynnościach oraz zapewniać rozrywkę<sup>287</sup>.

Adam Rodziński podkreśla, że próba wyjścia z kryzysu kultury wymaga chęci zmian i pełnego zaangażowania się wszystkich ludzi, przynajmniej w takim zakresie, by dostrzegać problem i próbować przezwyciężyć go w sobie samym<sup>288</sup>. Wyzwaniem w tym procesie udoskonalenia kultury społecznej może okazać się zmiana naszego sposobu przeżywania i doświadczania, oraz wynikająca z nich niewrażliwość na wiele aspektów naszego życia codziennego, a to jest

---

287 Por. F. Byłok, *Meandry konsumpcji we współczesnym społeczeństwie: konsumpcjonizm versus dekonsumpcja*, „Annales. Etyka w życiu gospodarczym” 19 (2016) nr 1, s. 58–63.

288 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, Warszawa 1985, s. 145.

wyjątkowo trudne do zrealizowania. Oznacza to pracę nad kształtem osobowości, która jest zadaniem wymagającym czasu, cierpliwości i determinacji. Rodziński pisze:

osobowość, choćby najdoskonalsza, należy zawsze do jakiejś osoby, która – choćby z tej racji – jest wartością priorytetową wobec całego tego „doskonałościowego stanu posiadania”<sup>289</sup>.

Człowiek stanowi punkt odniesienia wszystkich swoich ocen, stąd też wartość jego osobowości zależy od tego, jak dalece odpowiada ona godności osobowej<sup>290</sup>. Wszelkie wartościowanie rozpoczyna się od osoby. Ona odpowiada za jego kształt, a następnie za realizację konkretnych wartości, stąd też świadomość i rozumienie konsekwencji wynikających z posiadania godności stanowi warunek właściwego odnoszenia się do siebie i innych oraz do przedmiotów, którymi możemy dysponować.

Emocje, choć stanowią jeden z najważniejszych elementów naszej osobowości, nie mogą w tym względzie stanowić kryterium wartościowania. Rodziński zwraca uwagę, że etyka nie może być emotywna, nasze sumienie nie może reagować emocjonalnie na poszczególne sytuacje moralne. Wartość czy ocena moralna nie są ani emocją, ani żadną kalkulacją jakiejś emocji, choćby nawet najbardziej szlachetnej. Tak samo jak etyka nie jest psychologią przeżyć związanych z respektowaniem konkretnych obyczajów czy też „technologią życiowych ułatwień”. Sumienie również trzeba w jakiś sposób korygować rozumem. Roztropność moralna nie polega na umiejętnym manipulowaniu poszczególnymi wartościami, w celu redukcji jak największej ilości

---

289 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, Warszawa 1985, s. 176.

290 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, Warszawa 1985.

cierpienia. Polega ona na sterowaniu własnym życiem, nie popadając w niegodziwość, aby życie stanowiło afirmację ludzkiej godności<sup>291</sup>.

Afirmacja centralnego miejsca osoby jako podmiotu społecznego, pozwala personalizmowi stworzyć punkt zakotwiczenia i odniesienia pomiędzy skrajnościami liberalnego indywidualizmu i kolektywizmu<sup>292</sup>. Najistotniejsze nie są ani społeczeństwo jako takie, ani egoistyczna jednostka, ale osoba w relacji z innymi. Osoba nie może być myślącym tylko o sobie odbiorcą korzyści, które niosą ze sobą te relacje, ale powinna także podjąć wysiłek w służbie innym. Na tym centralnym stwierdzeniu opiera się doktryna personalistyczna dotycząca relacji człowieka ze społeczeństwem.

Personalizm Rodzińskiego jest filozofią, w której odnaleźć można konkretne rozwiązania problemów pojawiających się w badaniach nad człowiekiem i która wnosi zespół nowych, świeżych i oryginalnych zagadnień. We współczesnym świecie coraz bardziej zagraża nam niebezpieczeństwo utraty sensu wobec ogromu oszalałających nas informacji. Personalizm jest zdolny przynajmniej częściowo pomóc w rozwiązywaniu tych problemów, ponieważ pojmuje sam siebie jako całościową wizję osoby i przedstawia się jako systematyczna i mocna wizja bytu osobowego. Jest to ważna i wartościowa propozycja wobec panującego kryzysu w kulturze.

Rodziński w swoich propozycjach wyjścia z kryzysu kultury społecznej jest myślicielem samodzielnym, rzadko wprost odnosi się do założeń i propozycji innych naukowców. Jego analizy tworzą zwarty i konsekwentny system, a duża liczba przykładów z życia codziennego pozwala na dalsze interpretacje i szukanie adekwatnych rozwiązań w analogicznych sytuacjach, o których sam autor nie wspomina.

---

291 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 115–116.

292 Por. J. M. Burgos, *Principios del personalismo social*, w: *Reconstruir la persona. Ensayos personalistas*, Madrid 2009, s. 159–185.



W filozofii Adama Rodzińskiego do najistotniejszych zagadnień należą: „wartość osoby”, „godność człowieka” i „relacyjność osób”. Na nich właśnie filozof opiera swoje argumenty i założenia, które mogą stanowić podstawę do działań ku naprawie współczesnych problemów moralnych i budowania kultury personalistycznej. Filozof podkreśla, że jedną z najważniejszych zasad jest ciągłe staranie się, aby wobec przeważającego technicyzmu nie zapominać nigdy o człowieku. Papież Paweł VI wyraził to za pomocą słynnego czwórmiastu „cywilizacji miłości”<sup>293</sup>. Tę myśl kontynuował następnie Karol Wojtyła/Jan Paweł II, który rozwinął i upowszechnił on pojęcie „cywilizacja miłości”. Adam Rodziński również odnosi się do tej koncepcji. Analizuje założenia Wojtyły, pisząc o „komunionizmie osób”, którego budowanie stanowi podstawowy środek do celu, jakim jest stworzenie kultury personalistycznej.

### 3. „Komunionizm osób” podstawą kultury personalistycznej

Człowiek w swoim własnym działaniu, jaki i wobec innych osób, realizuje różne wartości. Zdaniem Adama Rodzińskiego pierwsza i niezbywalna wartość człowieka sprowadza się do tego, że jest on jakimś „ty” dla jakiegoś „ja” – to znaczy, że jako osoba ludzka odpowiada wszystkim tym, których może darzyć miłością; którzy mogą dostrzec i docenić jego podmiotowość. Każdy człowiek, ze względu na swoją wartość osoby ludzkiej, jak i własne przymioty, odpowiada w jakiś sposób drugiemu człowiekowi niezależnie od tego, jak ustosunkowuje się do kogoś, ani jak do niego ustosunkowują się inni. Ten

---

293 Paweł VI, *Homilia na Boże Narodzenie 1975 roku*.

sposób bytowania człowieka jest wystarczającą podstawą dla troski o dobro wszystkich innych, którzy również są osobami, włączając w to nieprzyjaciół. Rodziński podkreśla, że powinniśmy sobie i innym nieustannie o tym przypominać, ponieważ dzięki temu ukazana zostaje aksjologiczna podstawa, na której należy kultywować obyczaje „uczłowieczające” człowieka w dziedzinie moralności oraz humanizować go harmonijnie we wszystkich dziedzinach kultury (twórczości gospodarczej, artystycznej, w korzystaniu z wartości sakralnych, w działalności naukowej oraz w aktywności towarzyskiej czy rekreacyjnej)<sup>294</sup>. Wszystkie typy wartości stawiają przed człowiekiem właściwe im wyzwania podyktowane swoistą genezą i strukturą. Podstawową, dowartościowującą wszystkie inne wartości, jest jednak ta niewytworzona przez człowieka, która od początku czyni go osobą, podmiotem swoście pierwotnym i odrębnym, cechującym się życiem duchowym oraz działaniem pojętym jako samookreślanie się wobec innej osoby i angażowanie się we wspólnotę osób.

Obserwowany dziś zanik wrażliwości na cudze kłopoty i związana z tym samotność wewnętrzna czy redukcja człowieka do sfery biologicznej i pewnego rodzaju strumienia świadomości, w którym podmiot skoncentrowany jest na doznawaniu i zaspokajaniu potrzeb sterowanych przez modę i reklamę, jest – według Rodzińskiego – rezultatem gospodarowania wartościami w duchu „antyhumaistycznego paninstrumentalizmu”; tworzenia takiej wizji świata, w której wszystko albo jest użyteczne, albo nie nadaje się do użycia i należy to wyrzucić. Rodziński podkreśla jednak, że „ani produkcja dla produkcji, ani konsumpcyjno-przyjemnościowe dyskontowanie faktu, że się żyje, nie może jednak wypełnić ludzkiego losu sensem nie zagrożonym przez perspektywę nieuchronnej katastrofy”<sup>295</sup>. Ucieczka od wolności

---

294 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 355–356.

295 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 356.

i odpowiedzialności ku pozornej swobodzie, będącej w istocie nieprzerwaną konsumpcją sterowaną mechanizmami rynkowymi, jest dla Rodzińskiego efektem zagubienia prawdziwego celu życia człowieka. Środki gubią właściwe sobie cele i tym samym same stają się celami, chociaż do tej rangi nie dorastają.

Drogę ratunku dla człowieka pogrążonego w kryzysie, jak i samej kultury społecznej, Rodziński upatruje w „cywilizacji miłości”. Nie sposób zrozumieć tego pojęcia bez odwołania się do myśli Pawła VI i Jana Pawła II. Paweł VI opisując cywilizację miłości w homilii Bożonarodzeniowej w 1975 roku, podkreślał, że dialektyką wszelkiej relacji powinna być miłość rodząca miłość, a nie wzajemna niechęć, nienawiść, spory i brak wielkoduszności. Według niego cywilizacja miłości jest tym, co przezwycięży ostatecznie wszystkie niepokoje związane z toczącymi się walkami społecznymi oraz spełni marzenie świata o przemianie ludzkości. Papież mówił o cywilizacji miłości jako programie odnowy, który ma służyć naprawie życia ludzkiego przez miłość. Podkreślał, że cywilizacja miłości nie jest tylko marzeniem człowieka, lecz na obecnym etapie dziejów świata jest obowiązkiem każdego chrześcijanina<sup>296</sup>.

Jan Paweł II, podejmując myśl Pawła VI, uczynił cywilizację miłości hasłem swojego pontyfikatu, określając jej istotne elementy, oparte na czterech zasadach: pierwszeństwa osoby przed rzeczą, etyki przed techniką, preferencji opcji „być” nad „mieć” oraz wyższości miłosierdzia nad sprawiedliwością<sup>297</sup>. Według niego, pogłębiający się kryzys cywilizacji zachodniej, która ulega pewnej zaprogramowanej sekularyzacji, można powstrzymać jedynie przez cywilizację miłości, która

---

296 Por. E. Ziemann, *Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieża Pawła VI i Jana Pawła II*, „Symposium” 19 (2015) nr 1 (28), s. 93–94.

297 Por. J. Kowalski, *Cywilizacja miłości*, w: *Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, red. A. Zwoliński, J. Nagórny, K. Jeżyna, E. Sakowicz, Radom 2014, s. 136–139.

bazuje na uniwersalnych wartościach, takich jak pokój, wolność, sprawiedliwość, solidarność, a nade wszystko miłość. Miłość uświadamia człowiekowi jego godność i wartość osoby. Personalistyczna koncepcja człowieka akcentuje wspólnotowy charakter cywilizacji miłości opartej na relacjach osobowych, które wypływają z miłości. Miłość w tym ujęciu nie polega na swobodnym czynieniu czegokolwiek, lecz na odpowiedzialnym darowaniu siebie innym w wolności. Taka miłość jest trudna i wymagająca zarówno dla tego, kto według niej żyje, jak i dla tego, kto jej doświadcza, ponieważ kształtuje ona dobro i nim promieniuje. Jan Paweł II podkreślał, że wszystko, co sprzeciwia się miłości, jest zagrożeniem dla cywilizacji miłości. W sposób szczególny odnosił się to do egoizmu w wymiarze jednostkowym, społecznym i narodowym (nacjonalizm), którego antytezą stanowi altruizm wyrastający z miłości<sup>298</sup>. Innym zagrożeniem miłości i cywilizacji miłości jest indywidualizm, będący z kolei antytezą personalizmu. Indywidualizm, opierając się na błędnym użyciu wolności, sprawia, że człowiek czyni to, co chce – w potocznym znaczeniu tego określenia. Ze względu na swój egocentryczny i egoistyczny charakter, sprzeciwia się byciu bezinteresownym darem dla drugiego w prawdzie. Intencją obu papieży, a szczególnie Jana Pawła II, było demaskowanie przyczyn promujących kulturę śmierci (nienawiść, przemoc, niesprawiedliwość, deptanie ludzkiej godności), która kwestionuje takie obiektywne wartości, jak: miłość, prawda, przebaczenie, sprawiedliwość, wolność i solidarność<sup>299</sup>.

Adam Rodziński obficie czerpie z nauczania papieży. Powołując się na słowa Jana Pawła II, podkreśla, że miłość uszlachetnia kulturę i człowieka<sup>300</sup>. Miłość, o której mowa, nie jest miłością ślepą, naiwną

298 Por. Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”* (1994), 14, w: Jan Paweł II, *Przesłanie*, Poznań 2006.

299 Por. E. Ziemann, *Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieży Pawła VI i Jana Pawła II*, dz. cyt., s. 104.

300 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 201.

i dającą się wyzyskiwać, lecz silną, zdecydowaną i konsekwentną. Cywilizacja oparta na miłości nie może być „cywilizacją urodzonych pacyfistów”, którzy dla pokoju i spokoju będą tolerować nietolerancję i agresję. Ma to być cywilizacja „zaangażowanego pluralizmu”, cywilizacja „pięknego różnienia się”, zróżnicowania stymulujących alternatyw. Społeczeństwo powinno opierać się na dialogu, a nawet – jak powie Rodziński – na polilogu polegającym na mówieniu do siebie naprawdę, a nie tylko na wymienianiu monologów<sup>301</sup>. Jak już zostało wspomniane, nie można utożsamiać dialogu z aktem słownej komunikacji. Rozmawiając ze sobą, powinniśmy wzajemnie się „słyszeć” i rozumieć. Istotą prowadzenia dialogu jest tolerancja wobec drugiego oraz uważne słuchanie siebie nawzajem.

Światowy pokój, którym cieszymy się w umiarkowanym stopniu, harmonijne stosunki międzynarodowe i porządek społeczny opierają się na szeregu umów i układów zawartych między podmiotami. Przekonujemy się jednak, że umowy te często tracą swoją moc, gdy stają się niekorzystne dla silniejszej strony. Rodziński stwierdza:

tylko szacunek dla osobowej godności każdego człowieka zabezpieczyć też może poszanowanie umów zawartych między ludźmi zarówno w sektorze prywatnym życia jak publicznym, w tym również umów międzynarodowych. Cóż innego bowiem mogłoby zobowiązywać nas wewnątrz do respektowania takich umów i postępowania zgodnie z nimi wówczas, gdy się to okazuje dla nas niekorzystne? A tylko takie poszanowanie wzajemnych uzgodnień zabezpieczyć może trwałą pokój między ludźmi i między narodami<sup>302</sup>.

---

301 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 103–104.

302 A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 92–93.

Osoba jest podmiotem wspólnotowo-komunijnym, nie potrafi istnieć bez innych osób. Niezależnie od poglądów potrzebuje ona innych ludzi do tego stopnia, że ich istnienie jest warunkiem sensownego mówienia nawet o egoizmie.

W kontekście tych rozważań warto skupić się na tym, jak Rodziński definiuje miłość stanowiącą podstawę kultury personalistycznej. Dla filozofa rozumnie uporządkowana miłość jest „liczącą się z obiektywną hierarchią wartości afirmacją osoby jako osoby przez osobę jako osobę”<sup>303</sup>. W myśl tej definicji najważniejsze dla tworzenia kultury społecznej będzie odnoszenie wszystkiego do osób w taki sposób, by odpowiadało niezbywalnej godności człowieka, czyli wartości obiektywnej, stałej, nieinstrumentalnej, w której uczestniczą wszyscy ludzie z racji tego, że są osobami<sup>304</sup>. Miłość, umacniając braterską więź łączącą wszystkich ludzi, zapewnia więc warunki dla pokoju społecznego. Stanowi istotny składnik ludzkiego samorozumienia. Funkcjonuje jako medium komunikacji emocjonalnej między osobami oraz tworzy w drugim zaufanie, które przenosi się na całe nasze funkcjonowanie w społeczeństwie.

Współczesny niemiecki filozof Ferdinand Fellmann podkreśla dosadnie, że bez miłości świat w obecnym kształcie byłby dla człowieka obcy i to, że wielu ludzi straciło dziś zaufanie do świata, wiąże się właśnie z kłopotami z miłością<sup>305</sup>. Rodziński w ślad za Wojtyłą twierdzi, że miłość pojawia się na bazie wolności i jest zarówno ewangelicznym nakazem, jak i naturalnym wymiarem ludzkiego bytu. Jej istotę stanowi norma personalistyczna: „Osoba jest takim dobrem, że właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość”<sup>306</sup>. Miłość

303 A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 213.

304 Por. A. Rodziński, *Na orbitach wartości*, dz. cyt., s. 213

305 Por. F. Fellmann, *Miłość i seksualność w ludzkim samorozumieniu*, tłum. A. Przyłębski, „Fenomenologia” 2010 nr 8, s. 31.

306 K. Wojtyła, *Miłość i odpowiedzialność*, dz. cyt., s. 32

przeciwstawia się zatem instrumentalizowaniu, czyli „używaniu” człowieka. Wszelkie postawy oparte na przymusie, lęku, przemocy czy nienawiści stają się w tym ujęciu działaniem negującym wartość osoby ludzkiej. Miłość w filozofii Wojtyły jak i Rodzińskiego jest najdoskonalszą formą samorealizacji, ponieważ zakłada i respektuje aktywność człowieka jako osoby.

Cywilizację miłości Rodziński określa inaczej jako „komunionizm osób”. Termin ten stworzył, inspirując się słowami Wojtyły, który „komunię” określał jako wspólnotę ukonstytuowaną na zasadzie normy personalistycznej, podkreślającej naczelną i nieinstrumentalną wartość każdej osoby ludzkiej. Fundamentem komunionizmu jest dla Rodzińskiego natura osoby ludzkiej. Píše on, że „osoba jest źródłem, jak i celem komunijsnego miłowania”<sup>307</sup>. Owa „komunia osób” opiera się na przyznaniu pierwszeństwa osobie ludzkiej jako podmiotowi, którego wartość podyktowana jest odniesieniem do innych osób i który jest bez nich nie do pomyślenia<sup>308</sup>.

W obrębie obszaru cywilizacji miłości znajduje się cały człowiek, ze wszystkimi dziedzinami swojej działalności; całe jego życie. Cywilizacja w rozumieniu Jana Pawła II to kultura w najszerszym swym znaczeniu, natomiast humanizacja natury to człowiek, który wyraża się i obiektywizuje w kulturze i przez kulturę, jest podmiotem i sprawcą kultury<sup>309</sup>. Dlatego cywilizacja miłości to cywilizacja integralna, obejmująca swym zasięgiem całość człowieczeństwa. W tym samym duchu co Rodziński wypowiada się Janusz Czarny, analizując kulturotwórczą rolę wojtyłowskiej cywilizacji miłości:

---

307 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 195.

308 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 193–194.

309 Por. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, Przemówienie do przedstawicieli UNESCO, Paryż 1980, nr 8, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/811/> (10.09.2018).

tylko taka cywilizacja będzie się cechowała prawdziwym, bo integralnym rozwojem człowieka, a przez to całej wspólnoty ludzkiej; i tylko taką cywilizację znamionować będzie autentyczny, nowy humanizm<sup>310</sup>.

W świetle tego ujęcia można dostrzec osobę ludzką jako „podmiot i przedmiot” kultury, który tworząc kulturę, tworzy siebie. Jednostki w taki sposób siebie kreujące tworzą w wymiarze wspólnotowym, nowy i odpowiadający ich godności układ cywilizacyjny.

Współczesną kulturę cechuje przechodzenie od ściśle narodowego sposobu wartościowania do szukania stanowiska ogólnoludzkiego. Zjawisko to Rodziński ocenia pozytywnie, podkreślając, że tego typu przemiany dążyć mogą ku poczuciu prawdziwej wspólnoty wszystkich ludzi na świecie. Bycie członkiem wspólnoty wszystkich ludzi na świecie nie oznacza konieczności opuszczenia innych wspólnot i porzucenia patriotyzmu na rzecz kosmopolityzmu. Chodzi tutaj o powszechne braterstwo między ludźmi i zrozumienie wspólnych interesów wszystkich istot ludzkich<sup>311</sup>. Coraz więcej osób zdaje sobie dzisiaj sprawę z ogromnej dysproporcji warunków życia ludzi żyjących w krajach rozwiniętych w porównaniu do losu tych, którzy egzystują w skrajnej nędzy. Powstają ruchy społeczne solidaryzujące się z najuboższymi i wspierające ich. Rodziński powie jednak, że aby stworzyć prawdziwą cywilizację miłości, taka pomoc udzielana człowiekowi przez drugiego człowieka nie może wynikać jedynie z zimnej kalkulacji czy z bodźców uczuciowych: „tym, czego tu najbardziej potrzeba, jest miłość płynąca z przekonania o wspólnym pochodzeniu i wspólnym osobowym celu wszystkich ludzi”<sup>312</sup>. Wymagane jest zatem uznanie innych ludzi

---

310 J. Czarny, *Cywilizacja miłości – jako kulturotwórcza propozycja Jana Pawła II*, w: *Ku cywilizacji miłości*, red. W. Wenz, Wrocław 2006, s. 204.

311 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 335.

312 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 336–337.



za bliźnich, którym przysługuje ta sama wartość i te sama prawa. Należy dodać, że zdaniem Rodzińskiego sprawdzianem dla takiej postawy jest czyn, codzienna praktyka. Sama intelektualna przychylność dla tezy nie wystarczy<sup>313</sup>; etyka czy moralność teoretyczna to stanowczo za mało. Jeżeli nadarza się okazja zrealizowania wartości, człowiek dobry powinien to zrobić<sup>314</sup>.

Personalistyczne społeczeństwo ogólnoludzkie – zdaniem Rodzińskiego – w pierwszym rzędzie opiera się na „żywotnych więzach rodzinnych, międzyrodzinnych, przyjacielskich i zawodowych”<sup>315</sup>. Jest to społeczeństwo oparte na ideałach demokratycznych, jednak pojętych w duchu wspólnotowym, a nie indywidualistycznym. Uzdrawienie i zacieśnienie więzi we współczesnych społeczeństwach jest dla Rodzińskiego jedną ze spraw najpilniejszych. Niezbędnym warunkiem tego typu działań jest właściwie pojęta tolerancja, która cofa się jedynie przed tolerowaniem ludzkiej krzywdy. Tolerowanie nietolerancji nie jest tolerancją, lecz nietolerancją ludzi, którzy padają ofiarą agresji. Istota tolerancji nie polega jedynie na faktycznym równouprawnieniu ludzi różnych poglądów i szanowaniu założeń opozycjonistów, ale także na przekonaniu, że dopiero ze zróżnicowania stanowisk w danej sprawie wyłaniają się rozsądnie wyważone konkluzje praktyczne. Często przecież bywa tak, coś co nam wydaje się mądre i rozsądne, bywa sprzeczne z tym, co również nie jest pozbawione racji, a reprezentuje odmienny styl myślenia i wartościowania. Kultura rozwija się dzięki twórczemu, konstruktywnemu dialogowi, który skłania każdą ze stron do racjonalnego potwierdzenia własnej pozycji oraz do korzystania z wiedzy i doświadczeń oponentów<sup>316</sup>.

---

313 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 337.

314 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 360.

315 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 337.

316 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 357–358.

W poszczególnych sferach życia nigdy nie powinniśmy pozostawać zamkniętymi. Międzykulturowy i międzyreligijny dialog jest możliwy, jeśli podejmiemy do niego z otwartą postawą i szacunkiem drugiego człowieka. Rodziński pisze następująco:

otwarcie siebie samego na wartości cudze, na zrozumienie tego, co w nich jest dobrem i prawdą – otwiera zarazem świat na to, co dobrem i prawdą jest w nas samych i co pragniemy ofiarować innym ludziom. Ludzie nie spotkają się nigdy we wspólnej prawdzie, pełnej i powszechnej, jeśli nie spotkają się z sobą uprzednio w tej jednej prawdzie najbardziej decydującej i istotnej, w prawdzie o tym, że ponad różnicami zapatrywań powinna łączyć ich braterska miłość<sup>317</sup>.

Filozof zwraca uwagę, że akcentowanie tego co ogólnoludzkie, można pogodzić z każdym modelem kultury. Uwypukla on jeszcze jeden istotny warunek funkcjonowania społeczeństwa, jakim jest postawa zaufania w stosunku do innych ludzi<sup>318</sup>.

Ten ogólnoludzki wymiar kultury dostrzega Rodziński w myśli Karola Wojtyły, dla którego kultura z jednej strony świadczy o ponadprzyrodniczym statusie podmiotu ludzkiego, a z drugiej jest ona tylko pewną eksterioryzacją i demonstracją tego, kim człowiek jest w swojej konstrukcji wewnętrznej. Kultura ma objawiać i uobecniać osobową godność ludzką<sup>319</sup>. Droga ocalenia współczesnego człowieka i kultury sprowadza się do nieustannego „potwierdzania człowieczeństwa” w człowieku na różne sposoby. Polega więc na ciągłym

---

317 A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 338–339.

318 W podobny sposób argumentował Jacques Maritain, pisząc o „wyjściu ponad subiektywizm” i potwierdzaniu w ten sposób międzyludzkiego braterstwa. Por. J. Maritain, *Prawda i braterstwo*, tłum. M. H., „Znak” 10 (1958) nr 50–51 (8–9), s. 1016.

319 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 368.

poszerzaniu własnej i cudzej świadomości, odrywającej się od przyziemności i ogarniającej wartości nadające ludzkiej działalności ponadczasowy sens. Chodzi o to, by z rozsądnym umiarem wyprowadzić pewną równowagę pomiędzy ideami a tym, co cielesne; między „dążnością do uduchowienia materii” a wrażliwością na materialne uwarunkowania<sup>320</sup>.

Praktyczną realizacją tych postulatów, a zarazem drogą ku wyjściu z kryzysu według Rodzińskiego, jest „humanizacja kultury”. Zanik wrażliwości na cudze kłopoty, redukowanie człowieka jedynie do jego sfery biopsychicznej, pasma sterowanych modą przelotnych wrażeń i nastrojów, stanowią rezultat gospodarowania wartościami w sposób zupełnie antyhumanistyczny. Zatem humanizacja lub – jak uściśla Rodziński – „rehumanizacja” kultury wymaga ponownego wyakcentowania różnicy pomiędzy skupieniem się na środkach do życia, a samym sensie życia. Drogę tę należy rozpocząć od poznania wartości, które pomogą człowiekowi odpowiednio uporządkować i ukierunkować swoje życie zarówno w sferze indywidualno-duchowej, jak i społecznej. Takie wewnętrzne, osobowościowe „uczłowieczenie” człowieka dokonuje się dzięki aksjologicznej refleksji i dostrzeżeniu wartości wyższych, które są w stanie nadać zrozumiały sens naszemu życiu, nawet jeśli jest ono naznaczone cierpieniem. Humanizacja wymaga zatem popularyzowania wiedzy o wartościach, jednak bez ich zniekształceń i uproszczeń. System ten nie jest zamknięty, więc nigdy nie powinno się przestawać dyskutować kwestii spornych i poszukiwać nowych rozwiązań<sup>321</sup>. Humanizacja kultury polega na znalezieniu, ukazaniu i uatrakcyjnieniu takich wzorów życia, które nadają ludzkiej egzystencji solidne oparcie i „nietyczasowy” sens<sup>322</sup>.

---

320 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 376.

321 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 354–356.

322 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 361.

Humanizacja kultury nie jest procesem ujednocającym ludzi, nakazującym im działać i myśleć tak samo. Każdy człowiek ma moralne prawo do różnienia się od innych i nie zgadzania się z innymi. Zasada ta określona została również przez Organizację Narodów Zjednoczonych jako jedno z podstawowych praw człowieka, jednak jego założenia wcale nie muszą stanowić ogniwa dzielącego ludzi. Rodziński powie nawet, że akceptacja tej zasady w połączeniu z wzajemnym szacunkiem ludzi o różnych poglądach, może zintegrować każde społeczeństwo znacznie głębiej niż zewnętrzne formy wspólnej działalności. Wyjaśnia to następujący przykład: jak wiadomo indywidualizm i kolektywizm zasadniczo różnią się od siebie, jednak powszechne przyjęcie zasady wolności człowieka i skrupulatne jej egzekwowanie okazuje się być pomocne dla każdej z orientacji. Indywidualistycznych liberałów zabezpiecza ona przed anarchią, kolektywistów przed tyranią, a wyznawców poszczególnych religii przed ksenofobią i fanatyzmem. W rezultacie tak pojęta zasada wolności bardziej humanizuje współczesną kulturę niż ją dzieli<sup>323</sup>.

Na podstawie wzajemnego szacunku można przejść od nieustannego konfliktu humanizmów do ich konstruktywnego dialogu (polilogu), korzystnego dla koegzystencji ogólnoswiatowej i współpracy międzynarodowej. To rozumowanie jest dla Rodzińskiego dowodem na to, że znalezienie wspólnego, wszechludzkiego fundamentu ideowego, jest możliwe. Środkiem do tego celu jest nieustanne przypominanie o niezbywalnej wartości godności ludzkiej. Istota wzajemnego porozumienia polega na „stawianiu siebie w cudzej sytuacji”, czyli na właściwym wzajemnym odnoszeniu się do siebie tak, aby ktoś zwracający się do kogoś w jakiejś sprawie, oczekując od niego odpowiedzi, czynił to z pozycji otwartej, umożliwiającej porozumienie, a nie tylko wymianę monologów<sup>324</sup>. Szerzej o tym procesie pisał Mieczysław Gogacz,

---

323 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 362–363.

324 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 363.

zwracając uwagę, że gdy czynimy człowieka przedmiotem miłości, zmienia się nasze do niego odniesienie. Wtedy odpowiadamy na jego potrzeby, zależnie od sytuacji szczerze go bronimy, otaczamy troską, pocieszamy, gdy jest smutny. Dzielimy się z nim tym, co posiadamy, odwiedzamy go, gdy jest opuszczony i samotny, pomagamy mu dojść do zdrowia, gdy jest chory. Filozof ten zaznacza, że:

czyniąc to wszystko wnosimy w relacje, łączące ludzi, a także w relacje łączące ludzi z kulturą, samą prawdę i dobro, które owocując miłością i przyjaźnią, wspieranymi prawidłowym myśleniem, czyniąc kulturę czymś dosłownie ludzkim, właśnie humanizmem<sup>325</sup>.

Gogacz, podobnie jak Rodziński, opisujące relacje nazywa „humanizacją kultury”, która polega na „przywykaniu” do traktowania człowieka jako osoby.

Powodem, dla którego tego typu działanie nie funkcjonuje w praktyce, jest brak dostatecznej świadomości swoich uprawnień i poczucia obowiązku. Jednak próba humanizacji kultury społecznej poprzez samo przestrzeganie drugiego, że czyni źle, prawdopodobnie nadal nie przyniesie spodziewanego efektu. Doświadczenie poucza nas, że z reguły ludzie nie zmieniają swoich zapatrywań i sposobu bycia jedynie pod wpływem zwróconej im uwagi czy umoralniania. Stąd też Rodziński sugeruje, aby podejść do problemu od strony przeciwnej i spróbować uświadomić poszczególnej jednostce jej prawa wynikające z bycia osobą i uczestnictwa w kulturze ogólnoludzkiej. Ten, kto zna własne uprawnienia, będzie szanował je również u innych, chociażby z tego powodu, że będzie wymagał tego samego względem siebie<sup>326</sup>.

---

325 M. Gogacz, *Humanizacja kultury*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 15 (1979) nr 2, s. 234.

326 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 364.

W komunionistycznym personalizmie nie ma jednak lekarstwa dla zamkniętych na jakąkolwiek inną argumentację zatwardziały egoistów, ponieważ dialog i otwartość na zmianę stanowią konieczny warunek rozwiązania kryzysu<sup>327</sup>. Rodziński podkreśla, że tym, czego koniecznie potrzeba, jest chęć naprawy obecnego stanu rzeczy i dobra wola. Bez nich spotkamy się jedynie na „udeptanej ziemi” i zbyt wiele nie uda się osiągnąć – w miejsce dialogu dojdzie do konfrontacji poglądów, która często nie ma żadnej wartości z punktu widzenia budowania wspólnoty. Obok otwartości na dialog i gotowości do zmian, warunkiem ich przeprowadzenia jest również intelektualne zaangażowanie w proces poznania wartości. Ponieważ, jak powie Rodziński, tylko ono może pomóc człowiekowi w porządkowaniu zadań życiowych zarówno w sferze indywidualnej, jak i społecznej. Tak więc pierwsze „uczłowieczanie człowieka” dokonuje się dzięki refleksji typu aksjologicznego<sup>328</sup>. Następnie człowiek przenosi swoje odniesienia na innych ludzi i całą rzeczywistość go otaczającą. Życie społeczne nie kreuje człowieka, lecz go dopełnia i rozwija.

Podsumowując powyższe analizy należy stwierdzić, że według Rodzińskiego ponowoczesny styl życia znacząco przekształca naturalne przymioty osoby, nadaje zupełnie odmienne względem personalizmu rozumienie pojęć, takich jak jednostkowość i wolność, które dziś promują skrajnie rozumianą autonomię i sprzeciwiają się międzyludzkiej integralności. Celem badań lubelskiego filozofa było stworzenie teoretycznych fundamentów pod budowę kultury personalistycznej, opartej na koncepcji integralnej osoby ludzkiej. Szukając drogi porozumienia w świecie pełnym różnic i antagonizmów, Rodziński wskazuje na pokorę jako jeden z podstawowych warunków „dogadania się” i współpracy. Reprezentantem postawy cechującej się pokorą jest człowiek

---

327 Por. A. Rodziński, *Osoba i kultura*, dz. cyt., s. 93.

328 Por. A. Rodziński, *Osoba, moralność, kultura*, dz. cyt., s. 356–357.

etyczny, który swoją moralność opiera na godności osoby. By jednak wytworzyć tego typu postawę musi dokonać się zwrot w myśleniu współczesnego człowieka, zmiana spojrzenia zarówno na jednostkę, jak i społeczeństwo. Należy zwrócić się równocześnie w dwóch kierunkach – w kierunku wertykalnym, ku wnętrzu osoby ludzkiej i odbudowie prawdziwie ludzkiego sumienia, oraz w kierunku horyzontalnym, ku otwartym, życzliwym, ufnym i wyrozumiałym relacjom międzyludzkim. W obrębie tychże kierunków mówimy o szeroko pojętej kulturze społecznej w myśli filozoficznej Adama Rodzińskiego.

Wielostronne dojście do porozumienia wydaje się być jednym z najtrudniejszych zadań w czasach, gdy pluralizm pojawia się w wielu sferach i na wielu poziomach. Jest to jednak jeden z warunków koniecznych naszego przetrwania. Dialog, choć nieraz okazuje się być trudny, według Rodzińskiego jest elementem koniecznym. Podstawowym narzędziem „sztuki dogadywania się” jest „dobra wola”. Filozof definiuje ją jako „minimum w zakresie życzliwego «wychodzenia na spotkanie» oponenta”. Dzięki niej skonfliktowane strony mogą podejść do dialogu z nadzieją, że nie będzie to tylko pusta wymiana argumentów. Do tego potrzeba również uczciwości, która ściśle wiąże się z otwartością na dyskusję, z autentyczną rozmową, ze słuchaniem siebie i wspólnym szukaniem porozumienia. Rodziński podkreśla, że wszyscy powinniśmy zdawać sobie sprawę z powszechnej równości i na tej drodze szukać porozumienia. Dyskusja będzie mieć sens, jeśli obie strony wykażą chociaż minimalną gotowość wychylenia się poza własny interes i wzięcia pod uwagę sytuacji strony przeciwnej. Dialog będzie owocny, kiedy obie strony będą w niego zaangażowane i wykażą „dobrą wolę”. Niestety, nie jesteśmy w stanie nikogo zmusić do prowadzenia dialogu, stąd też koniecznym elementem jest osobiste zaangażowanie każdego człowieka.

Prawdziwie kulturalny stosunek do kogoś, kto nam się sprzeciwia, opiera się na szacunku do godności i wolności drugiej osoby. W świetle

zasady personalizmu chodzi o to, aby spory rozstrzygane były według zasad etosu wspólnoty i zasad międzyludzkiej solidarności, a nie o to, by przeciwstawiać jednym zasadom drugim. Jeżeli w sytuacji odmienności, różnic światopoglądowych i dominującego egoizmu będziemy umieli się dogadać, będzie to pierwszy i najważniejszy krok ku międzyludzkiej integralności, która przełamie kryzys w kulturze społecznej. Drogą do wyjścia z kryzysu jest zbudowanie „cywilizacji miłości”, polegającej na otwarciu się na twórczą różnorodność pomiędzy ludźmi i „szlachetnej rywalizacji” poglądów, mogącej przełamać konformistyczny zastój pewnych stereotypów i postaw, które uniemożliwiają prowadzenie dialogu. Celem prowadzonego dialogu nie jest siłowe zwalczanie odmiennych stanowisk, lecz ich harmonizowanie.

Adam Rodziński w swojej „etyce godności osoby” bazuje na filozofii osoby i odpowiadającej jej teorii wartości<sup>329</sup>. Nie wystarczy jedynie gloryfikować osobę, jej godność, ale trzeba też uwypuklić wartości, zwrócić uwagę na ich odpowiednią hierarchię, która będzie skutkować ukształtowaniem stylów życia składających się na kulturę humanizmu zakorzenioną we wzajemnym szacunku. Człowiek otwarty na wartości i tworzenie kultury na podstawie wartości, staje się dla Rodzińskiego najważniejszym elementem humanizacji współczesnych społeczeństw. Postępując w zgodzie z nimi, człowiek zdaje się stopniowo odnajdywać i realizować swoje człowieczeństwo. W czasach wielkich i szybkich przemian społecznych, politycznych i ekonomicznych, dostrzegany jest brak wizji życia z uporządkowaną hierarchią wartości, a także brak punktów odniesienia dotyczących codziennych wyborów moralnych. Brak fundamentu, jakim są wartości duchowe i moralne, prowadzi do rozpowszechniania się wzoru życia zredukowanego do wartości hedonistycznych i witalnych. W personalistycznej wizji kultury powrót do wartości moralnych i duchowych, które staną się podstawą naszego

---

329 Por. E. Podrez, *Człowiek, byt, wartość*, dz. cyt., s. 34.



istnienia i działania sprawi, że kultura społeczna tworzona przez człowieka będzie trwalsza i będziemy chcieli przekazywać ją następnym pokoleniom. Jednak aby taka sytuacja miała miejsce, należy pamiętać, że mamy postępować według wartości. Wartości w działaniu decydują o charakterze życia człowieka.



# Zakończenie

Celem przedstawionych badań było wskazanie możliwych dróg wyjścia z kryzysu we współczesnej kulturze, opierając się na filozofii personalistycznej Adama Rodzińskiego. Przeprowadzone analizy pozwalają wyprowadzić wniosek, że filozoficzna antropologia Rodzińskiego jest konsekwentnie personalistyczna. Aksjologiczny personalizm filozofa posiada charakter relacyjno-społeczny – akcentuje niezbywalną godność człowieka w relacji z innymi, generującą poszczególne moralne imperatywy. Personalizm ten można również określić mianem „komunio-nistycznego” ze względu na jego radykalne odcięcie się od „kultu jednostki” i zwrócenie ku „osobowej wspólnotcie”. Warto jednak pamiętać, że Rodziński w swoich założeniach, zdecydowanie przeciwstawia się kolektywizmowi ograniczającemu autentyczną możliwość kierowania własnym życiem.

Jednym z najważniejszych wniosków jest stwierdzenie, że myśl ponowoczesna, stając przed problemami kryzysu koncepcji człowieka jako osoby oraz pragmatycznymi, nihilistycznymi i antykulturowymi trendami w kulturze, powinna szukać oparcia w solidnych postawach moralnych i właściwej hierarchii wartości. Koniecznym jest budowanie pokojowego społeczeństwa, opartego na wzajemnym szacunku, współistnieniu i współpracy ludzi o różnych poglądach. Rodziński zaprezentował kilka warunków, które muszą w tej kwestii zostać spełnione. Najważniejszym z nich jest poszanowanie godności osoby ludzkiej, na której opiera się wartość tolerancji oraz pozytywne rozumienie konkurencji i rywalizacji. Największa trudność polega na tym, że w kwestii znalezienia wspólnej drogi wyjścia ze skrajnego indywidualizmu, ludzie nie mogą poddać się jakiejś władzy czy organizacji, która za nich

przeprowadzi odpowiednie zmiany, ponieważ zmiana musi dokonać się w ludzkiej mentalności. Choć niemożliwym jest, postulowany przez Rodzińskiego, czynny udział każdej jednostki w realizacji tego przedsięwzięcia, to owocne byłoby takie zaangażowanie jednostek, które zachęcałoby innych do refleksji. Jednym z podstawowych warunków jest wymóg szacunku do siebie i innych, nawet jeśli są zupełnie od nas różni. Wynika on z wyrównania w porządku natury ludzkiej, pomiędzy godnością osobowościową, nabytą w działaniu i związaną z charakterem danej jednostki, a ontyczną godnością osobową przynależną jednostce z racji jej człowieczeństwa.

W szerokich ramach „tego co godziwe” człowiek ma prawo do autonomicznego wyrażania siebie. Pluralizm i indywidualizm nie są niczym złym, dopóki każdy człowiek będzie miał na uwadze poszanowanie własnej godności i innych. Perfekcjonistyczne wyostżenia stanowiska personalistycznego dalekie są od etycznego rygoryzmu czy względności wartości moralnych. Zwracają jedynie uwagę, że realizacja poszczególnych wartości w różnych okolicznościach będzie odmienna. Każdy człowiek powinien mieć wolność wyboru, którą ogranicza jedynie wzgląd na osobową godność.

Kultura społeczna w aksjologicznie pozytywnym rozumieniu jest kulturą humanizmu, akcentującą godność ludzką w każdym działaniu człowieka. Kultura opierająca się na personalizmie zawiera w sobie niezliczoną ilość możliwości indywidualnego preferowania, domagając się jedynie powszechnej afirmacji wspólnej wartości, jaką jest godność człowieka jako osoby. Koniecznym elementem jej budowania jest determinacja w dążeniu do potwierdzania wartości swojej osoby. Rodziński stwierdza, że aby budować kulturę humanizmu należy ukształtować w sobie odpowiednio rozbudowany i scalony zespół zainteresowań, postaw i przekonań światopoglądowych. Innymi słowy – trzeba być kimś nie tylko w sensie posiadania danego statusu z racji bycia człowiekiem, ale właśnie jako dojrzała jednostka o spójnym

systemie moralnym. Należy poznać zasady i według nich postępować oraz doskonalić je w sobie.

Zaprezentowane badania wydają się również sugerować, że droga absolutnego pogodzenia różnic cywilizacyjnych, nie musi wymagać od innych wyzbycia się własnej tożsamości. Cywilizacje i kultury powinny wyznaczyć pewne wspólne nieprzekraczalne granice. Ludzie ponowoczesnej rzeczywistości zmuszeni są dokonywać wyborów tożsamościowych spośród wielu różnych opcji, stąd też ważnym czynnikiem struktury tożsamościowej okazuje się być refleksyjne planowanie życia. Dla Adama Rodzińskiego absolutną podstawę pokojowego współistnienia ludzi o różnych poglądach stanowi ugruntowanie osoby jako „kogoś, a nie czegoś”, ponieważ rodzi ono pewien bezwarunkowy imperatyw liczenia się z jej godnością. Sens i znaczenie nadaje kulturze człowiek w jego sferze duchowej.

Podobnie działania gospodarcze powinny być poddawane ocenie pod kątem tego, czy afirmują one godność każdego człowieka, czy może się jej przeciwstawiają. Prawdą jest, że na obecnym etapie nasza kultura jest jeszcze kulturą środków, w których nie stawia się na czele celów godnych człowieka, ale jest w niej miejsce na nadzieję, że można to zmienić. Dlatego Rodziński zwraca uwagę, że sposobem na degradujące człowieka technicyzację i materializm, jest przyjęcie określonych zasad, które będzie można stosować za każdym razem, gdy stanie się przed tego typu wyzwaniem. Na pierwszym miejscu zawsze powinien stać człowiek i jego godność, będące podstawowym kryterium rozstrzygnięć aksjologicznych. Rodziński za Janem Pawłem II podkreśla, że człowiek musi „mieć” i musi „być”. Zachwianie równowagi między „mieć” i „być” degraduje istotę ludzką, ponieważ skupiając się na posiadaniu, człowiek zapomina zarówno o własnej osobie, jak i innych.

Warto również zwrócić uwagę na wnioski dotyczące roli rozrywek w życiu człowieka. Kultura tworzona w duchu personalizmu

uznaje wartość spędzania czasu wolnego na zabawie i odpoczynku, ponieważ stanowią one bardzo ważny element rozwoju człowieka i budowania kultury społecznej. Jeśli zasadniczym celem rozrywki jest odpoczynek, staje się ona istotnym elementem troski o kondycję psychiczną i fizyczną człowieka, jest również dobrą sposobnością do nawiązywania pozytywnych relacji z innymi. Personalizm nie zmusza do rezygnacji z wartości czysto doznaniowych, jednak należy pamiętać, że tego typu wartości, choć w pewnych względach nadają się do tego, aby je przeżywać na bieżąco, nie nadają się do tego, aby nimi – głównie bądź wyłącznie – żyć. Człowiek dojrzały wewnątrznie, oprócz relaksu i zabawy, pragnie także wielu innych wartości budujących rację, dla której warto żyć. Rodziński sugeruje, by w tej kwestii nie zapominać również o duchowej sferze człowieka. Nasze sumienie nie może reagować emocjonalnie na poszczególne sytuacje moralne. Wartość czy ocena moralna nie są ani emocją, ani rozważnie przeliczoną kalkulacją jakiejś emocji, choćby nawet najbardziej szlachetnej. W ocenie moralnej danego czynu należy w pełni uwzględnić warstwę wolitywno-racjonalną człowieka.

Na podstawie przeprowadzonych analiz można stwierdzić, że w filozofii Adama Rodzińskiego jednymi z najistotniejszych zagadnień są: „wartość osoby”, „godność człowieka” i „relacyjność osób”. Opierając się na wynikach dyskusji wokół tych zagadnień, filozof opiera swoje argumenty i założenia, które mogą stanowić podstawę do działań ku naprawie współczesnych problemów moralnych i budowania kultury społecznej w duchu personalizmu. Należy podkreślić, że jednym z najaktualniejszych wyzwań jest ciągle staranie się, aby wobec przeważającego dzisiaj technicyzmu nie zapominać nigdy o człowieku. Pierwsza i niezbywalna wartość człowieka sprowadza się do tego, że jest on jakimś „ty” dla jakiegoś „ja”. To znaczy, że jako osoba ludzka odpowiada wszystkim tym, których może darzyć miłością i którzy mogą dostrzec i docenić jego podmiotowość.

Lubelski filozof drogę ratunku dla świata pogrążonego w kryzysie upatrywał (za Pawłem VI i Janem Pawłem II) w „cywilizacji miłości”. Podkreślał, że miłość uszlachetnia kulturę i człowieka. Miłość umacniając braterską więź łączącą wszystkich ludzi, zapewnia warunki dla pokoju społecznego. Rodziński stworzył pojęcie „komunionizmu osób” jako wyraz wspólnoty ukonstytuowanej na zasadzie normy personalistycznej, która podkreśla naczelną i nieinstrumentalną wartość każdego osoby ludzkiej.

Przypomnienie i uświadomienie człowiekowi znaczenia i wartości osoby, może stanowić podstawę zmiany myślenia antropologicznego, skutkującą rozwiązaniem wielu kryzysów pojawiających się we współczesnej kulturze społecznej. Potwierdzenie tej tezy prowadzi do konkluzji, że drogą mogącą pomóc w wyjściu z kryzysu jest „humanizacja kultury”, która wymaga ponownego wyakcentowania różnicy pomiędzy skupieniem się na środkach do życia a samym sensie życia. Drogę tę należy rozpocząć od poznania wartości, które pozwolą odpowiednio uporządkować i ukierunkować myślenie społecznych jednostek. Szukanie porozumienia polega na stawianiu siebie w cudzej sytuacji, właściwym wzajemnym odnoszeniu się do siebie, wychodzenie do drugiego człowieka z otwartej pozycji, umożliwiającej porozumienie, a nie tylko wymianę monologów.

Z przeprowadzonych w dysertacji analiz można wnioskować, że personalizm dostarcza solidnych narzędzi do naprawy problemów występujących we współczesnej kulturze, ponieważ dostrzega pełną wartość człowieka i zwraca uwagę na jego rolę i miejsce w tworzeniu tejże kultury. Personalizm okazuje się być skutecznym antidotum na dominujący we współczesnej kulturze indywidualizm. Kulturę konsumpcji można przezwyciężyć, przewartościowując jej system wartości według adekwatnej koncepcji człowieka, gdzie oprócz wartości hedonistycznych i witalnych, jest miejsce na wartości etyczne i religijne. Człowiek jako osoba „tworzy

kulturę i karmi się kulturą” nie tylko w wymiarze materialnym, ale i duchowym.

Dominująca kultura masowa, która ogarnia prawie wszystkie sfery życia człowieka i prowadzi do alienacji jednostek, może zostać złagodzona poprzez zwrócenie uwagi na personalistyczną autonomię i niepowtarzalność osoby ludzkiej otwartej na transcendencję. W personalizmie troska o kulturę jest również zatroskaniem o człowieka. Uświadomienie jednostkom ich wartości i wyjątkowości prowadzić będzie do zmian w kulturze społecznej. W ponowoczesnej kulturze hierarchia wartości została częściowo ograniczona i dlatego powiemy, że drogą wyjścia z kryzysu jest powrót do pełnego i scalonego świata wartości. Należy pamiętać, że kultura jest naturalnym środowiskiem życia człowieka, a wartość i jakość życia człowieka są pochodną jakości jego poziomu kultury. Oderwanie się od świata wartości etycznych oraz duchowego i godnościowego wymiaru człowieka prowadzi do dehumanizacji kultury, która staje się polem bezdusznych, ekonomicznych kalkulacji.

Zaprezentowane badania prowadzą do konkluzji, że próba wyjścia z kryzysu we współczesnej kulturze wymaga postawy aktywnej, czynnego zaangażowania się każdej jednostki, oraz kontemplatywnego podejścia do wartości w życiu codziennym. Z przeprowadzonych badań wypływa zatem wniosek, że pierwszym warunkiem naprawy kondycji moralnej współczesnego człowieka jest chęć pogłębienia i zrozumienia bogactwa człowieka w całym jego wymiarze cielesno-duchowym, takim jak otwarcie się na pełną hierarchię wartości: od hedonistycznych, poprzez witalne i moralne, aż do religijnych. Kolejnymi warunkami zbudowania kultury społecznej w duchu personalizmu proponowanego przez Rodzińskiego są dobra wola i pokora. Należy zatem podjąć dialog z innymi i dodatkowo być gotowym na zmiany oraz wzajemne słuchanie i uczenie się od innych. Warunki te mogą prowadzić do wniosku, że zadanie stawiane przed uczestnikami kultury ponowoczesnej jest



wyjatkowo trudne, jednak na podstawie analiz przeprowadzonych w tej pracy, wydaje się ono konieczne.

W związku z przyjętymi założeniami metodologicznymi, według których opracowano poszczególne zagadnienia na podstawie filozofii personalistycznej Adama Rodzińskiego i wybranych skorelowanych z jego myślą poglądów, przedstawiono tylko argumenty przemawiające za szukaniem drogi wyjścia z kryzysu w kulturze społecznej poprzez personalizm. Być może należy szukać dodatkowych rozwiązań także u myślicieli odmiennych nurtów filozoficznych, by pełniej nakreślić ten problem.

Główny cel, jakim było wskazanie sposobów wyjścia z kryzysu współczesnej kultury na podstawie personalistycznej koncepcji osoby, został zrealizowany. Nie wyczerpał się jednak zbiór wątków, którymi należałoby zająć się w tej dziedzinie. Rodziński nie poruszył wielu kwestii, które wiążą się ze współczesnym kryzysem wartości i dehumanizacją (między innymi: antypedagogika, zagrożenia rodziny, chaos semantyczny i językowy wulgaryzm, czy też degradacja idei miłości). Warto również pamiętać, że ten lubelski personalista drukował swoje prace w drugiej połowie XX wieku, a od tego czasu wiele problemów znacznie się nasiliło (rosnąca liczba rozwodów, niepoohamowana konsumpcja czy urynkowanie wszystkich sfer życia ludzkiego), a także powstały nowe, wśród których można wymienić problemy związane z migracją spowodowaną destabilizacją Bliskiego Wschodu i Afryki Północnej (dehumanizację migrantów przez część opinii publicznej oraz nieludzki ich transport do Europy), wzrost popularności nacjonalistycznych i populistycznych środowisk działających wbrew solidarności, co skutkuje izolacją pewnych grup społecznych lub całych społeczeństw. Choć z tekstów Rodzińskiego możemy wnioskować, jaka byłaby odpowiedź na tego typu problemy, warto mieć na uwadze ten możliwy obszar badań, który uaktualniłby zarówno listę i skalę problemów, jak i poszukiwałyby nowych,

bardziej odpowiadających współczesnemu człowiekowi rozwiązań. Po przeprowadzeniu badań nasuwa się dalsza perspektywa badawcza, w której należałoby podjąć problemy pojawiające się w innych kręgach kulturowych Bliskiego i Dalekiego Wschodu, czy też Afryki. Możliwym obszarem badań, który wyłania się w takim projekcie jest poszukiwanie wspólnych źródeł humanizmu i podstaw moralności w różnych kręgach kulturowych.

Zamiarem autorki było zwrócenie uwagi na możliwość stosowania etyki personalistycznej w rozwiązywaniu problemów związanych z dehumanizacją współczesnej kultury społecznej. Wydaje się, że zadanie to, na poziomie teoretycznym, zostało wykonane. Zaprezentowane rozwiązania zdają się bezpośrednio odpowiadać na poszczególne zagrożenia osoby i kultury, choć z pewnością nie są pozbawione trudności. Nie można jednak poprzestać na samej teoretycznej refleksji. Jak pisał Rodziński – potrzeba chęci zmian i aktywności społecznej na rzecz naprawy kultury. Należy więc rozwijać i upowszechniać założenia etyki Rodzińskiego, a także innych personalistów tak, aby odpowiadały one współczesnym wyzwaniom i docierały do jak największej liczby ludzi.

# Bibliografia

## Literatura źródłowa

A. Dzieła Adama Rodzińskiego

Rodziński A., *Cywilizacja miłości – owoc chrześcijańskiego uniwersalizmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 39 (1996) nr 1–2, s. 19–25.

Rodziński A., *Karola Wojtyły – Jana Pawła II komunijnistyczna wizja kultury*, „Roczniki Filozoficzne” 33–34 (1986) z. 2, s. 121–139.

Rodziński A., *Na orbitach wartości*, Lublin 1998.

Rodziński A., *Na prawach „Głośnego myślenia”*, „Roczniki Filozoficzne” 28 (1980) z. 2: *Filozofia moralności, filozofia religii*, s. 138–143.

Rodziński A., *Naturalne płaszczyzny wartościowania moralnego w świetle filozofii personalistycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) z. 2, s. 27–39.

Rodziński A., *Osoba i kultura*, Warszawa 1985.

Rodziński A., *Osoba, moralność, kultura*, Lublin 1989.

*Autonomia kultury i jej granice*, „Ateneum Kapłańskie” 74 (1970) z. 3 (62), s. 388–399.

*Chrześcijanin wobec kultury*, w: *W nurcie zagadnień posoborowych*, red. B. Bejze, t. 4, Warszawa 1970, s. 43–54.

*Chrześcijański sens dziejów*, „Znak” 10 (1958) nr 10 (52), s. 1105–1115.

*Chwała i eudajmonia*, „Roczniki Filozoficzne” 32 (1984) z. 2, s. 91–102.

*Co to znaczy „humanizować” kulturę?*, „Roczniki Nauk Społecznych” 5 (1977), s. 51–61.

*Egzystencjalny status moralności, Logos i ethos: rozprawy filozoficzne*, red. K. Klósak, Kraków 1971, s. 357–369.

*Filozofia wartości a filozofia kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL” 8 (1965) nr 4, s. 3–14.

*Glosa do personologii tomistycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 26 (1983) nr 1, s. 51–68.

*Karola Wojtyła – Jana Pawła II komunioznawcza wizja kultury*, „Roczniki Filozoficzne” 33–34 (1985–1986) z. 2, s. 121–139.

*Ku moralnej konsolidacji kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL” 23 (1980) nr 4, s. 29–40.

*Kultura i chrześcijaństwo*, „Roczniki Filozoficzne” 17 (1969) z. 2, s. 107–118.

*Kultura i cywilizacja*, „Zeszyty Naukowe KUL” 3 (1960) nr 2, s. 75–83.

*Medytowanie nad „Medytacjami”*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) nr 1, s. 27–38.

*Mocniejsza niż śmierć i grzech*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24 (1981) nr 1, s. 69–71.

*Na progu nowej ery*, „Znak” 13 (1961) nr 12 (90), s. 1605–1610.

*Niektóre naturalne płaszczyzny wartościowania moralnego (O niektórych naturalnych płaszczyznach wartościowania moralnego)*, „Roczniki Filozoficzne” 14 (1966) z. 2, s. 27–39.

*O dwójakiej jedności człowieka*, w: *Powołanie człowieka – być człowiekiem*, red. T. Bielski, Poznań 1974, s. 103–110.

*O integralną koncepcję kultury*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) z. 2, s. 89–100.

*O mądrości serca*, w: *Jan Paweł II. Mężczyznę i niewiastę stworzył ich. Chrystus odwołuje się do „serca”. O Jana Pawła II teologii ciała*, red. T. Styczeń, Lublin 1987, s. 143–145.

*O moralnych warunkach pokojowego współistnienia i współpracy*, „Zeszyty Naukowe KUL” 9 (1966) nr 4, s. 21–30.

*O specyficzności wartościowania moralnego*, „Zeszyty Naukowe KUL” 10 (1967) nr 4, s. 44–54.

*O wartościach seksualnych w optyce personalistycznej*, „Zeszyty Naukowe KUL” 24 (1981) nr 2–4, s. 105–114.

*Osoba i byt*, w: *Z zagadnień kultury chrześcijańskiej*, Lublin 1973, s. 191–196.

*Osoba wobec osoby*, „Roczniki Nauk Społecznych” 3 (1975), s. 77–84.

- Osoba wśród wartości*, „Roczniki Filozoficzne” 23 (1975) z. 2, s. 2–10.
- Personalistyczna koncepcja kultury a prawo naturalne*, „Roczniki Filozoficzne” 18 (1970) z. 2, s. 77–90.
- Pojęcie i typy kultury*, „Ateneum Kapłańskie” 75 (1970) z. 2 (62), s. 191–200.
- Refleksje o stylach życia*, „Roczniki Nauk Społecznych” 6 (1978), s. 5–13.
- Rozróżnienie między osobą a naturą jako punkt wyjścia w reinterpretacji antropologiczno-filozoficznych podstaw etyki*, „Analecta Cracoviensia” 2 (1970), s. 105–115.
- Sens życia i sens śmierci*, w: *Śmierć i umieranie jako problem filozoficzny i dydaktyczny w akademii medycznej*, red. M. Obara, A. Przystanowicz, Poznań 1985, s. 86–98.
- Sprawiedliwość i miłosierdzie w dysponowaniu dobrem materialnym*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 2, s. 105–118.
- Tomizm a personalizm*, „Zeszyty Naukowe KUL” 12 (1969) nr 4, s. 21–30.
- Wprowadzenie do etiologii technicyzmu*, „Zeszyty Naukowe KUL” 15 (1972) nr 4, s. 25–34.
- Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, „Znak” 19 (1967) nr 9 (159), s. 1113–1120.
- Wprowadzenie do zagadnień kultury*, „Zeszyty Naukowe KUL” 4 (1961) nr 4, s. 9–19.
- Zrozumieć siebie do końca*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1–3, s. 138–143.
- Rodziński A., *Sprawiedliwość i miłosierdzie w dysponowaniu dobrem materialnym*, „Roczniki Filozoficzne” 6 (1958) z. 2: *Prace z zakresu etyki*, s. 105–118.
- Rodziński A., *U podstaw kultury moralnej. O genezie i podstawowej strukturze wartości moralnej naturalnej i wartościowania ściśle moralnego. Studium aksjologiczno-etyczne*, Warszawa 1980.

## B. Pozostała literatura źródłowa

- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, t. 1–2, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Warszawa 1993.
- Arendt H., *Między czasem minionym a przeszłym. Osiem ćwiczeń z myśli politycznej*, tłum. M. Godyń, W. Madej, Warszawa 1994.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa 2012.
- Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2011.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, tłum. K. Leśniak, Warszawa 1988.
- Baudrillard J., *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, tłum. S. Karolak, Warszawa 2006.
- Baudrillard J., *Symulakry i symulacja*, tłum. S. Królak, Warszawa 2005.
- Bauman Z., *Etyka ponowoczesna*, tłum. J. Bauman, J. Tokarzewska-Bakir, Warszawa 1996.
- Baumann Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Boecjusz, *O osobie Chrystusa i jej dwóch naturach*, w: *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro; Traktaty teologiczne*, tłum. T. Jachimowski, Warszawa 2003.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.
- Guardini R., *Świat i osoba*, tłum. M. Turowicz, Kraków 1969.
- Hobbes T., *Elementy filozofii*, tłum. C. Znamierowski, t. 2, Warszawa 1956.
- Horacy, *Satyry i listy*, tłum. J. Czubek, Warszawa 1933.
- Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsz, Warszawa 2007.
- Maritain J., *Prawda i braterstwo*, tłum. M. H., „Znak” 10 (1958) nr 50–51 (8–9), s. 1011–1016.
- James W., *Pragmatyzm. Nowa nazwa kilku starych metod myślenia. Popularne wykłady z filozofii*, tłum. M. Filipczuk, Kraków 2004.
- Jan Paweł II, *List do rodzin „Gratissimam sane”* (1994), 14, w: Jan Paweł II, *Przesłanie*, Poznań 2006.
- Jan Paweł II, *Wolność, współdziałanie, uniwersalność, służba człowiekowi – warunki prawdziwego rozwoju kultury*, w: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*.

- Dokumenty, przemówienia, homilie*, red. M. Radwan, T. Gorzkula, K. Cywińska, Rzym 1986, s. 175–184.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, Warszawa 2004.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Warszawa 1971.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Poznań 2002.
- Kołąkowski L., *Filozofia pozytywistyczna*, Warszawa 2003.
- Kołąkowski L., *Kultura i fetysze*, Warszawa 2000.
- Kołąkowski L., *Odwet sacrum w kulturze świeckiej*, w: L. Kołąkowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2012, s. 234–247.
- Kotarbiński T., *Sprawy sumienia*, Warszawa 1956.
- Marcel G., *Być i mieć*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1962
- Marcel G., *Homo viator. Wstęp do metafizyki nadziei*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1984.
- Marcel G., *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. Ławicki S. Warszawa 1965.
- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy: badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*, tłum. S. Konopacki, Warszawa 1991.
- McIntyre A., *Dziedzictwo cnoty: studium z teorii moralności*, tłum. A. Chmielewski, Warszawa 1996.
- Mehl R., *De l'autorité des valeurs*, Paris 1957.
- Mill J.S., *Essay 5: On the Definition of Political Economy; and on the Method of Investigation Proper to It* w: *Essays on Some Unsettled Questions of Political Economy*, Kitchener 2000, p. 86–114.
- Mill J.S., *O wolności*, tłum. A. Kurlandzka, Warszawa 1999.
- Mill J.S., *Utylitaryzm: O wolności*, tłum. M. Ossowska, Warszawa 1959.
- Mizińska J., *Obojętność*, w: *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, red. T. Szkołuta, Lublin 1999.
- Nietzsche F., *Wiedza radosna*, tłum. M. Łukasiewicz, Gdańsk 2008.
- Platon, *Parmenides. Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Kęty 2002.
- Platon, *Uczta; Eutyfron; Obrona Sokratesa; Kriton; Fedon*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1984.

- Reininger R., *Wertphilosophie und Ethik*, Wien 1946.
- Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, tłum. L. Stawowy, Warszawa 2012.
- Rorty R., *Przygodność, ironia i solidarność*, tłum. W. J. Popowski, Warszawa 1996.
- Smith A., *Badania nad naturą i przyczynami bogactwa narodów*, tłum. G. Wolff i O. Einfeld, Z. Sadowski, Warszawa 1954.
- Smith A., *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, Warszawa 1989.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 1, *O Trójcy Przenajświętszej*, cz. 3, *O Bogu*, tłum. P. Bielch, Londyn 1978.
- Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, t. 13, *Prawo* (1–2, 90–105), tłum. P. Bielch, Londyn 1986.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1982.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, wyd. 2, Kraków 1985.
- Wojtyła K., *Wspólnota ludzka w oczach Soboru*, „Zeszyty Naukowe KUL” 22 (1979) nr 1–3, s. 101–111.

## Literatura pomocnicza

- Adamowicz K., *Od subkultury do postsubkultury. Zmiany w obszarze dzisiejszej kultury alternatywnej*, „Estetyka i Krytyka” 2 (2013) nr 29, s. 15–25.
- Agamben G., *Nagość*, tłum. K. Żaboklicki, Warszawa 2010.
- Andrzejuk A., *Personalizm tomistyczny wobec nowoczesnej i ponowoczesnej antropologii*, „Studia Theologica Varsaviensia” 1 (2017), s. 19–57.
- Augé M., *Nie-miejsca: wprowadzenie do antropologii nadnowoczesności, fragmenty*, „Teksty Drugie: teoria literatury, krytyka, interpretacja” 2008 nr 4 (112), s. 127–140.
- Balawajder E., *Kryzys, nihilizm i filozofia o aktualności najnowszej książki Stanisława Kowalczyka*, „Roczniki Nauk Społecznych” 40 (2012) nr 1, s. 107–112.
- Baniak J., *Desakralizacja kultu religijnego i świąt religijnych w Polsce: studium socjologiczne*, Kraków 2007.



- Bańka J., *Krytyka rozumu cyfrowego. Recentywizm i wielka metamorfoza XXI wieku*, Katowice 2014.
- Bartnik C., *Personalizm*, Lublin 2009.
- Bednarski F., *Przedmiot etyki w świetle zasad św. Tomasza z Akwinu*, Lublin 1956.
- Biesaga T., *Spór o normę moralności*, Kraków 1998.
- Biesaga T., *Zagrożenia sumienia w demokracji*, w: *Młodzież w przestrzeni wolności. W poszukiwaniu odpowiedzi na zmiany ustrojowe po roku 1989*, red. R. F. Sadowski, Warszawa 2014, s. 95–106.
- Blackburn S., *Oksfordzki słownik filozoficzny*, tłum. C. Cieśliński, P. Dziliński, M. Szczybiałka, J. Woleński, wyd. 2, Warszawa 2004.
- Boksański Z., *Indywidualizm a zmiana społeczna: Polacy wobec nowoczesności*, Warszawa 2007.
- Byłok F., *Meandry konsumpcji we współczesnym społeczeństwie: konsumpcjonizm versus dekonsumpcja*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 19 (2016) nr 1, s. 55–69.
- Castells M., *Społeczeństwo sieci*, tłum. M. Marody, Warszawa 2007.
- Cataluccio F. M., *Niedojrzałość. Choroba naszych czasów*, tłum. S. Kasprzyśki, Kraków 2006.
- Chudziński E., *Kontrkultura i postmodernizm: na przykładzie Teatru STU*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria” 1 (2002), s. 113–120.
- Crosby J. F., *Zarys filozofii osoby*, tłum. B. Majczyna, Kraków 2007.
- Czarny J., *Cywilizacja miłości – jako kulturotwórcza propozycja Jana Pawła II*, w: *Ku cywilizacji miłości*, red. W. Wenz, Wrocław 2006, s. 202–210.
- Czeżowski T., *Czym są wartości*, „Znak” 17 (1965) nr 130, z. 4, s. 408–411.
- Dawson Ch., *Religia i kultura*, tłum. J. W. Zielińska, Warszawa 1958.
- Dec I., *Transcendencja człowieka w przyrodzie*, Wrocław 1994.
- Delsol Ch., *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, tłum. M. Kowalska, Kraków 2003.

- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. W. Wojciechowska, Warszawa 1970.
- Dziura M., *Kultura konsumpcji*, „Roczniki Wydziału Nauk Prawnych i Ekonomicznych KUL” 5–6 (2009–2010) z. 2, s. 271–286.
- Elzenberg H., *Próby kontaktu. Eseje i studia krytyczne*, Kraków 1966.
- Elzenberg H., *Wartość i człowiek. Rozprawy z humanistyki i filozofii*, Toruń 1966.
- Encyklopedia kultury Polskiej XX wieku*, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991.
- Encyklopedia pedagogiczna XXI wieku*, t. 6, red. T. Pilch, Warszawa 2007.
- Fellmann F., *Miłość i seksualność w ludzkim samorozumieniu*, tłum. A. Przyłębski, „Fenomenologia” 2010 nr 8, s. 31–39.
- Filipiak M., *Od subkultury do kultury alternatywnej*, Lublin 1999.
- Gogacz M., *Humanizacja kultury*, „Studia Philosophiae Christianae” 15 (1979) nr 2, s. 231–234.
- Granat W., *Osoba ludzka. Próba definicji*, Sandomierz 1961.
- Granat W., *Personalizm chrześcijański: teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985.
- Gronbacher G.M.A., *Personalizm ekonomiczny*, tłum. J. Merecki, Lublin 1999.
- Grzesiuk K., *Powstanie i ewolucja modelu homo oeconomicus*, „Roczniki Ekonomii i Zarządzania” 6 (42) (2014) nr 2, s. 253–288.
- Hańderek J., *Pojęcia i definicje kultury*, w: *Filozofia kultury*, red. P. Mróz, Kraków 2015.
- Harris M., *Krowy, świnie, wojny i czarownice*, tłum. K. Szerer, Katowice 2007.
- Hołub G., *Ku rozumieniu godności człowieka*, Kraków 2008.
- Hołub G., *Oblicza doświadczenia aksjologicznego*, Kraków 2011.
- Hołub G., *Oblicza natury ludzkiej*, Kraków 2010.
- Jakie zachowania potępiamy? Komunikat z badań OBOP* (sierpień 1995), Warszawa 1995.
- Jan Paweł II, *Nauka – sumienie. Spotkanie z przedstawicielami Uniwersytetu Narodów Zjednoczonych w Hiroszynie, Hiroszima (Japonia), 25 lutego 1981*, w: *Jan Paweł II o nauce*, red. A. Wieczorek, Warszawa 2009, s. 234–241.
- Jawłowska A., *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975.

- Kaszyński K., *Z historii etyki*. Henryk Elzenberg, Wrocław–Zielona Góra 1998.
- Kiwka M., *Rozumieć filozofię*, Wrocław 2007.
- Kłos J., *Wolność, indywidualizm, postęp: liberalizm konserwatywny wobec nowoczesności*, Lublin 2007.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa, krytyka i samoobrona*, Warszawa 1983.
- Kłoskowska A., *Kultura masowa: krytyka i obrona*, Warszawa 1964.
- Kociuba J., *Kryzys tożsamości a kryzys kultury*, w: *Dialog kultur, cywilizacji i religii*, red. H. Czakowska, M. Kuciński, Bydgoszcz 2011, s. 179–198.
- Kojder A., *Spojrzenie na przemiany ustrojowe w Polsce w latach 1989–1997*, w: *Imponderabilia wielkiej zmiany. Mentalność, wartości i więzi społeczne czasów transformacji*, red. P. Sztompka, Warszawa–Kraków 1999, s. 3–32.
- Konecny F., *Religia a cywilizacja*, Włocławek 1926.
- Kopciuch L., *Idea dehumanizacji w filozoficznych teoriach kryzysu kultury*, w: *Friedrich Dürrenmatt – dehumanizacja człowieczeństwa*, red. W. Słomski, Warszawa 2008, s. 9–20.
- Kowalczyk S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej*, Lublin 1994.
- Kowalczyk S., *Działalność naukowo-dydaktyczna Prof. dra hab. Adama Rodzińskiego*, „Roczniki Nauk Społecznych” 25 (1997) nr 1, s. 7–26.
- Kowalczyk S., *Nurty personalizmu: od Augustyna do Wojtyły*, Lublin 2010.
- Kowalczyk S., *Personalizm – podstawy, idee, konsekwencje*, Lublin 2012.
- Kowalczyk S., *Religia i kultura*, „Studia Płockie” 8 (1980), s. 263–277.
- Kowalczyk S., *Zarys filozofii człowieka*, Sandomierz 1990.
- Kozłowski R., *Wokół problemu osoby. Definicje osoby w polskim personalizmie chrześcijańskim*, „Słupskie Studia Filozoficzne” 2005 nr 5, s. 79–93.
- Kraśński J., *Przez wiarę i nadzieję ku cywilizacji miłości*, Sandomierz 1987.
- Kraynak R. P., *The Influence of Kant on Christian Theology: A Debate About Human Dignity and Christian Personalism. A Response to Derek S. Jeffreys*, „Journal of Markets & Morality” 7 (2004) no. 2, s. 533–537.
- Krąpiec M. A., *Kryzys społeczno-gospodarczy kryzysem człowieka*, „Roczniki Filozoficzne” 39/40 (1991/1992) z. 2, s. 39–51.

- Kroeber A., *The Nature of Culture*, Chicago 1952.
- Ku cywilizacji miłości, red. W. Wenz, Wrocław 2006.
- Kucner A., *Współczesne oblicza nihilizmu: Baudrillard – Vattimo – Bauman*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 18 (2012), s. 135–154.
- Kultura konsumpcji – wartości, cele, dobrostan. Psychologiczne aspekty zjawiska*, red. A. M. Zawadzka, M. Niesiobędzka, D. Godlewska, Warszawa 2014.
- Kuraciński E., *Wyznaczniki kultury masowej*, „Seminare” 2005 nr 21, s. 409–423.
- Kwiatkowski D., *Personalizm praktyczny w ujęciu Wojciecha Ślomskiego*, „Społeczeństwo i edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne” 2012 nr 2, s. 69–83.
- Lash S., *Introduction to Modernity and Identity*, Oxford 1992.
- Linton R., *The Study of Man*, New York 1936.
- Liotard J. F., *Kondycja ponowoczesna: raport o stanie wiedzy*, tłum. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997.
- Maciejewski M., *Doktrynalne ujęcia relacji prawo naturalne – prawo stanowione od starożytności do czasów oświecenia*, „Krakowskie Studia z Historii Państwa i Prawa” 8 (2015) z. 2, s. 107–132.
- Majka J., *Wolność i odpowiedzialność badacza*, „Ethos” 1 (1988) nr 2–3, s. 101–111.
- Majkowski W., *Etos rodziny a postmodernistyczna filozofia*, w: *Miłość, wierność i uczciwość na rozstajach współczesności. Kształty rodziny współczesnej*, red. W. Muszyński, E. Sikora, Toruń 2008, s. 141–156.
- Malinowski B., *Szkice z teorii kultury*, tłum. H. Burzyńska, Warszawa 1958.
- Mariański J., *Kryzys moralny czy transformacja wartości?*, Lublin 2001.
- Mariański J., *Zmieniająca się tożsamość religijna we współczesnej Europie. Religijność pozakościelna*, w: *Wokół tożsamości: teorie, wymiary, ekspresje*, red. I. Borowik, K. Leszczyńska, Kraków 2007, s. 245–258.
- Markiewicz E., *Dysonans antropologiczny – o istotę obecności kryzysu kultury*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 13 (2014) nr 1 (24), s. 73–88.

- Marks K., *Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, tłum. J. Ładyka, Warszawa 1979.
- Maślanka W., *Od relatywizmu moralnego do cywilizacji miłości*, Opole 2006.
- Michalski M. A., *Kim jest postmodernistyczny homo oeconomicus, czyli pytanie o współczesne relacje pomiędzy rodziną a rynkiem*, „Annales. Etyka w Życiu Gospodarczym” 14 (2011) nr 1, s. 139–154.
- Mizińska J., *Obojętność*, w: *Wartości i antywartości w kontekście przeobrażeń kultury współczesnej*, t. 5. red. T. Szkołuta, Lublin 1999, s. 51–102.
- Młodzież a współczesne dewiacje i patologie społeczne. Diagnoza – profilaktyka – resocjalizacja*, red. S. Kawuła, H. Machel, Gdańsk–Toruń 2000.
- Mojsiewicz C., *Świat, w którym żyjemy*, Poznań 2003.
- Muggleton D., *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu*, tłum. A. Sadza, Kraków 2004.
- Musil R., *Człowiek bez właściwości*, tłum. K. Radziwiłł, K. Truchanowski, J. Zeltzer, Warszawa 1971.
- Mysona Byrska J., *Praca jako źródło szczęścia i radości w społeczeństwie konsumpcyjnym*, „Racjonalia” 2015 nr 5, s. 107–118.
- Mysona Byrska J., *Zabawa jako wartość?*, „Kultura i Wartości” 2018 nr 25, s. 53–67.
- Nawroczyński B., *Życie duchowe. Zarys filozofii kultury*, Kraków–Warszawa 1947.
- Nawroth E., *Humanizacja gospodarki rynkowej. Ekonomia a etyka*, tłum. B. Ekier, Warszawa 1994.
- Nieciński W., *Konsumpcjonizm i kultura masowa. Krytyczna refleksja*, „Problemy Polityki Społecznej. Studia i Dyskusje” 2007 nr 10, s. 81–88.
- Niemczuk A., *Problem aksjologicznych podstaw liberalizmu*, „Filo-Sofija” 14/1 (2014) nr 24, s. 199–209.
- Nowicki A., *Współczesna katolicka filozofia kultury w Polsce. Personalistyczny pluralizm Adama Rodzińskiego*, „Euhemer – Przegląd Religioznawczy” 1981 nr 3 (121), s. 49–61.
- Nozick R., *Anarchia, państwo, utopia*, tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa 1999.

- Opinie Polaków o przemocy w życiu codziennym. Komunikat z badań OBOP* (luty 1997), Warszawa 1997.
- Poczucie zagrożenia przestępczością. Stosunek do przestępczości nieletnich. Komunikat z badań CBOS*, BS.48/48/98, Warszawa 1998, [https://cbos.pl/SPISKOM.POL/1998/K\\_o48\\_98.PDF](https://cbos.pl/SPISKOM.POL/1998/K_o48_98.PDF) (10.02.2020).
- Paleczny T., *Interpersonalne stosunki międzykulturowe*, Kraków 2007.
- Paleczny T., *Zabawa w czasach globalizacji*, w: *Wąż w raju: Zabawa w społeczeństwie konsumpcyjnym*, red. R. Kantor, T. Paleczny, M. Banaszkiewicz, Kraków 2011, s. 9–30.
- Paździóra M., *Spór o prawa człowieka – jednostka, wspólnota, społeczeństwo, w: Z zagadnień teorii i filozofii prawa. W poszukiwaniu podstaw prawa*, red. A. Sulikowski, Wrocław 2006, s. 85–99.
- Pęczak M., *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1992.
- Podrez E., *Człowiek, byt, wartość*, Warszawa 1989.
- Possenti V., *Filozofia po nihilizmie: spojrzenie na przyszłość filozofii*, tłum. J. Merecki, Lublin 2003.
- Possenti V., *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki, Lublin 1998.
- Przybyś J., *Dylematy wiejskiej turystyki kulturowej*, w: *Turystyka kulturowa. Spojrzenie geograficzne*, red. A. Kowalczyk, Warszawa 2008, s. 85–117.
- Reale G., *Zło nękające współczesnego człowieka i lekarstwo, które można na nie znaleźć w myśli antycznej*, tłum. E. I. Zieliński, „Ethos” 14 (2001) nr 56, s. 15–39.
- Reinhard W., *Życie po europejsku. Od czasów najdawniejszych do współczesności*, tłum. J. Antkowiak, Warszawa 2009.
- Rogoziecki R., *Konsumpcja jako mit społeczeństwa postindustrialnego. O Baudrillardowskim pojęciu konsumpcji*, „Przegląd Socjologiczny” 64 (2015) nr 3, s. 27–51.
- Roszak T., *Person-Planet. Creativity Desintegration of IndustTial Society*, New York 1977.
- Roszak T., *The Making of a Counter-Culture. Reflections of the Technocratic Society and Jouth Opposition*, New York 1969.

- Rożek L., *Rola inteligencji duchowej i emocjonalnej w rozpoznawaniu wartości istniejących i kreowaniu nowych*, w: *Kategorie etyczne w czasach upadku duchowości*, red. L. Rożek, Częstochowa 2011, s. 437–458.
- Scheffler S., *The Rejection off Consequentialism*, Oxford 1982.
- Schueler U., Taube R. E., *Skandal? Sztuka!*, tłum. B. Ostrowska, Warszawa 2010.
- Sińczuch M., Karabin E., *Koniec ery subkultur?*, „Więź” 2012 nr 2–3 (640–641), s. 40–50.
- Skolimowski H., *Wizje nowego millenium*, Kraków 1999.
- Skrzydlewski P., *Błąd antropologiczny w teoriach społecznych*, w: *Zadania współczesnej metafizyki. Błąd antropologiczny*, t. 5, red. A. Maryniarczyk, K. Stępień, Lublin 2003, s. 223–254.
- Smolka B., *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002.
- Stoiński A., *Wybrane wątki krytyki utylitaryzmu*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo” 20 (2014), s. 369–383.
- Struzik E., *Problem tożsamości człowieka współczesnego w kulturze ponowoczesnej*, w: *Wartości i ich funkcje w kształtowaniu cywilizacji globalnej*, red. J. Bańka (przy współpracy S. Bukowskiej), Katowice 2004.
- Surdykowski J., *Obojętność*, „Znak” 60/5 (2008) nr 636, s. 115–122.
- Szmyd J., *Dwa przykłady filozoficznej wykładni współczesnej „metamorfozy człowieka” – wstępny zarys stanowisk i koncepcji*, „Edukacja Filozoficzna” 58 (2014), s. 25–47.
- Szpunar M., *Czas wolny w dobie konsumpcjonizmu i powszechnej mediatyzacji*, w: *Homo creator czy homo ludens? Twórcy – internauci – podróżnicy*, red. W. Muszyński, M. Sokołowski, Toruń 2008, s. 131–140.
- Szulich P., *Personalizm społeczny w koncepcji Adama Rodzińskiego*, Tarnobrzeg 2008.
- Ślipko T., *Prawo naturalne jako podstawa szacunku człowieka dla życia i przyrody*, „Ethos” 7 (1994) nr 1/2 (25/26), s. 88–101.
- Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992.
- Wielka encyklopedia nauczania Jana Pawła II*, Radom 2014.

*Wielka Encyklopedia Powszechna PWN*, t. 6, Warszawa 1965.

Wierzbicki A. M., *Spór o personalizm w etyce: Immanuel Kant – Antonio Rosmini*, „Człowiek w Kulturze” 18 (2006), s. 89–96.

Wierzbicki A., *Sokrates: narodziny Europy*, „Ethos” 21–22 (1993) nr 2–3, s. 202–212.

Wojsztyn R., *Szkoła prawa natury – od Hugona Grocjusza do Johna Locke’a*, „Studia Erasmiana Wratislaviensia. Wrocławskie Studia Erazmiańskie” 2007, s. 49–63.

Wolska U., *Wizja człowieka ponowoczesnego a tomistyczna teoria osoby*, „Rocznik Tomistyczny” 4 (2015), s. 191–214.

Zadrożyńska A., *Antropologiczne problemy kultury współczesnej*, „Etnografia Polska” 35 (1991) z. 1, s. 21–30.

Ziemann E., *Cywilizacja miłości i prawdy w nauczaniu papieży Pawła VI i Jana Pawła II*, „Symposium” 19 (2015) nr 1 (28), s. 91–105.

Zimbardo P., *Efekt Lucyfera. Dlaczego dobrzy ludzie czynią zło?*, tłum. A Cybulko, Warszawa 2013.

Zuziak W., *Czy aksjologia może przewyciężyć ponowoczesny kryzys wartości?*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 21 (2012) nr 2 (82), s. 295–310.

Zuziak W., *Jan Paweł II wobec wielkich etycznych wyzwań współczesnego świata*, w: *Przesłanie Jana Pawła II na XXI wiek*, red. M. Jacov. F. Ziejka, W. Zuziak, Kraków 2014, s. 151–166.

Żmuda-Frydrychowska B., *Obojętność ponowoczesnego człowieka*, w: *Obojętność i wrażliwość w życiu publicznym*, red. J. Mysona Byrska, J. Synowiec, Kraków 2017, s. 41–60.

Żmuda-Frydrychowska B., *Umiar i rozsądek lekarstwem na przesadną konsumpcję*, „Logos i Ethos” 45 (2017), s. 163–176.

Życiński J., *Misja Kościoła w kontekście współczesnych przemian kulturowych*, w: *Teologia, kultura, współczesność*, red. Z. Adamek, Tarnów 1995, s. 140–141.



## Źródła internetowe

1. *Encyklopedia PWN*, <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ponowoczesna-teoria-spoleczna;3960342.html> (24.06.2018).
2. Gałkowski J., *Osoba – moralność – kultura. O filozofii Adama Rodzińskiego*, [http://www.kul.pl/osoba-moralnosc-kultura-o-filozofii-adama-rodzinskiego,art\\_28112.html](http://www.kul.pl/osoba-moralnosc-kultura-o-filozofii-adama-rodzinskiego,art_28112.html) (05.03.2019).
3. Górnik-Durose M., *The Emperor's new clothes – searching for the meaning of materialism*, <http://static.luiss.it/iarep2008/programme/programme3.php?paper=189#> (15.04.2018).
4. Jan Paweł II, *W imię przyszłości kultury*, Przemówienie do przedstawicieli UNESCO, Paryż 1980, nr 8, <http://nauczaniejp2.pl/dokumenty/wyswietl/id/811/> (10.09.2018).
5. Nalewajk-Turecka Ż., *Obojętność i wartości*, <http://tekstualia.pl/stara/index.php?DZIAL=teksty&ID=194> (30.03.2018).
6. Witko K., *Osoba w personalizmie Emmanuela Mouniera*, <http://hosingo800050.az.pl/personalizm/?p=804> (10.07.2018).



# Spis treści

Przedmowa . . . . .	5
Wstęp. . . . .	7
Rozdział 1: Personalizm Adama Rodzińskiego . . . . .	15
1. Podstawowe założenia filozoficzne . . . . .	15
1.1. Źródła filozofii Rodzińskiego . . . . .	19
1.2. Prawo naturalne a prawo natury . . . . .	30
1.3. O tym, co moralnie wartościowe. . . . .	38
2. Studium osoby . . . . .	59
2.1. Osoba i byt . . . . .	63
2.2. Osoba a osobowość . . . . .	68
2.3. Osoba wobec osoby . . . . .	72
2.4. Wartość i godność osoby. . . . .	76
3. Rola kultury w rozwoju moralności człowieka . . . . .	83
3.1. Pojęcie kultury i cywilizacji w koncepcji Adama Rodzińskiego . . . . .	85
3.2. Filozofia wartości a filozofia kultury . . . . .	95
3.3. Personalistyczna koncepcja kultury i prawo naturalne . . . . .	103
3.4. Autonomia kultury i jej granice . . . . .	108
Rozdział 2: Objawy kryzysu we współczesnej kulturze . . . . .	115
1. Kryzys idei człowieka jako osoby . . . . .	118
1.1. Człowiek apersonalny . . . . .	119
1.2. Konsumujący <i>homo ludens</i> . . . . .	126
1.3. Kalkulujący <i>homo oeconomicus</i> . . . . .	133
1.4. Stechnicyzowany <i>homo digitalis</i> . . . . .	138
2. Aksjologiczna degradacja kultury masowo-globalnej . . . . .	144
2.1. Zerwanie z kulturą regionalno-ludową. . . . .	145
2.2. Dezaksjologizacja kultury masowej . . . . .	151

2.3. Tendencje antyintelektualne . . . . .	155
2.4. Trend desakralizacyjny . . . . .	156
3. Trendy pragmatyczno-relatywistyczne	
we współczesnej kulturze . . . . .	161
3.1. Prymat praktycznego myślenia. . . . .	162
3.2. Relatywizm indywidualistyczno-subiektywistyczny . . . . .	165
3.3. Relatywizm społeczno-kulturowy . . . . .	169
4. Nihilizm destrukcją kultury . . . . .	173
4.1. Nihilizm teoretyczno-metafizyczny . . . . .	174
4.2. Nihilizm aksjologiczno-praktyczny . . . . .	178
5. Problemy alternatyw w kulturze . . . . .	180
5.1. Subkultura i kultura alternatywna . . . . .	181
5.2. Kontrkultura. . . . .	185
5.3. Antykultura . . . . .	189
6. Odmagiczniona magia ponowoczesności . . . . .	191
Rozdział 3: Personalizm Rodzińskiego	
wobec kryzysu kultury współczesnej . . . . .	195
1. Kultura międzyludzkiej integralności	
w dobie indywidualizmu . . . . .	197
2. U podstaw wyjścia z kryzysu kultury . . . . .	210
2.1. Spełnienie siebie w różnorodności . . . . .	217
2.2. Ekonomizacja a wartość osoby ludzkiej . . . . .	220
2.3. Personalizm wobec materializmu i technicyzacji . . . . .	223
2.4. Obojętność jako zamknięcie na drugiego człowieka . . . . .	228
2.5. Masowy <i>homo ludens</i> a wartości personalistyczne . . . . .	231
2.6. Sfera <i>sacrum</i> – rola religii w życiu człowieka . . . . .	234
2.7. Personalistyczny powrót do wartości	
drogą wyjścia z kryzysu. . . . .	236
3. „Komunionizm osób” podstawą kultury personalistycznej. . . . .	239
Zakończenie . . . . .	257
Bibliografia . . . . .	265









ISBN 978-83-7438-943-3



9

788374389433



Uniwersytet Papieski  
Jana Pawła II  
w Krakowie