

**Najważniejsze problemy filozofii:
Byt, Wartość, Poznanie**

Najważniejsze problemy filozofii: Byt, Wartość, Poznanie

Redakcja:
Monika Maciąg
Kamil Maciąg

Lublin 2017

Recenzenci:

- dr hab. Agnieszka Lewicka-Zelent
- dr Beata Guzowska
- dr Radosław Harabin
- dr Jan Kutnik
- dr Grzegorz Skrobotowicz

Wszystkie opublikowane rozdziały otrzymały pozytywne recenzje.

Skład i łamanie:
Ilona Żuchowska

Projekt okładki:
Marcin Szklarczyk

© Copyright by Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.

ISBN 978-83-65598-56-1

Wydawca:
Wydawnictwo Naukowe TYGIEL sp. z o.o.
ul. Głowackiego 35/341, 20-060 Lublin
www.wydawnictwo-tygiel.pl

Spis treści

Agnieszka Janas

Wychowanie do wartości jako główny cel edukacji szkolnej 6

Wojciech Sak

Mechanizmy poznawcze leżące u podstaw samowiedzy a konstytuowanie własnej autonomii 14

Bartłomiej K. Krzych

Życie ludzkie w konfliktowym tygłu – o potrzebie metafizyki 23

Syma Marta Al Azab-Malinowska

Realność doświadczenia religijnego w myśli Williama Jamesa i Henriego Bergsona 32

Łukasz B. Pilarz

Filozoficzne rozumienie pojęcia błędu na potrzeby doktryny prawa karnego 56

Stanisław Łojek

Czy nadczłowiek może być pasterzem bycia? Czy pasterz bycia musi być nadczłowiekiem? Nietzsche i Heidegger 68

Tomasz Błaszczyk

Śmierć. Kres życia jako determinant kultury 81

Indeks autorów 93

Wychowanie do wartości jako główny cel edukacji szkolnej

1. Wprowadzenie

We współczesnej Polsce coraz częściej mówi się o kryzysie wychowania patriotycznego młodego pokolenia, które dystansuje się wobec tradycyjnego rozumienia patriotyzmu oznaczającego gotowość do poświęceń czy deklarację miłości ojczyzny. W języku polskim i w innych językach słowiańskich wyraz ojczyzna pochodzi od słowa *ojciec*, lecz w wielu językach kraj ojczysty bywa nazywany również matką². Józef Bocheński uważa, że ojczyzna to nie tylko kraj, nie tylko ludzie, nie tylko państwo polskie, ale wszystkie te przedmioty wzięte razem, natomiast w rozumieniu Bocheńskiego patriotyzm jest cechą, która sprawia, że odnosimy się do tych wszystkich przedmiotów jak do jednoś³.

2. Ojczyzna jako wartość w rozumieniu Jana Pawła II

Interesującą definicję słowa ojczyzna podaje Jan Paweł II: „Wyraz, ojczyzna” łączy się z pojęciem i rzeczywistością ojca. Ojczyzna to poniekąd to samo co ojcowizna, czyli zasób dóbr, które otrzymaliśmy w dziedzictwie po ojcach. To znaczące, że wielokrotnie mówi się też: „ojczyzna – matka”. (...) Ojczyzna więc to jest dziedzictwo, a równocześnie wynikający z tego dziedzictwa stan posiadania – w tym również ziemi, terytorium, ale jeszcze bardziej wartości i treści duchowych, jakie składają się na kulturę danego narodu”⁴. Przeanalizowanie pojęcia ojczyzny jest istotne, ponieważ określa patriotyzm, jako umiłowanie tego co ojczyste: języka, tradycji, historii, czy samego krajobrazu ojczystego⁵.

Skoro słowa te są wieloznaczne, wydaje się uzasadnionym przyjęcie na potrzeby niniejszego artykułu pojęcia patriotyzm bliskiego znaczeniowo potocznemu użyciu. Samo pochodzenie z danego kraju nie jest wystarczające, gdyż jest wielu ludzi, którzy nie urodzili się w Polsce, ale uważają się za Polaków – wystarczy wspomnieć do dziś mieszkających w Kazachstanie potomków Polaków zesłanych tam przez władze komunistyczne Związku Radzieckiego w czasie II wojny światowej, którzy czują się Polakami, chociaż w Polsce nigdy nie byli. Utożsamianie się z pewną kulturą znacznie bardziej określa miano ojczyzny niż pochodzenie.

¹ doagnieszkijanas@interia.pl, Katedra Filozofii Społecznej i Polityki, Wydział Filozoficzny, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

² Bocheński J. M., *Patriotyzm. Męstwo. Prawość żołnierska*, Antyk, Warszawa 1999, s.9

³ Tamże, s.9

⁴ Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków 2005, s.66

⁵ Tamże, s.71

3. Rola szkoły w procesie kształtowania postaw patriotycznych

Istotną rolę w procesie kształtowania właściwych postaw patriotycznych wśród młodzieży odgrywa szkoła, a wśród nauczanych przedmiotów szczególnie powinny kształtować patriotyzm takie przedmioty jak język polski i historia, gdyż są one ściśle związane z tym, co stanowi część składniową pojęcia ojczyzny, czyli z historią, językiem i kulturą. W edukacji patriotycznej doniosłą rolę spełnia zdobywanie przez młodych ludzi wiedzy na temat swojego kraju, które spowoduje zbudowanie trwałych więzi między młodym człowiekiem a ojczyzną. Bocheński pisze o tym następująco: Obok nabycia wiedzy, niezmiernie ważnym czynnikiem w rozwoju patriotyzmu jest wychowanie wyobraźni.

Celem pracy w tej dziedzinie jest dostarczenie naszej pamięci wielu żywych i silnych wyobrażeń rzeczy, zjawisk itp. kojarzących się z uczuciem patriotycznym. Znakomitym środkiem do wyposażenia wyobraźni w potrzebne obrazy jest literatura piękna, działająca na nią bezpośrednio⁶. Wskazana przez filozofa rola literatury jako czynnika mającego wpływ na wychowanie patriotyczne jest doniosła, gdyż podstawowym zadaniem wychowania etycznego realizowanego na lekcjach języka polskiego jest uczenie dzieci i młodzieży zachowań i postaw patriotycznych w oparciu o dzieła literackie i inne dzieła kultury narodowej.

Należy zadać pytanie: Jak ten patriotyzm jest rozumiany współcześnie, a jak był rozumiany dawniej? Na lekcjach języka polskiego dużą pomocą w kształtowaniu postaw i wzorów zachowań byli (i są nadal) bohaterowie literaccy. Taką rolę w kształtowaniu patriotyzmu odgrywali bohaterowie sienkiewiczowskiej trylogii, powieści E. Orzeszkowej *Nad Niemnem*, wielu utworów poetyckich oraz niektórych nowel pozytywistycznych (mam na myśli *Goloria victis* E. Orzeszkowej oraz *Z pamiętnika poznańskiego nauczyciela* H. Sienkiewicza). Obecny kształt podstawy programowej poważnie uszczuplił kanon lektur, usuwając z niego wspomniane wcześniej utwory⁷.

Oczywiście osobnym problemem jest niski poziom czytelnictwa wśród uczniów, którzy nierzadko zamiast lektury czytają jej streszczenia. Nauczyciel ograniczony ilością godzin, pozbawiony utworów o wymowie patriotycznej ma utrudnione zadanie wychowawcze. Ostatnia reforma oświatowa z 2012 roku dotycząca nauczania w szkołach ponadgimnazjalnych pozostawiła w kanonie lektur obowiązkowych tylko kilka utworów, z których jedynie *Dziady cz. III*, *Pan Tadeusz* Adama Mickiewicza oraz *Wesele* Stanisława Wyspiańskiego są pomocne w procesie edukacji patriotycznej⁸. Inne utwory posiadają wybitne walory literackie i artystyczne, ale nie pomagają w kształtowaniu postawy patriotycznej u młodzieży. Oczywiście nadal istnieje lista lektur spoza kanonu,

⁶ Bocheński J. M., *Patriotyzm. Męstwo. Prawość żołnierska*, Antyk, Warszawa 1999, s.26

⁷ Lista, *Lista lektur z gwiazdką* – obowiązkowych w gimnazjum i liceum zgodnie z nową podstawą programową*. [Cit. 2017-18-05] Dostępne w internecie: < http://cku1.edu.pl/wp-content/uploads/2015/03/00_20140114_Lektury.pdf>

⁸ Lista, *Lista lektur z gwiazdką* – obowiązkowych w gimnazjum i liceum zgodnie z nową podstawą programową*. [Cit. 2017-18-05] Dostępne w internecie: < http://cku1.edu.pl/wp-content/uploads/2015/03/00_20140114_Lektury.pdf>

które nauczyciele starają się realizować w ramach nauczania języka polskiego, jednak nie są to już lektury obowiązkowe i może zdarzyć się tak, że utwory o wartościach patriotycznych nie będą czytane przez uczniów, którzy przeforsują inną propozycję, bardziej atrakcyjną dla nich, ale nie posiadającą treści wychowawczych. Lekturami o wątpliwych walorach etycznych są popularne wśród młodzieży i często omawiane jako lektury dodatkowe utwory brazylijskiego pisarza Paulo Coelho.

Wprowadzone zmiany polegające na zmniejszeniu ilości godzin nauczania języka polskiego w szkole ponadgimnazjalnej nie służą osiągnięciu celu, jakim jest edukacja patriotyczna młodego pokolenia, które nie wie jak rozumieć współcześnie patriotyzm. Istotnym jest by nauczyciel swoim słowem i postępowaniem był dla ucznia przykładem postawy patriotycznej. Szkoła jest instytucją, która potrzebuje stabilności, a ciągłe zmiany i reformy w obrębie systemu edukacji temu nie służą. Dokonane w ostatnich latach zmiany w nauczaniu dotyczą także roli nauczyciela, który ma towarzyszyć uczniowi i stwarzać warunki do rozwoju niezależności umysłowej ucznia poprzez stawianie mu zadań wymagających samodzielności w docieraniu do wiedzy, a nie być jego autorytetem i mentorem, tak jak to miało miejsce w przeszłości. Transformacja ustrojowa w Polsce przyczyniła się do upadku wielu autorytetów a przecież pełniły one ważną rolę w kształtowaniu postawy patriotycznej u młodego pokolenia.

4. Znaczenie autorytetu nauczyciela

Współczesna kultura dyskredytuje proces samego poszukiwania autorytetów, ponieważ zjawisko autorytetu jest rozumiane jako panowanie nad kimś, a nie jako dobrowolnie przyjmowany wpływ na czyjąś postawę. Autorytet nauczyciela zależy od umiejętności przekształcania relacji z uczniem w kierunku autonomii w atmosferze dialogu i wspólnego poszukiwania, ale zależy również od wiedzy i kompetencji nauczyciela. Autorytet związany jest z siłą woli, wewnętrzną dyscypliną, kulturą osobistą, ale również z odwagą cywilną i godnością. W budowaniu odpowiednich wartości w młodym człowieku uczestniczy nauczyciel, który wiele czasu spędza z uczniem (nierazko więcej niż rodzice). Nie jest obojętne kim jest, jaki system wartości reprezentuje oraz czy posiada predyspozycje do wykonywania zawodu. Aktualnie należy zwrócić uwagę na czynniki wpływające na realny obraz nauczyciela funkcjonujący obecnie w społeczeństwie polskim. Są to: negatywny obraz nauczyciela upowszechniany w mediach, postawa roszczeniowa rodziców i uczniów, niepewność samych nauczycieli dotycząca ich przyszłości (umowy o pracę na czas określony, lub umowy -zlecenie), brak zaangażowania nauczycieli w proces kształcenia i wychowania uczniów, brak szacunku dla uczniów czy w końcu niewłaściwy dobór kandydatów do zawodu. Mieczysław Łobocki, wybitny pedagog i psycholog stwierdza: „Tam gdzie nie ma autorytetów – wchodzą idole; tam gdzie nie ma wiary – magia; gdzie brak kierowania – rosną presje rówieśników”⁹.

⁹ Łobocki M., *Praca wychowawcza z dziećmi i młodzieżą*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1998, s.24

Józef Tischner uważał, że najlepiej jeśli człowiek stanie się wychowawcą, o którym Max Scheler pisze następująco: „Osoba, albo grupa osób, która naśladuje swój wzór nie ma nawet potrzeby poznać go w sposób świadomy i wiedzieć, że jest on ich wzorem. Stosunkowo rzadko rozpoznaje się go jako swój pozytywny ideał możliwy do zdefiniowania i wie o nim tym mniej, im bardziej przemożny jest wpływ formującego oddziaływania wzorów”¹⁰. Przywołując teorię Schelera, Tischner mówi o uczniu, jako o tym, który naśladuje, czyli, „znajduje się na śladach”. Relacja przewodzenia może być uświadomiona przez obydwie strony, ale może istnieć nieświadomie. Filozof podkreśla rolę wartości w procesie nauczania i wychowania. Niestety o wartościach nie znajdziemy zbyt wielu informacji w podstawie programowej z języka polskiego¹¹. Wydaje się, że największą wartością jest wiedza, indywidualność, powszechny dostęp do informacji oraz, a może przede wszystkim, umiejętność dostosowania się ucznia do wymogów współczesnego świata.

Dla Tischnera najważniejszą wartością jest prawda, bez której edukacja nie ma sensu. Współczesna praktyka dydaktyczna (i teoria również) jest skonstruowana w taki sposób, by przekonać wszystkich i to zarówno uczniów jak i nauczycieli, że prawda jest tylko jedna i jest to prawda obiektywna i ostateczna, udowodniona lub nie potrzebująca żadnych dowodów. Konsekwencją tego typu działalności dydaktycznej jest masowe przejście na system testów nie tylko w nauczaniu przedmiotów technicznych i ścisłych, ale również humanistycznych, w tym języka polskiego. Przykładem są testy czytania ze zrozumieniem, które nie dosyć że zakładają możliwość dostarczenia jednoznacznej i wyczerpującej odpowiedzi na pytania, to jeszcze podają ją wśród ewentualnych odpowiedzi.

Rola nauczyciela w procesie wychowania młodego pokolenia była uznawana za ważną od czasów starożytnych. U Sokratesa nauczyciel to ktoś, kto stawia podwaliny wiedzy, ale przede wszystkim jest przewodnikiem, powoduje, że uczeń pragnie się rozwijać i odkrywać coraz więcej. W dialogu *Menon*, Sokrates chce pokazać jak działa mechanizm zdobywania wiedzy. W tym celu prosi o przyprowadzenie niewolnika i sprawia, że ten młody, niewykształcony chłopiec, dochodzi, dzięki zadawanym pytaniom, jakie są cechy kwadratu¹². Sokrates jako nauczyciel chce pomóc w zrozumieniu pewnych zagadnień, jego rola polega na pobudzaniu do myślenia, poszukiwania i odkrywania wiedzy. Wyraża to słowami: (...) tylko będę go pytał, a nie będę go uczył. A ty pilnuj, czy może mnie złapiesz na tym, że go uczę i wykładam, a nie tylko wypytyuję go o jego sądy¹³. Sokrates nie jest kimś, kto przekazuje wiedzę, a potem z niej egzaminuje, ale jest tym, który wydobywa z ucznia jego potencjał

¹⁰ Tischner J., *Wykład X. Mistrz i uczeń*, [w:] Tischner J., : *Etyka a historia. Wykłady*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków 2008, s. 430-431

¹¹ Podstawa, *Podstawa programowa przedmiotu Język polski* [Cit.2017-05-05] Dostępne w internecie: <<https://www.terazmatura.pl/docs/Podstawa-programowa-z-jezyka-polskiego-szkola-ponadgimnazjalna.pdf>>, s.47

¹² Platon, *Menon*, [w:] Platon, *Dialogi*, Tower Press, Gdańsk, 2000, s. 80

¹³ Tamże, s.82

intelektualny, pomaga w poszukiwaniu nie tylko wiedzy, ale przede wszystkim wartości. Nauczyciel przestał być „mistrzem” i autorytetem, a stał się „towarzyszem”, obserwatorem postępów edukacyjnych ucznia. W związku ze zmianą jego roli w procesie nauczania, zostały zmienione relacje pomiędzy nim a uczniem, który nie tylko może, lecz nawet powinien mieć własne, niekoniecznie zgodne z ogólnie przyjętymi normami etycznymi, poglądy, ideały czy wzorce osobowe. Warto się zastanowić, czy polska szkoła uczy poszukiwania wiedzy i wartości, czy też pełni funkcję narzędzia przygotowującego do egzaminu? Relacja nauczyciel – uczeń jest relacją podstawową, ponieważ na pewnym etapie konieczne jest przyjęcie punktu widzenia ucznia. Oczywiście ta relacja zakłada rozpoznanie ze strony nauczyciela potrzeb i oczekiwań ucznia związanych z nauczaniem języka ojczystego. Jednakże zniesienie autorytetu nauczyciela, jako tego, który wskazuje drogę i pomaga w trudnym okresie adolescencji, któremu nierzadko towarzyszy kryzys wartości i negacja autorytetów, utrudnia nawiązanie tej relacji. Bez nawiązania szczerej, opartej na zaufaniu i wzajemnym szacunku relacji niemożliwe jest poznanie poglądów ucznia i jego systemu wartości. Nauczyciel może, a nawet powinien je weryfikować i pomagać uczniowi wykształcić w sobie właściwą postawę patriotyczną.

Nauczyciel w szkole ponadgimnazjalnej odwołuje się do wiedzy i umiejętności, które uczeń nabył na wcześniejszych etapach edukacyjnych. Inspiruje do dojrzałej refleksji wypływającej z poznawania dzieł kultury. Nauczyciel w szkole ponadgimnazjalnej (...) stwarza warunki do rozwoju niezależności umysłowej ucznia poprzez stawianie mu zadań wymagających samodzielności w docieraniu do źródeł informacji¹⁴.

5. Zmiany cywilizacyjne i ich wpływ na system edukacyjny

Na pewno polska szkoła potrzebuje reform, ale przeprowadzonych w sposób mądry i przemyślany. Na uwagę zasługują słowa Roberta Conquesta: Istotą edukacji powinno być chronienie umysłów, zwłaszcza dopiero się kształtujących, przed uleganiem modom lub utartym formułom. Innymi słowy, nauczanie powinno budzić krytyczne podejście do wszelkich doktryn historycznych, społecznych, literackich i innych w naukach humanistycznych¹⁵.

Początek XXI wieku przyniósł zjawisko bezprecedensowego wzrostu aspiracji edukacyjnych młodych Polaków. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest obecność w szkołach kończących się maturą a później w murach wyższych uczelni, dużej grupy młodzieży, która dawniej kończyła swoją edukację na poziomie zasadniczej szkoły zawodowej. W szczególności obniżył się średni poziom uzdolnień populacji młodych ludzi aspirujących do zdobycia wyższego wykształcenia. Te zjawiska spowodowały potrzebę dostosowania programów nauczania poszczególnych przedmiotów do potrzeb

¹⁴ Podstawa, *Podstawa programowa kształcenia ogólnego* [Cit. 2017- 05-05.] Dostępne w internecie:< <http://static.scholaris.pl/resource-files/102/588/6.pdf>>, s.12

¹⁵ Conquest R., *Uwagi o spustoszonym stuleciu*, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s.292

i możliwości szerszej grupy odbiorców. Nastąpił wzrost osób z wykształceniem wyższym : z 6,5% w 1988 r. do: 6,8% w 1995 r., 10,2 % w 2002 r., 17,4% w 2008 r.¹⁶

Dokumentem, który wyznacza cele edukacyjne dla danego przedmiotu jest podstawa programowa, która nie jest „minimum programowym” (...), lecz wskazuje zakres wymagań, który powinien opanować uczeń o „przeciętnych” (...) uzdolnieniach¹⁷. Rozbieżność pomiędzy tym, czego nauczyciel chce nauczyć, a tym czego nauczy wynika bezpośrednio z pojęcia „uczeń o przeciętnych uzdolnieniach”. Wymagania nie są, jak to miało miejsce w przeszłości, hasłami odnoszącymi się do całościowych obszarów wiedzy, lecz odwołują się do ściśle określonych wiadomości i konkretnych umiejętności. Nastąpiła zmiana metod pracy nauczyciela w nauczaniu języka polskiego, ze szczególnym naciskiem na metody praktyczne i metody gier dydaktycznych¹⁸, w tym techniki dramatowe; happening; każda metoda, która pozwoli powiedzieć „Nie” i „Ja” (gry decyzyjne); każda metoda, która pozwoli na porządkowanie (sąd, od mapy skojarzeń do mapy mentalnej).

Z uwagi na obszerność materiału dydaktycznego i zmniejszoną liczbę godzin języka polskiego, nauczyciel zmuszony jest preferować te metody nauczania marginalizując metody rozwijające proces samodzielnego myślenia, czyli metody werbalne odgrywające kluczową rolę w edukacji polonistycznej, takie jak: opowiadanie, wykład, pogadanka, dyskusja oraz praca z książką¹⁹. Te metody stymulują do samodzielnego myślenia i formułowania wniosków oraz umożliwiają zaznajamianie uczniów z informacjami na temat wartości, społeczeństwa i kultury.

6. Wychowanie do wartości

Patriotyzm, jak każda wartość etyczna wymaga procesu wychowawczego. Niekiedy może być efektem czasów, w których się żyje, niekiedy zdarzeń, w których się uczestniczy, jednak najczęściej patriotyzm kształtuje się w procesie wychowania. Poznawanie historii ojczyzny, jej języka czy kultury nie tylko umożliwia wzrastanie u młodego człowieka uczuć patriotycznych, ale również go współtworzy – *nihil appetitum nisi preacognitum* (nie można pragnąć tego, czego się nie zna). Czy można skutecznie nauczyć patriotyzmu młode pokolenie, jeśli ciągle krytykuje się postępowanie wielkich ludzi z naszej przeszłości? Wspomniany już wcześniej J. Bocheński stanowczo przeciwstawia się takim praktykom, które według niego nic nie wnoszą poza podkopywanie dumy narodowej i poczucia patriotyzmu. Być może to jest odpowiedź na panujący współcześnie kryzys wartości patriotycznych? Wszak dzisiaj młodzież dowiaduje się na lekcjach historii wielu „ciekawostek” i „aneddot” z życia wielkich ludzi,

¹⁶ Ingłot-Brzęk E., *Przemiany demograficzne, a rozwój szkolnictwa wyższego w Polsce*, [Cit. 2017-05-05] Dostępne w internecie: < <https://www.ur.edu.pl/file/21662/18.pdf>>, s.2019

¹⁷ Papaj W., *Wdrażanie podstawy programowej języka polskiego* [Cit. 2017-14-05] Dostępne w internecie: < <http://www.slideboom.com/presentations/112573/Wdra%C5%BCanie-podstawy-programowej-j%C4%99zyka-polskiego>>

¹⁸ Kupisiewicz C., *Dydaktyka ogólna*, Graf-Punkt, Warszawa 2000, s. 84-92

¹⁹ Kupisiewicz C., *Dydaktyka ogólna*, Graf-Punkt, Warszawa 2000, s. 106-109

które mają udowodnić, że wielcy ludzie z naszej historii w rzeczywistości wcale tacy wielcy nie byli, gdyż mieli swoje słabości i nierzadko postępowali nieetycznie. To nie tylko nie służy wychowaniu młodego pokolenia, ale, według Bocheńskiego, dodatkowo wzmacnia kryzys autorytetów i wartości, tak powszechny w okresie adolescencji. Bocheński ma świadomość, że jego poglądy są kontrowersyjne, jednak uważa, że nie powinno się źle mówić o rodzicach, a ojczyzna jest naszą matką²⁰.

Podstawowym zadaniem wychowania etycznego realizowanego na lekcjach języka polskiego jest uczenie dzieci i młodzieży zachowań i postaw patriotycznych. Należy zadać pytanie: Jak ten patriotyzm jest rozumiany współcześnie, a jak był rozumiany wcześniej? Młodzi ludzie powinni być świadomi, że współczesny patriotyzm nie polega na walce w obronie kraju, ale przede wszystkim na szacunku do tego, co polskie: języka ojczystego (a tymczasem można zaobserwować zjawisko postępującej wulgaryzacji języka szczególnie wśród młodych ludzi), kultury polskiej, również w jej lokalnym wymiarze oraz tradycji. Patriotyzm współcześnie to przede wszystkim uczciwa praca, płacenie podatków i szacunek symboli narodowych oraz celebrowanie świąt narodowych. Niestety niewiele jest czasu na lekcjach polskiego by o tym mówić, nie wspominając o dyskusji z uczniami, która umożliwiłaby im samodzielne zdefiniowanie czym dla nich jest patriotyzm.

7. Uwagi końcowe

Problem polskiego systemu edukacyjnego polega na tym, że mało kto po 1989 r. postawił sobie na poważnie pytanie o cel edukacji, a już chyba nikt na to pytanie nie odpowiedział. Przed transformacją ustrojową było wiadomo, że szkoła ma kształcić patriotycznie. Od tego czasu nikt nie miał wizji, kim mają być absolwenci polskich szkół. Obywatelami? Patriotami? Przedsiębiorcami? Innowatorami? Erudytami? Europejczykami? Ta niespójność wpływa na wychowanie patriotyczne młodych Polaków. Wprowadzone w Polsce zmiany polegające na zmniejszeniu ilości godzin nauczania języka polskiego w szkole ponadgimnazjalnej nie służą osiągnięciu celu, jakim jest edukacja patriotyczna młodego pokolenia, które nie wie jak rozumieć współcześnie patriotyzm. Rola wychowawcza nauczyciela została ograniczona poprzez zmiany dotyczące celów i metod nauczania. Zmiany te spowodowały, że nauczyciel mimo iż czynnie uczestniczy w edukacji patriotycznej, jednak nie może bezpośrednio wpływać na wychowanie patriotyczne uczniów.

Podobne problemy dotyczą innych państw europejskich, które po upadku komunizmu podjęły trud związany z reformą systemu oświaty²¹. Na kryzys postaw patriotycznych mają wpływ procesy unifikacji kultury, emigracji zarobkowej oraz transformacji ustrojowej, które w większym lub mniejszym stopniu dotyczą wszystkich tych krajów. Kształtowanie postaw patriotycznych służy identyfikacji narodowej i kulturowej, przygotowuje do życia w społeczeństwie i wpływa na kształt więzi z krajem ojczystym.

²⁰ Bocheński J. M., *Patriotyzm. Męstwo. Prawość żołnierska*, Antyk, Warszawa 1999, s.26

²¹ Szkolnictwo, *Szkolnictwo średnie II stopnia i policealne w Europie* [Cit. 2016-05-05] Dostępne w internecie: <<http://studentnews.pl/s/3296/68614-Szkolnictwo-srednie-II-stopnia-i-policealne-w-Europie.htm>>

Wychowanie patriotyczne przygotowuje młode pokolenie do pełnienia ról społecznych.. Jest wartością uniwersalną, ale trzeba je budować stopniowo poprzez działalność dydaktyczną i wychowawczą, ponieważ nikt nie rodzi się patriotą.

Literatura:

1. Bocheński J. M., *Patriotyzm. Męstwo. Prawość żołnierska*, Antyk, Warszawa, 1999
2. Conquest R., *Uwagi o spustoszonej stuleciu*, Zysk i S-ka, Poznań, 2002
3. Ingłot-Brzęk E., *Przemiany demograficzne, a rozwój szkolnictwa wyższego w Polsce*, [Cit. 2017-16-05] Dostępne w internecie: < <https://www.ur.edu.pl/file/21662/18.pdf>>
4. Jan Paweł II, *Pamięć i tożsamość*, Znak, Kraków, 2005
5. Kupisiewicz C., *Dydaktyka ogólna*, Graf-Punkt, Warszawa, 2000
6. Lista, *Lista lektur z gwiazdką* – obowiązkowych w gimnazjum i liceum zgodnie z nową podstawą programową*. [Cit. 2017-18-05] Dostępne w internecie: < http://cku1.edu.pl/wp-content/uploads/2015/03/00_20140114_Lektury.pdf>
7. Łobocki M., *Praca wychowawcza z dziećmi i młodzieżą*, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 1998
8. Papaj W., *Wdrażanie podstawy programowej języka polskiego* [Cit. 2017-14-05] Dostępne w internecie: < <http://www.slideboom.com/presentations/112573/Wdra%C5%BCanie-podstawy-programowej-j%C4%99zyka-polskiego>>
9. Platon, *Menon*, [w:] Platon, *Dialogi*, Tower Press, Gdańsk, 2000, s. 70-94
10. Podstawa, *Podstawa programowa kształcenia ogólnego* [Cit. 2017- 05-05] Dostępne w internecie:< <http://static.scholaris.pl/resource-files/102/588/6.pdf>>
11. Podstawa, *Podstawa programowa przedmiotu Język polski* [Cit.2017-05-05] Dostępne w internecie: <https://www.terazmatura.pl/docs/Podstawa-programowa-z-jezyka-polskiego-szkola-ponadgimnazjalna.pdf>
12. Szkolnictwo, *Szkolnictwo średnie II stopnia i policealne w Europie* [Cit. 2017-05-05.] Dostępne w internecie: <<http://studentnews.pl/s/3296/68614-Szkolnictwo-srednie-II-stopnia-i-policealne-w-Europie.htm>>
13. Tischner J., *Wykład X. Mistrz i uczeń*, [w:] Tischner J., *Etyka a historia. Wykłady*, Instytut Myśli Józefa Tischnera, Kraków, 2008, s. 428-442

Wychowanie do wartości jako główny cel edukacji szkolnej

Szkola jest instytucją, która potrzebuje stabilności, a ciągle zmiany i reformy w obrębie systemu edukacji temu nie służą. Początek XXI wieku przyniósł zjawisko bezprecedensowego wzrostu aspiracji edukacyjnych młodych Polaków.

Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest obecność w szkołach kończących się maturą, a później w murach wyższych uczelni, dużej grupy młodzieży, która dawniej kończyła swoją edukację na poziomie zasadniczej szkoły zawodowej. W szczególności obniżył się średni poziom uzdolnień populacji młodych ludzi aspirujących do zdobycia wyższego wykształcenia. Te zjawiska spowodowały potrzebę dostosowania programów nauczania poszczególnych przedmiotów do potrzeb i możliwości szerszej grupy odbiorców.

Podstawowym zadaniem wychowania etycznego realizowanego na lekcjach języka polskiego jest uczenie dzieci i młodzieży zachowań i postaw patriotycznych. Należy zadać pytanie: Jak ten patriotyzm jest rozumiany współcześnie, a jak był rozumiany wcześniej? Wprowadzone zmiany polegające na zmniejszeniu ilości godzin nauczania języka polskiego w szkole ponadgimnazjalnej nie służą osiągnięciu celu, jakim jest edukacja patriotyczna młodego pokolenia, które nie wie jak rozumieć współcześnie patriotyzm.

Dokonane zmiany dotyczą także roli nauczyciela, który ma towarzyszyć uczniowi i stworzyć warunki do rozwoju niezależności umysłowej ucznia poprzez stawianie mu zadań wymagających samodzielności w docieraniu do wiedzy, a nie być jego autorytetem i mentorem, tak jak to miało miejsce w przeszłości.

Słowa kluczowe: etyka, szkoła, nauczyciel, język polski, reforma systemu edukacji

Mechanizmy poznawcze leżące u podstaw samowiedzy a konstytuowanie własnej autonomii

1. Wprowadzenie

Każdy z nas staje przed codziennym wysiłkiem jakim jest orientowanie się w rzeczywistości, która nas otacza. Odbywa się to na bardzo wielu poziomach – od zdolności do ogólnej percepcji docierających do nas bodźców każdej z modalności (od wzroku i słuchu, po mniej oczywiste, takie jak odczuwanie bólu, czy poczucie własnego ciała w przestrzeni), w tym zdolności do rozpoznawania kluczowych dla nas bodźców (pokarm, rzeczy nam zagrażające, dające schronienie, ułatwiające przetrwanie), poprzez emocjonalną ewaluację tego z czym się stykamy (od ogólnego ukierunkowanego wzbudzenia, które wiąże się z tym, że na cokolwiek zwracamy uwagę, poprzez prostą ocenę napotkanych rzeczy jako w pewien sposób dodatnich lub ujemnych, by wreszcie przejść do właściwych emocji – od lęku czy gniewu, po radość bądź euforię²), aż po czynności związane z pamięcią, myśleniem, które te poziomy przekładają się ostatecznie na nasze działanie.

Owo orientowanie się wymaga wiedzy na temat otaczającej nas rzeczywistości i jeśli ten warunek zostanie spełniony – faktycznie wiemy co się dzieje dookoła nas, ale także co się dzieje w nas samych, to możliwe staje się dla nas swobodne działanie w otaczającej nas rzeczywistości (której częścią jesteśmy oczywiście również my sami – a więc swoboda działania dotyczy też obszaru naszej jaźni, na co zwrócę uwagę w dalszej części artykułu). Owo swobodne działanie, kierowanie samym sobą, pewna (przynajmniej względna) osobność siebie względem innych rzeczy, niezależność, stanowi istotę tego, co nazywamy autonomią.

W niniejszym artykule przedstawiony zostanie temat konstytuowania własnej autonomii, ze szczególnym uwzględnieniem tego, na czym taką autonomię można oprzeć – czyli jak autonomia jest zależna od samowiedzy, a przy tym – jak mechanizmy poznawcze leżące u jej podstaw wiążą się z jej konstytuowaniem. Prezentacja wspomnianej tematyki rozpocznie się od przedstawienia tego, jak autonomia jest rozumiana z punktu widzenia filozofa umysłu Thomasa Metzingera, w ramach jego teorii subiektywności w odniesieniu do modelu siebie. Następnie zostanie wskazana niedostateczność ujęcia autonomii przez Metzingera, zaproponowanie autorskiej koncepcji autonomii i wskazanie na konieczność poznawania samego siebie, tego jak się ma takie poznanie do modelu Metzingera i do mechanizmów poznawczych dotyczących

¹wojciech.r.sak@gmail.com, Zakład Kognitywistyki i Epistemologii, Instytut Filozofii, Wydział Humanistyczny, Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

² Siegel D. J., *The developing mind: How relationships and the brain interact to shape who we are*, Guilford Publications, New York-London 2015, s. 146-185

samowiedzy. Całość rozważań (autonomia, samowiedza), zostanie na końcu odniesiona do zdolności do tak zwanej autonomizacji względem własnych stanów chorobowych – w takich przypadkach zaburzeń psychicznych jak depresja, choroba afektywna dwubiegunowa i schizofrenia.

2. Autonomia jako świadoma samokontrola

Propozycję definicji autonomii podaje Thomas Metzinger w swojej najważniejszej książce pod tytułem „Being No One. The Self-Model Theory of Subjectivity”. Metzinger ujmuje w niej autonomię jako „świadomą samokontrolę”³, co będzie miało interesujący dla późniejszych rozważań sens ze względu na samowiedzę. Taką definicję autonomii należy rozpatrywać specyficznie, gdyż odnosi się do przedstawianej przez Metzingera teorii związanej z tworzeniem się perspektywy pierwszoosobowej i tego, czym taka perspektywa jest. Streszczając i upraszczając teorię Metzingera, można powiedzieć, że każdy z nas jest swoistym „użytkownikiem” samego siebie w obrębie czegoś, co możemy nazwać interfejsem danym nam przez naturę. Metzinger porównuje nasze doświadczenie fenomenalne do przebywania w tunelu – tunelu naszego ego, naszej jaźni⁴. Rzeczywistość nie jest dana nam w żaden bezpośredni sposób, obcujemy z nią jedynie poprzez reprezentacje, które są jedynie pewnymi konstrukcjami/interpretacjami rzeczywistości stworzonymi przez nasze mózgi. Zatem jedyne z czym mamy styczność, jedyne co możemy „badać” w naszym doświadczeniu, to ściany naszego własnego, osobistego, subiektywnego tunelu. W dodatku na nasz sposób doświadczania możemy popatrzeć jak na rodzaj interfejsu – to znaczy jeżeli widzimy przed sobą jakiś przedmiot, sytuację, to mamy w pewien sposób dostęp do możliwości jakie mamy w obrębie tego przedmiotu bądź sytuacji. Na przykład jeżeli widzę przed sobą butelkę z wodą, to mniej więcej wiem na ile taka butelka jest dla mnie trudna do uniesienia, co mogę z nią zrobić, jakie mam opcje wyboru – na przykład mogę napić się wody, ale też mogę rzucić butelką, mogę oczekiwać, że na butelce znajdą się dokładne informacje o składzie wody itd. Owe opcje stanowią część tego interfejsu, który ułatwia nam poruszanie się po rzeczywistości. Na wszystkie obiekty w ramach dostępnego nam konstruowanemu przez nasze mózgi modelu świata oraz modelu siebie, możemy nakierować naszą uwagę (a więc nakierować naszą świadomość) oraz dokonać w obrębie tego, na co się nakierowujemy pewien rodzaj aktywności – kontroli, operacji, aktywizacji, zmiany, ruchu w obrębie danego przedmiotu, obiektu doświadczenia. Obojętnie, co znajdzie się w obrębie naszej świadomości – czy to będzie wspomniana butelka, czy też na przykład inna osoba – jeżeli możemy dokonać jakiejś manipulacji z nią związanej, nie tylko motorycznej, ale na przykład mentalnej (takiej jak myślenie o będącej przed nami osobie, kierowanie naszymi wyobrażeniami w sposób świadomy i kontrolowany), to możemy mówić o autonomii.

³ Metzinger T., *Being no one: The self-model theory of subjectivity.*, MIT Press, Cambridge-London 2004, s. 558

⁴ Zob. Metzinger, T., *The ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self*, Basic Books, New York 2010

Moim zdaniem jednak taka definicja nie w pełni oddaje istotę autonomii. Autonomia o której mówi Metzinger, jest czymś, co występuje tylko w ramach poruszania się w obrębie modelu siebie i modelu świata – ja, jako pewien system, mam zdolność do kierowania własnym działaniem w obrębie interfejsu który jest mi dany, który pozwala mi na świadomą samokontrolę. Autonomia odbywa się w obrębie tunelu ego.

Zwróćmy teraz uwagę na to, czy moja autonomia może dotyczyć czegoś jeszcze, czy może przekraczać poruszanie się po modelu siebie i modelu świata? Metzinger wspomina o tym, że nie jesteśmy w stanie postrzec siebie jako modelu, ponieważ sam model, jego zawartość, jest dokładnie tym poprzez co patrzymy na świat, model siebie jest dla nas transparentny⁵. Różne choroby psychiczne czy zaburzenia świadomości do których odnosi się Metzinger⁶ (od schizofrenii i manii po syndrom obcej ręki, czy zespół Cotarda), pokazują nam jak ten model może się rozpadać, zmieniać, w jaki sposób może zostać naruszony, jednak w naszym własnym doświadczeniu nie możemy wyjść poza model, nie możemy rozpoznać rzeczywistości takiej jaką ją widzimy jako coś skonstruowanego. To czego możemy jednak doświadczyć, są różne poszlaki, takie jak na przykład liczne złudzenia optyczne lub zaburzenia świadomości. Ciekawym przykładem jest zjawisko, które można określić przeciążeniem, bądź „kacem” egzystencjalnym, doświadczanym przez ludzi po długim korzystaniu z okularów do wirtualnej rzeczywistości⁷. Osoby takie mogą mieć przez pewien czas poczucie odrealnienia po zdjęciu tych okularów i po powrocie do „zwykłej” rzeczywistości. Po długotrwałej immersji w świat wirtualny, w którym osoby starają się jak najlepiej orientować, właściwie reagować na bodźce i dzięki temu – czy tego chcą, czy nie – że wierzą w to czego doświadczają, przeżywają silne emocje, a interakcje angażują całe ich ciało. Wszystko to sprawia, że po zdjęciu okularów do wirtualnej rzeczywistości, mogą mieć wrażenie, porównując to metaforycznie, że tak naprawdę wcale ich nie zdjęli, tylko zamienili je na inne. W końcu znowu znajdują się w jakiejś rzeczywistości (też na pewien sposób wirtualnej), w której, podobnie jak w poprzedniej, widzą różne obiekty z którymi mogą wchodzić w interakcje. Doświadczają poczucia odrealnienia, poddają w wątpliwość realność świata, który ich otacza, trudno jest im otrząsnąć się z wrażenia, że on również nie jest prawdziwy. Tak naprawdę jednak nie mylą się zbyt mocno – faktycznie to czego doświadczają jest jedynie pewnym konstruktem, patrzą na świat ze swojej subiektywnej perspektywy poprzez model siebie, jakby powiedział Metzinger, który stanowi jedynie pewne przybliżenie otaczającej nas rzeczywistości.

W tej sytuacji zaczyna się rysować pewien problem, a jednocześnie obszar, który stanowi kolejne – poza modelami siebie i świata – miejsce, które może wiązać się ze zwiększeniem naszej autonomii. Co prawda prawdopodobnie w naszym subiektywnym doświadczeniu możemy mieć jedynie do czynienia ze wspomnianymi modelami, ale nie oznacza to, że jest to jedyny obszar, w którym możemy nabywać swobody

⁵ Metzinger, T., dz. cyt., s. 163, 330

⁶ Tamże, s. 213-264, 429-545

⁷ Searles R., *Virtual Reality Can Leave You With an Existential Hangover*, <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2016/12/post-vr-sadness/511232/>

działania – autonomii. Opierając swoją autonomię jedynie na byciu użytkownikiem swojego osobistego interfejsu zaczynamy przypominać roboty, czy też właściwie androidy, które być może świadomie się kontrolują w obrębie tego co jest im dane jako ich interfejs, ale które jednak nie mają pojęcia o tym, jakie mechanizmy, w tym mechanizmy poznawcze, stoją za tym, jak funkcjonują, a więc przypominamy androidy, które pozbawione są instrukcji obsługi samych siebie. Będąc wrzuconymi w świat, nie rozumiemy tego, jak dochodzi do podejmowania decyzji, które podejmujemy, jak nasz mózg konstruuje otaczający nasz świat, nie posiadamy wglądu z poziomu naszego interfejsu na temat tego jakie są nasze możliwości i ograniczenia ze względu na daną nam materię neurofizjologiczną, nie wiemy tego na czym nasze myślenie, czucie i zachowanie jest oparte. Wszystko to są czynniki wpływające na jakość i zakres naszej swobody działania, a należą do dziedziny samowiedzy. Zatem autonomia nie jest tylko świadomą samokontrolą, ale także wiedzą na temat nas samych, autonomia stanowi złożenie samowiedzy i samoregulacji.

3. Autonomia jako oparta na informacji swoboda działania i mechanizmy poznawcze samowiedzy

Przyjmijmy, że za autonomię można uznać każde złożenie samoregulacji i samowiedzy. Podam uproszczony przykład – jeżeli jesteśmy w stanie złożyć jakąś jednostkę działania z jednostką wiedzy to mamy do czynienia z jakąś swobodą działania opartą na informacji, czyli według mnie z autonomią – na przykład wiedza o tym jak przeprowadzić reakcję syntezy chemicznej wraz z działaniem polegającym na przeprowadzeniu takiej syntezy wyznacza naszą autonomię w tym obszarze działania jakim jest wykonywanie eksperymentów chemicznych – wiem co chcę uzyskać, co się z tym wiąże i mam możliwości działania w postaci przeprowadzenia reakcji chemicznej – a zatem mogę samodzielnie przeprowadzić reakcję chemiczną. Owa samodzielność musi się zasadać na jakiejś mojej wiedzy oraz na mojej możliwości działania związanej z tą wiedzą. Istnieje także możliwość, że dokonam jakiegoś skutecznego działania – oczywiście przeprowadzę ową reakcję syntezy, ale nie będzie to oparte na mojej wiedzy – będę na przykład jedynie wykonywał polecenia nauczyciela, bez własnej świadomości dotyczącej tego, co robię. Takiego przypadku już nie nazwę autonomią w obszarze wykonywania eksperymentów chemicznych, a swego rodzaju determinizmem z subiektywnego punktu widzenia – dokonuję pewnych działań, ale nie posiadam wiedzy na jakiej podstawie działam w ten sposób, w który działam. Moje działanie jest determinowane przez wiedzę, której sam nie posiadam⁸.

Taki stan determinizmu panuje w obrębie problemu, który zarysowałem wcześniej – bardzo liczne nasze działania nie mają poparcia w naszej wiedzy na temat nas samych, a przede wszystkim na temat mechanizmów, które za tymi działaniami stoją,

⁸ Więcej na temat autonomii jako opartej na informacji swobodzie działania można przeczytać w moim artykule: *Autonomia jako oparta na informacji swoboda działania*, [w:] *Przestrzenie autonomii – sztuka, filozofia, kultura*, T. Pękala (red.), Wyd. UMCS, Lublin 2017, str. 439-458

co utrudnia odzyskanie kontroli nad tymi mechanizmami, jesteśmy przez nie „prowadzeni/determinowani”. Przykładem takiego mechanizmu jest aktywność sieci wzbudzeń podstawowych (DMN – *Default Mode Network*), która aktywuje się zawsze wtedy, gdy nie jesteśmy skupieni na żadnym zadaniu i jest związana z tak zwaną wędrówką umysłu, myślami związanymi z nami samymi oraz z innymi ludźmi⁹. Uważa się, że aktywność DMN następuje naprzemiennie z aktywnością sieci uwagowej¹⁰. W subiektywnym doświadczeniu wygląda to w ten sposób, że jeżeli skupiamy się na wykonaniu jakiegoś zadania angażującego naszą uwagę, na przykład staramy się wykonać jakieś zadanie matematyczne, to aktywność DMN będzie bardzo niska, ale natychmiast zwiększy się, gdy nasza uwaga odbiegnie od wykonywanego zadania. Wtedy aktywność DMN spowoduje powstanie w naszym umyśle samorzutnych, emergentnych (niezależnych od naszej woli) myśli, które będą dotyczyć nas samych bądź innych ludzi – zaczniemy na przykład przypominać sobie ostatnią wizytę u naszych przyjaciół i zaczniemy zastanawiać się jak mogły zostać odebrane nasze zachowania. Niestety myśli te mogą być przyczyną różnych napięć w naszym ciele, które na dalszym etapie mogą przekształcić się w objawy psychosomatyczne. Celem współczesnych terapii takich jak terapia poznawcza oparta na praktyce uważności – przykładowo technika *Mind-Body Bridging* według Stanleya Blocka – będzie nauczenie pacjenta rozpoznawania momentów, w których jego uwaga jest przechwytywana przez owe emergentne myśli oraz zmiany reakcji na ich temat w postaci zastosowania technik oddechowych bądź innych pomagających się zrelaksować i powrócić do bycia tu i teraz, w przeciwieństwie do bycia „przechwyconym” przez działanie własnych mechanizmów poznawczych, kształtujących naszą samowiedzę^{11,12}. Stosowanie połączenia aspektu wiedzy na temat swoich mechanizmów poznawczych z przejmowaniem nad nimi kontroli w postaci stosowania takiej techniki jak wyżej wspomniana, opartej na medytacji i terapii poznawczo-behawioralnej, z jednej strony zwiększa autonomię jednostki, a z drugiej usprawnia świadomą samokontrolę. Istotą takiej autonomii opartej na samowiedzy dotyczącej mechanizmów nami rządzących, jest zdolność do zdystansowania się wobec tego co jest wytworem działania naszego umysłu, nie bycie „pochłoniętym” przez to, co się nam w umyśle jawi (obojętnie, czy będzie to gniew, halucynacje, natrętne myśli, czy żywe wspomnienia) i odzyskiwanie kontroli nad samym sobą, odzyskiwanie świadomej swobody działania, zdolności do samoregulacji i samokontroli opartej na informacji, na wiedzy, wreszcie na samowiedzy.

⁹ Moran J. M., W. M. Kelley, W. K., Heatherton, T. F., *Self-Knowledge* [w:] Ochsner K. N., Kosslyn S. M. (red.), *The Oxford Handbook of Cognitive Neuroscience*, Volume 2, The Cutting Edges, Oxford University Press, New York 2016

¹⁰ Block S. H., Ho S. H., Nakamura Y., *A brain basis for transforming consciousness with Mind-Body Bridging*, Paper presented at Toward a Science of Consciousness 2009 conference, June 12, at Hong Kong Polytechnical University, Hong Kong, China, Abstract 93., 2009

¹¹ Tamże.

¹² Zob. Block, S., *Come to your senses: Demystifying the mind-body connection*, Simon and Schuster, New York 2007

Przejście od stanu determinizmu do stanu autonomii, od bycia prowadzonym przez własne mechanizmy, po przejście kontroli nad owymi mechanizmami wraz z towarzyszącym temu zrozumieniem natury tych mechanizmów i wraz ze zdolnością do opartego na tym zrozumieniu działaniu, nazywam autonomizacją. Taką autonomizację względem własnych wytworów psychicznych zilustruję na przykładzie trzech zaburzeń psychicznych – depresji, chorobie afektywnej dwubiegunowej i schizofrenii.

4. Autonomizacja w depresji, zaburzeniach afektywnych dwubiegunowych oraz w schizofrenii

Autonomia i autonomizacja przedstawiona w powyższym ujęciu, odnosząc się do propozycji Metzingera, nadal jest świadomą samokontrolą i również ma miejsce w obrębie modelu siebie i modelu świata, a jeżeli chodzi o nasze doświadczenie, to nadal jesteśmy zamknięci w tunelu naszego ego. Różnica jednak polega na tym, że dodając aspekt wiedzy i samowiedzy przyjmujemy perspektywę przekraczającą to, co oferuje nam doświadczenie fenomenalne, odnosimy się do możliwie obiektywnej, empirycznej wiedzy na temat naszej konstytucji psychofizycznej, która, jeżeli istnieją odpowiednie warunki ku temu, pozwala nam na zwiększanie obszarów naszej autonomii w taki sposób, że nie jesteśmy zwykłymi użytkownikami naszego interfejsu, ale możemy przybierać takie perspektywy i stosować takie interwencje w obrębie samych siebie, które czynią nasze działanie bardziej swobodnym, bardziej świadomym, optymalnym, a przede wszystkim mniej zależnym od danej nam w prosty sposób konstytucji psychofizycznej – dzięki odpowiedniej wiedzy i samowiedzy świadoma samokontrola jest oparta na solidnych podstawach, gwarantując kierowanie się ku większej autonomii, czy też autonomizacji. Dodatkowo stosowanie technik medytacyjnych stanowi samo w sobie narzędzie pozwalające dystansować się względem własnych stanów mentalnych. Taki medytacyjny trening umysłu pozwala łatwiej uwolnić się od tego, co w nas automatyczne, emergentne (w sensie który został przedstawiony przy okazji omawiania sieci DMN), przez co sprawia, że świadoma samokontrola oparta na samowiedzy może odbywać się w sposób bardziej skuteczny. Szczególnie przekłada się to na obecność chorób psychicznych, wobec których można się autonomizować, uniezależnić od objawów psychopatologicznych, przynajmniej na tyle na ile takie interwencje na to pozwalają.

Pierwszym przykładem jaki chciałbym przytoczyć jest autonomizacja względem objawów w przypadku depresji. W pewnym sensie rozpatrując wiele spośród chorób psychicznych, można mówić o pewnej immersji we własne objawy. Pacjent jest w pewien sposób podobny do użytkownika okularów wirtualnej rzeczywistości, który reaguje na to, co się mu przytrafia w obrębie obiektu immersji tak, jakby aspekty tego obiektu (obojętnie, czy jest to obiekt fizyczny, czy mentalny) były na tyle realne, że definiują jego samopoczucie. O ile jednak osoba zdrowa, która jest użytkownikiem takich okularów, może je w każdej chwili zdjąć, tak ktoś z objawami depresyjnymi ma trudność w zdystansowaniu się wobec swoich objawów, widzenia swoich myśli jedynie jako myśli, a nie czegoś co w pełni definiuje go kim tak naprawdę jest.

Pacjenci z depresją z dużym prawdopodobieństwem uznają takie myśli jak „moje życie to istny chaos”, „jestem nieudacznikiem”, „jestem do niczego”, „nie mam perspektyw na przyszłość”, za w pełni prawdziwe w stosunku do ich własnej osoby, choć tak naprawdę są to myśli charakterystyczne dla tej choroby, stanowią jej objaw i poza nią nie mają tak wysokiego stopnia realności, jaki przypisują im osoby chore¹³. Metaforycznym sposobem na zdjęcie okularów depresji, jest zwrócenie uwagi pacjentów na to, że przed zachorowaniem nie mieli takich myśli, a jeżeli są w remisji, to mogą sami ocenić, że myśli których doświadczali były same w sobie objawem, a stosowanie technik medytacyjnych i poznawczo-behawioralnych pozwala na dystansowanie się od takich myśli i lepszą regulację własnego nastroju, co stanowi przykład przedstawianej przeze mnie autonomizacji.

Drugim przykładem autonomizacji jest choroba afektywna dwubiegunowa. W przypadku tego zaburzenia również stosowanie technik medytacyjnych stanowi istotny element wspomagający terapię, a wiedza na temat własnej choroby nieraz może okazać się kluczowym czynnikiem wspomagającym walkę z tą chorobą, ze względu na konieczność ciągłego monitorowania swoich zmian nastroju, który może ulegać bardzo silnym zmianom – od depresji do stanów maniakalnych¹⁴. Wrażliwość na odczuwane fizyczne zmiany, podwyższenie aktywności, zwracanie uwagi na wczesne rozpoznawanie symptomów, ułatwione także dzięki psychoedukacji w którą włączona jest wiedza na temat mechanizmów psychofizjologicznych związanych z działaniem choroby, pozwala na odróżnienie swojego „ja w remisji” od „ja w stanie chorobowym”¹⁵, przyczyniając się do budowania niezależności, a więc autonomizacji – złożenia samowiedzy z samoregulacją w kolejnych nowych obszarach, swobody opartej na samowiedzy.

Ostatnim przykładem autonomizacji względem własnych stanów psychopatologicznych na jaki chciałbym zwrócić uwagę, jest schizofrenia. Okazuje się, że nawet pacjenci, którzy znajdują się w ostrym stanie związanym z objawami wytwórczymi (słyszenie głosów, doświadczanie halucynacji), jeżeli znajdą się pod doświadczoną opieką, to będą w stanie zdystansować się względem przeżywanych przez siebie objawów i odczuć poprawę dzięki zastosowaniu technik typu mindfulness (medytacyjnej uważnej obecności) oraz dzięki świadomości na temat symptomów charakterystycznych dla własnej choroby¹⁶.

¹³ Teasdale J., Williams M., Segal Z., *Praktyka uważności: Ośmiotygodniowy program ćwiczeń pozwalających uwolnić się od depresji i napięcia emocjonalnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016, s. 122-125

¹⁴ Murray, Greg, i in., *Self-management strategies used by 'high functioning' individuals with bipolar disorder: from research to clinical practice*, Clinical psychology & psychotherapy, nr 18.2 (2011), s. 95-109

¹⁵ Inder, Maree L., i in., *I actually don't know who I am'': The impact of bipolar disorder on the development of self*, Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes, nr 71.2 (2008), s. 123-133

¹⁶ Dyga, K., Stupak, R., *Meditation and psychosis: trigger or cure?*, Archives of Psychiatry and Psychotherapy, nr 17.3 (2015), s. 48-58.

5. Podsumowanie

W niniejszym artykule przedstawiono w jaki szerszy i tym samym pełniejszy sposób można ujmować to czym jest autonomia, zdefiniowana przez Thomasa Metztingera jako świadoma samokontrola (w obrębie modelu siebie i modelu świata), wykazując, że omawiając pojęcie autonomii należy wskazać także na jej aspekt związany z samowiedzą, co oznacza podparcie swojego działania wiedzą na temat samego siebie. Autonomia jest zatem nie tylko świadomą samokontrolą, ale stanowi także złożenie samowiedzy z samoregulacją, które, jeżeli zaczyna obejmować kolejne obszary, prowadzi do autonomizacji osoby. Taka autonomizację przedstawiono na trzech przykładach chorób psychicznych – depresji, zaburzenia afektywnego dwubiegunowego i schizofrenii, gdzie jak się okazuje kluczowe dla uzyskania niezależności od własnych objawów psychopatologicznych, jest posiadanie wiedzy na temat natury własnej choroby i możliwość zastosowania interwencji pozwalających wykorzystać taką wiedzę, przy czym istnieją także techniki, takie jak medytacja, które ułatwiają dystansowanie się względem objawów psychopatologicznych, a przez co z kolei ułatwiają skuteczną świadomą samokontrolę.

Literatura

1. Block S. H., Ho S. H., Nakamura Y., *A brain basis for transforming consciousness with Mind-Body Bridging*, Paper presented at Toward a Science of Consciousness 2009 conference, June 12, at Hong Kong Polytechnical University, Hong Kong, China, Abstract 93, 2009
2. Block S., *Come to your senses: Demystifying the mind-body connection*, Simon and Schuster, New York 2007
3. Dyga K., Stupak R., *Meditation and psychosis: trigger or cure?*, Archives of Psychiatry and Psychotherapy, nr 17.3 (2015), s. 48-58
4. Inder, Maree L., i in., *I actually don't know who I am": The impact of bipolar disorder on the development of self*, Psychiatry: Interpersonal and Biological Processes, nr 71.2 (2008), s. 123-133
5. Metzinger T., *Being no one: The self-model theory of subjectivity*, MIT Press, Cambridge-London 2004
6. Metzinger T., *The ego tunnel: The science of the mind and the myth of the self*, Basic Books, New York 2010
7. Moran J. M., William M., Kelley W. K., Heatherton T. F., *Self-Knowledge* [w:] Ochsner, K. N., Kosslyn, S. M. (red.), *The Oxford Handbook of Cognitive Neuroscience*, Volume 2: The Cutting Edges. Oxford University Press, New York 2016
8. Murray, Greg, i in., *Self-management strategies used by 'high functioning' individuals with bipolar disorder: from research to clinical practice*, Clinical psychology & psychotherapy, nr 18.2 (2011), s. 95-109
9. Sak W., *Autonomia jako oparta na informacji swoboda dzialania*, [w:] *Przestrzenie autonomii – sztuka, filozofia, kultura*, Pękala T. (red.), Wyd. UMCS, Lublin 2017, str. 439-458
10. Searles R., *Virtual Reality Can Leave You With an Existential Hangover*, <https://www.theatlantic.com/technology/archive/2016/12/post-vr-sadness/511232/>, 21 grudnia 2016

11. Siegel D. J., *The developing mind: How relationships and the brain interact to shape who we are*, Guilford Publications, New York-London 2015
12. Teasdale J., Williams M., Segal Z., *Praktyka uważności: Ośmiotygodniowy program ćwiczeń pozwalających uwolnić się od depresji i napięcia emocjonalnego*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2016

Mechanizmy poznawcze leżące u podstaw samowiedzy a konstytuowanie własnej autonomii

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie natury mechanizmów poznawczych leżących u podstaw kształtowania się samowiedzy oraz wykazanie trudności, jakie w związku z działaniem owych mechanizmów, pojawiają się na drodze do konstytuowania własnej autonomii. Punktem wyjścia rozważań jest pojęcie autonomii przedstawiane przez Thomasa Metzingera jako świadomej samokontroli. Według autora niniejszego artykułu, w obliczu natury wspomnianych mechanizmów, taka definicja jest niewystarczająca i powinna również obejmować, oprócz samoregulacji, takiej, którą przedstawia Metzinger, także złożenie jej z samowiedzą. Zarysowany zostaje model autonomii rozumianej jako złożenie samowiedzy i samoregulacji, gdzie kluczowa dla konstytuowania autonomii podmiotu jest zdolność do osiągnięcia swobody działania w sprzężeniu z wiedzą nie tylko na temat własnych stanów mentalnych, ale także mechanizmów za nimi stojących. Aktywne nabywanie wiedzy i swobody działania w kolejnych obszarach, podejmowanie wysiłku poznawczego mającego na celu uspojnienie, walidację własnych przekonań, przejawia się jako autonomizacja. Rozważania zakończono namysłem nad możliwością takiej autonomizacji w przypadku chorób psychicznych, takich jak depresja, choroba dwubiegunowa, czy schizofrenia, gdzie celem byłaby autonomizacja względem własnych patologicznych stanów mentalnych. Słowa kluczowe: samowiedza, mechanizmy poznawcze, autonomia, sieć aktywności wzbudzeń podstawowych

Życie ludzkie w konfliktowym tygłu – o potrzebie metafizyki

1. Wprowadzenie

Żyjemy w czasach, w których króluje (szeroko pojęty) relatywizm, bądź to jako uświadomiony system myślowy, bądź to jako nieuświadomione mentalne dziedzictwo poprzednich pokoleń. Wydaje się, że w takim środowisku funkcjonowania społeczeństwa nie istnieją żadne – w jakikolwiek sposób obiektywne i/lub absolutne – prawdy, czy choćby nawet ich załączki². Z tego powodu przestały już dziwić wszechobecne spory, w których każdy próbuje wykazać, iż – by posłużyć się polskim klasykiem – „Moja jest tylko racja i to święta racja. Bo nawet jak jest twoja, to moja jest mojsza niż twojsza. Że właśnie moja racja jest racja najmojsza!”³. W ten widokraż nieustannych napięć i konfliktów (nie tylko politycznych) wpisuje się tytułowy spór o początek i koniec życia ludzkiego, a w zasadzie o samo życie⁴. Spór ten jest jednym z najbardziej znaczących, gdyż od odpowiedzi na pytanie o naturę życia jako takiego, a w szczególności o naturę życia ludzkiego, zależy (wszakże nie tylko!) przyszłość gatunku *homo sapiens*.

Inspiracją do napisania tego tekstu⁵ jest monografia naukowa zatytułowana *Spór o początek i koniec życia ludzkiego* wydana pod auspicjami Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu w serii „Zadania współczesnej metafizyki”⁶ będąca pokłosiem XVII Międzynarodowego Sympozjum Metafizycznego organizowanego również przez PTTA i Katedrę Metafizyki KUL⁷. Lektura opracowań zebranych w wzmiankowanej

¹ bartlomiejkk@gmail.com, Dyskusyjne Koło Filozoficzne „Eudaimonia”, Instytut Filozofii, Wydział Socjologiczno-Historyczny, Uniwersytet Rzeszowski

² Por. A. L. Zachariasz, *Teoria poznania jako relatywistyczna koncepcja prawdy teoretycznej*, Rzeszów 2011, s. 423-441 [= rozdz. XX: „Relatywizm i jego aktualność a prawomocność poznania teoretycznego”]

³ Cyt. z filmu *Dzień świra*, reż. M. Koterski, Vision, Polska 2012

⁴ Warto wspomnieć, że w XIX w. wykształciła się, na bazie przeniesienia na grunt społeczny Darwinowskiej teorii ewolucji, tzw. teoria konfliktu społecznego, według której osią bytu społecznego jest nieusuwalny z niego konflikt. Owa konfliktowość, wedle tej koncepcji, jest podstawowym elementem życia człowieka; życia, które w ramach tych nurtów myślowych traktowane jest w sposób naturalistyczny, zgadzający się z naukowym i pozytywistycznym paradygmatem. Jednymi z ówczesnie znanych, ale dziś praktycznie zapomnianych polskich przedstawicieli tego – w gruncie rzeczy naturalistycznego – poglądu na świat i społeczeństwo, byli Ludwik Gumplowicz i Leon Winiarski. Zob. L. Gawor, *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka. Filozofia polska końca XIX wieku i w XX stuleciu*, Rzeszów 2015, s. 55-95 [=rozdz. II: „Teorie konfliktu społecznego”]

⁵ Tekst ten jest pokłosiem referatu *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, który wygłosiłem 8 stycznia 2016 r. w ramach forum interdyscyplinarnego #ZYCIE (ogólnopolska interdyscyplinarna konferencja naukowa zorganizowana w murach KUL przez Koło Naukowe tamtejszego KMISH)

⁶ *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, „Zadania współczesnej metafizyki” 17, red. naukowa Maryniarczyk A., Gudaniec A., Pańpuch Z., Lublin 2015

⁷ Sympozjum odbyło się w dniu 11 grudnia 2014 r., zob. http://www.kul.pl/spor-o-początek-i-koniec-ludzkiego-zycia,art_56183.html [dostęp online: 30.1.16]

publikacji nie pozostawia wątpliwości: winniśmy – nie jako przedstawiciele takiej czy innej opcji filozoficznej/światopoglądowej/religijnej/etc., ale jako po prostu ludzie – bronić wyjątkowości życia ludzkiego, które wobec sukcesów nauk szczegółowych (opierających się zasadniczo na redukcjonistycznych, materialistycznych i naturalistycznych aksjomatach) oraz rosnącego wpływu pewnych organizacji, zwłaszcza związanych z medycyną, jest deprecjonowane; z jego definicji usuwa się również wszelakie duchowe pierwiastki, które godzą w skuteczność utylitarystyczno-pragmatycznych ideologii⁸.

W zamysśle tekst ten (podobnie jak i wystąpienie na konferencji) nigdy nie miał być ani omówieniem wspomnianego sympozjum, ani recenzją posympozyjnej publikacji. Jednakże zagadnienia i problemy podejmowane przez prelegentów, a późniejszych autorów artykułów są na tyle ważne, iż domagają się zwrócenia na nie szczególnej uwagi – już choćby dlatego, że skutecznie (różnymi, niekiedy nieuczciwymi sposobami) próbuje się od nich odwrócić zainteresowanie opinii publicznej, nierzadko dokonuje się różnego rodzaju manipulacji. Z drugiej strony nie można się oszukiwać: wiele osób nie sięgnie po tego typu opracowania z powodów prozaicznych: z braku czasu, z powodu odstraszającej funkcji takich słów jak „metafizyka”, czy po prostu z niewiedzy o tym, że dyskusji podaje się tak „oczywiste” kwestie (bo przecież każdy ma jakieś intuicyjne pojęcie o życiu i śmierci, wyrobione nierzadko na podstawie medialnych doniesień i serialowej dawki wiedzy⁹). Dlaczego tematyka oscylująca wokół początku i końca ludzkiego życia jest tak istotna? Czy badania naukowców i filozofów nie są tylko cczą gadaniną? Otóż nie są to tylko spekulatywne rozważania, ale palące kwestie, które w praktyce dotyczą nas wszystkich. By sobie to uzmysłowić wystarczy wspomnieć o *in vitro*, aborcji, eutanazji, transplantologii, czy tzw. śmierci mózgu. Są to tematy elektryzujące dzisiejsze debaty medialne, pojawiają się one w codziennych rozmowach – niestety, mało kto uprzytamnia sobie, że wiążą się one nierozdzielnie z konkretną wizją człowieka.

2. Metodologia

W tym miejscu należy raz jeszcze dokonać koniecznych doprecyzowań metodologicznych dotyczących niniejszego opracowania. Podkreślam więc, że – jak już wspomniałem – tekst ten jest zainspirowany książką *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*. Na niej się opieram i z niej czerpię argumenty do wyartykułowania tytułowej tezy o potrzebie metafizyki w kontekście teoretycznej i filozoficznej refleksji nad życiem, zwłaszcza życiem ludzkim. Oznacza to, że zgadzam się z ogólnym stano-

⁸ Por. Piwar A., *KUL w obronie wyjątkowości życia ludzkiego*, [dostęp online: 30.1.16] <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/mrodzina201501-wobronie.html>

⁹ Zjawisko popularności seriali medycznych doczekało się osobnych badań, zob. np.: Grysiak A., *Wpływ seriali medycznych na świadomość zdrowotną i postawy względem służby zdrowia*, „Stimulus” 2015, nr 6, s. 27-34; Bogunia-Borowska M., *Fenomen telewizji. Interpretacje socjologiczne i kulturowe*, Kraków 2012, s. 221-250 [= rozdz. IX: „Teleswiat medyczny – medykalizacja codzienności i diagnozowanie stanu organizmu społecznego”]

wiskiem i linią argumentacyjną wszystkich tekstów składających się na *Spór* (mieszczą się one w obszarze filozofii realistycznej), przy jednoczesnych różnicach dotyczących spraw drugorzędnych (np. kwestia duszy odseparowanej), które nie mają wpływu na przedstawianą w tym miejscu sprawę. Stąd też niniejszy tekst nie rości sobie miana ani do bycia recenzją publikacji źródłowej ani bycia komentarzem do niej. Wręcz przeciwnie: zależmy mi wyłącznie na tym, by zrealizować postulat Akwinaty, który pisał: „Celem filozofowania nie jest wiedza o tym, co uważali inni ludzie, ale dążenie do mądrości, które polega na badaniu tego, ile było prawdy w tym, co ludzie ci głosili”¹⁰. Idzie więc o wyjście ponad partykularne tematy i refleksję nad ogólniejszą kwestią – to zaś nie wymaga szczegółowych dywagacji nad poszczególnymi rozdziałami *Sporu* ani wyodrębniania argumentacji kolejnych autorów od dywagacji podpisanego pod niniejszym tekstem, które pozwolę sobie rozpocząć. O potrzebie metafizyki w orzekaniu o naturze życia

Naturalizm, redukcjonizm, materializm, scjentyzm – te nurty myślenia, również społeczno-naukowego, doprowadziły do wyparcia metafizyki na odległe peryferie naukowości. Jednakże to metafizyka jest „najbardziej kompetentną dziedziną, uprawioną od strony metodologicznej, do poszukiwania ostatecznych rozwiązań w tym sporze [o życie – przyp. BK], którego istotę wyznaczają dwa podstawowe pytania: czym jest życie w ogóle, a życie człowieka w szczególności?; oraz co lub kto jest jego ostatecznym źródłem?”¹¹. Zagadnienie kompetencji poznania metafizycznego w tym względzie rozważa i rozwija ks. T. Duma, którego wnioski można sprowadzić do następujących stwierdzeń¹²:

- współcześnie problematyka życia i śmierci została zdominowana przez nauki przyrodnicze, co skazuje udzielane odpowiedzi na hipotetyczność, a wynika to ze specyfiki tych dziedzin (badają one poszczególne „wycinki”, obszary rzeczywistości) – fakt ten jednak nie deprecjonuje ich znaczenia, gdyż dają one większe i lepsze poznanie człowieka z punktu widzenia biologicznego;
- ograniczanie się wyłącznie do perspektywy naukowej (przyrodniczej) daje zawężony obraz człowieka, gdyż eliminuje jakikolwiek wymiar transcendentny;
- podobnie antropologia przyrodnicza i kulturowa nie są w stanie wyjaśnić i uzasadnić faktu zaistnienia bytu ludzkiego, gdyż skupiają się na wytworach ludzkich oraz forach organizacji życia społecznego – pole tych badań ma również charakter hipotetyczny;

¹⁰ Tomasz z Akwinu, *In libros De caelo et mundo*, lib. 1, l. 22, n. 8 (dostęp online: 30.11.2016), <http://www.corpusthomicum.org/ccm1.html#71038>. Szerzej omawiam tę kwestię w: Krzych B. K., *Po co w ogóle to całe filozofowanie?*, „Amor Fati” 2015, nr 4, s. 209-213

¹¹ Maryniarczyk A., *Wprowadzenie*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 7. Por. tenże, *Czym i dlaczego jest życie? Analizy metafizyczne*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 65-67

¹² Por. Duma T., *Geneza bytu ludzkiego w świetle filozoficznej teorii stworzenia*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 195-199

- konieczne jest więc odwołanie się do dziedziny, która ma za przedmiot byt jako istniejący – jest nią metafizyka dysponująca narzędziami umożliwiającymi rozstrząsanie problemów dotyczących zaistnienia bytu¹³;
- wyjaśnienia metafizyczne stosują się również do bytu ludzkiego, ponieważ „powstanie człowieka nie jest zwykłą reduplikacją istniejącej materii, lecz zaistnieniem nowego i niepowtarzalnego bytu, którego istnienie nie sprowadza się do samej materialności”¹⁴;
- co więcej, racją zaistnienia takiego (ludzkiego) bytu musi być przyczyna transcendująca porządek przyczyn naturalnych, na co wskazują przekonujące dane, w tym mocne przesłanki rozumowe i empiryczne przeczące temu, jakoby fakt zaistnienia życia ludzkiego można było wytłumaczyć ciągiem ewolucyjnym¹⁵.

Metafizyka jawi się więc jako nieodzowna, gdyż tylko w jej świetle życie konkretnego człowieka nie staje się banalnym i nic nie znaczącym momentem ewolucyjnego rozwoju świata przyrody, a urasta do rangi bytu posiadającego niepowtarzalną i nieutralną godność.

Istotne jest również to, że spojrzenie metafizyczne ukierunkowuje człowieka ku T(/)transcendencji, ku Bogu, który jest źródłem i celem ludzkiego życia – jak wykazują autorzy w *Sporze*, uzasadnienie tej tezy nie wymaga odniesienia się do przesłanek teologicznych, jest ono możliwe do przeprowadzenia wyłącznie w oparciu o przesłanki rozumowe; dlatego też kreacjonizm może być/jest teorią filozoficzną¹⁶. Mimo tego, dla nadania całościowego sensu życiu, a zwłaszcza śmierci człowieka, konieczna jest perspektywa eschatologiczna – całkowicie obca dla tzw. „nowej tanatologii”, w której wyobcowanemu po „śmierci Boga” człowiekowi nie pozostaje nic innego, jak tylko poszukiwać najlepszej możliwości ucieczki od samego siebie¹⁷. Jednakże: „Życie bez wymiaru eschatologicznego w momencie śmierci traci swój sens (i tak już – bez eschatologii – dość wąty). Można powiedzieć, że żyjemy wtedy bez sensu, bezsensownie, jak nic nieznaczące trybiki w wielkim organizmie (lub mechanizmie), co równałoby się radosnemu przykłaśnięciu teoriom tych fizyków, którzy twierdzą, że poza podstawowymi elementami wszechświata nie ma w nas nic więcej, to znaczy

¹³Stawiamy się więc tu w perspektywie tzw. filozofii klasycznej (realistycznej), która wychodzi od rzeczywistości, traktując człowieka (a więc i samoświadomość) za jeden z jej elementów. Podstawowe informacje na ten temat można znaleźć np. w: L.-B. Guérard des Lauriers, „Bulletin Thomiste” 1960-1962, XI, fasc. 2, s. 439; jedno z polskich podstawowych opracowań: Maryniarczyk A., *Tomizm. Dla czego?*, Lublin 2001 [= tenże, *Aktualność tomizmu*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. Krapiec M. A, Lublin 2008, s. 705-739]

¹⁴Duma T., *Geneza bytu ludzkiego...*, dz. cyt., s. 199

¹⁵Kwestia szeroko pojętego ewolucjonizmu i jego (bez)zasadności w wyjaśnianiu faktu zaistnienia życia ludzkiego podejmowana jest bezpośrednio lub pośrednio w pierwszej części *Sporu o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt. Poza opracowaniami A. Maryniarczyka i T. Dumy są to teksty: Krapiec M. A., *O życiu w ogólności*, s. 13-63 (w kontekście ewolucjonizmu zwłaszcza s. 50-62); Wald B., „Śmierć przynależy do życia”. *M. Heidegger, J. Pieper i nowa tanatologia*, s. 117-147; Martínez E., *Dobroć Boga – początkiem i celem ludzkiego życia*, s. 149-178; G. Stolarski, *Człowiek: przypadek czy wyjątkowe dzieło stworzenia?*, s. 201-220; Chaberek M., *Pochodzenie człowieka. O filozoficznych problemach hominizacji*, s. 221-253

¹⁶Por. np. Krapiec M., *O życiu w ogólności*, dz. cyt., s. 60-62; Duma T., *Geneza bytu ludzkiego...*, dz. cyt., s. 199

¹⁷Por. Wald B., „Śmierć przynależy do życia”..., dz. cyt

żadnego pierwiastka duchowego – nic, co ukierunkowywałoby nas ku rzeczywistości »nadchodzącej« i być może prawdziwszej, niż ta, w której (na tym świecie) żyjemy¹⁸.

Niestety, wraz z osłabieniem wiary chrześcijańskiej (*par excellence* metafizycznej), podupadają wartości (czy może lepiej: cnoty w ich klasycznym rozumieniu) stanowiące o sile zachodniej kultury¹⁹, na gruzach której chce się wznosić cywilizacja śmierci. Ta ostatnia, poprzez banalizację śmierci, usilnie stara się ułatwić i uprzyjemnić człowiekowi życie – życie pozbawione wszelkiej nadziei²⁰.

W tym kontekście – za prof. Jaroszyńskim²¹ – warto wspomnieć, że, o ile możemy poprawnie mówić o wspomnianej wyżej cywilizacji śmierci, to kultura śmierci jest „w sensie dosłownym *contradictio in adiecto*, ponieważ do istoty kultury należy troska o życie, a nie dążenie do śmierci”²². Śmierć, kult śmierci jest przeciwieństwem kultury, „śmierć – dodaje Jaroszyński – to zabijanie kultury i tego, co kultura ma podtrzymywać i rozwijać”, słusznie więc postuluje, że „zamiast więc mówić o kulturze śmierci, należy raczej mówić o antykulturze śmierci”²³. W zasadzie to sam termin „antykultura” byłby wystarczający, gdyż zamiast „uprawiać” życie – niszczy się je na wszystkich możliwych poziomach, we wszystkich możliwych sferach: biologicznej, zmysłowej, psychicznej i duchowej²⁴. Z powodów czysto utylitarystycznych manipuluje się również kryteriami zaistnienia życia i śmierci, często opierając się na wątpliwym prawodawstwie²⁵. Owszem, ciężko jest wskazać, zwłaszcza z punktu widzenia biologicznego, moment, w którym – w warunkach naturalnych – pojawia się życie i moment, w którym się ono

¹⁸Krzyż B. K., *Mors et vita duello confixere mirando*, „Amor fati” 2015, nr 2, s. 33-34. W analizach przeprowadzonych w tym tekście odwołałem się do św. Tomasza z Akwinu, Chestertona, ale również... Leszka Kołakowskiego, którego pośmiertnie wydany *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny* (Kraków 2014) jest niezwykle cenną lekturą dla wszystkich osób zatroskanych o przyszłość naszej cywilizacji.

¹⁹Z katechizmowego punktu widzenia niezwykle trafne są uwagi jednego z najbardziej wyrazistych współczesnych amerykańskich hierarchów Kościoła katolickiego, abp Fultona J. Sheena, por. tenże, *Wstęp do religii*, przeł. Parowicz I., Kraków 2015. Wielu autorów upadek etyki (cnoty) łączy z degrengoladą liturgiczną ostatnich kilkudziesięciu lat, opierając się na znanej zasadzie *lex orandi – lex credendi – lex vivendi*, por. np. Davies M., *Nowa Msza papieża Pawła*, przeł. Maszczyk T., Warszawa 2014 [prace Daviesa o liturgii i jej dwudziestowiecznej reformie, są zasadnicze, a w pewnym względzie pionierskie dla rzetelnej oceny (po)soborowej reformy liturgicznej]

²⁰Wald B., „Śmierć przynależy do życia”..., dz. cyt., na s. 145-146 ukazuje jak wpisują się w ten proces takie zjawiska jak aborcja i eutanazja, powołując się na encyklikę *Evangelium vitae* Jana Pawła II. Myśl Heideggera prowadzi to nihilizmu. Buber ujmuje to doskonale: „(...) człowiek Heideggera, staje ze swym drżeniem i bojaźnią przed samym sobą i przed nikim więcej, a ponieważ w rzeczywistości nie sposób stać przed samym sobą, stoi więc w drżeniu swym i bojaźni przed niczym”, M. Buber, *Problem człowieka*, Warszawa 1993, s. 59

²¹Jaroszyński P., *Kultura życia czy kultura śmierci? Przyszłość ludzkiej cywilizacji*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 507-520

²²Tamże, s. 508 [poprawiona pisownia łańciska – BK]

²³Tamże

²⁴Por. tamże

²⁵Zob. Muszala A., *Spór o człowieka: embrion – komórka czy człowiek? – refleksje historyczne z perspektywy filozoficzno-teologicznej*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 379-398; Hołub G., *In vitro i eutanazja. Nowy paradygmat początku i końca życia?*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 399-410; Czachorowski M., *Eutanazja a dobro społeczeństwa*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 443-454; Norkowski J. M., *Lekarz w służbie życia czy śmierci? Prawdziwa czy fałszywa alternatywa?*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 457-486; Biesaga T., *Godność ludzkiego życia i umierania*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 487-505

kończy, jednakże życie nie winno stawać się przedmiotem manipulacji, ponieważ tego typu ingerencje naruszają godność osoby ludzkiej.

W tym względzie, na kanwie wielowiekowego już sporu o to, kiedy zaczyna się człowiek, A. Muszala próbuje dać rozwiązanie problemu (składającego się w skrócie na odpowiedź na pytanie o to, kiedy dusza łączy się z ciałem, a więc w którym momencie mamy do czynienia z osobą ludzką) nawołując do powrotu do tradycji biblijnej i patrystycznej. Stwierdza on, że – wbrew naukom św. Tomasza z Akwinu i wielu nurtów tomistycznych – to cały człowiek jest nieśmiertelny, zaś o duszy ludzkiej nie można mówić jako niezależnej substancji²⁶. Wyciągając z tego naturalne konsekwencje, należy stwierdzić, że „nie istnieje coś takiego jak ovladnięcie materialnego podłoża przez nieśmiertelną duszę w początkowych stadiach istnienia człowieka. Tym samym pytanie o moment animacji traci w ogóle sens. Od początku człowiek jest niepodzielny i kompletny! Od stadium zygoty mamy do czynienia z osobą ludzką”²⁷. Jest to koncepcja ciekawa, pozwalająca rozwiązać wiele dylematów etycznych w zakresie medycyny, jednakże winno się dokonać jej wnikliwej oceny, zwłaszcza w kontekście ugruntowanej (tomistycznej) hipotezy „anima separata”²⁸.

3. Co można powiedzieć o życiu? Przegląd stanowisk

Czym jest życie? Skąd pochodzi? Co (Kto) jest jego źródłem? Co stanowi o jego istocie? Co sprawia, że możemy mówić w stosunku do jednych bytów „to żyje”, do innych zaś – „to nie jest żywe”? Dyskusje toczą się od dawien dawna i do dziś uczeni, jak i filozofowie, nie potrafią dojść do porozumienia w tych kwestiach. Oczywiście, wynika to nie tylko z poróżnień teoretycznych, ale również z przyjętych założeń oraz osobistych dążeń – dążenie do prawdy²⁹, niestety, nie jest zawsze celem dla wielu światłych i uczonych ludzi; prawdę nie raz przesłania użyteczność, zysk, jednym słowem: krótkowzroczność. Dla jednych więc życie będzie darem, dla innych zwykłym produktem. W istniejących koncepcjach pochodzenia życia można wyróżnić³⁰: hipotezę panspermii kosmicznej (życie pochodzi z materialnych zarodków znajdujących się w kosmosie), hipotezę życia pierwotnego (życie jako odwieczna właściwość świata, odwieczny ruch), hipotezę samoródtwa (czyli teorię ewolucji) oraz teorię stworzenia, która jest koncepcją filozoficzną (a nie wyłącznie teologiczną, jak chcieliby tego jej przeciwnicy). Pierwsze trzy teorie³¹, jak przekonuje o. Krapiec, są odmianami materia-

²⁶ Zob. Muszala A., *Spór o człowieka...*, dz. cyt., s. 394-397

²⁷ Tamże, s. 396

²⁸ Zob. Otsason R., *Życie po śmierci ciała. Hipoteza „anima separata”. Refleksje filozoficzne*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 337-358

²⁹ „Dążenie do prawdy jest moralnym wyborem, ale jest także realizmem. Oczywiście, można budować dom na fundamencie z piasku, ale potem konsekwentnie nie powinno się rozpaczać, gdy budowla rozpadnie się na drobne kawałki. Poczucie konsekwencji jest częścią realistycznej moralności” – są to znamienne słowa, których autorem jest Heller M., *Moralność myślenia*, Kraków 2015, s. 55

³⁰ Za: Krapiec M., *O życiu...*, dz. Cyt.

³¹ W książce *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, nierzadko terminy „hipoteza” oraz „teoria” są stosowane zamiennie, podobnie jak i w potocznym użyciu. Może to mieć jednak niebezpieczne konsekwencje. Z popularno-naukowych i powszechnie dostępnych ujęć, zob. np. A. Adamczyk, *Hipoteza to nie teoria. Zapamiętaj!* [dostęp online: 5.2.16], <http://www.kwantowo.pl/2016/02/01/hipoteza-to-nie-teoria-zapamietaj>

lizmu. Swoje wnikliwe analizy krytyczne konkluduje w następujący sposób: „Materia martwa sama z siebie absolutnie nie może wyłonić życia, gdyż jest ono substancjalnie wyższe, inne niż materia martwa. Materia martwa w stosunku do materii żywej ma się jak niebyt w stosunku do bytu. A nie może niebyt sam dać sobie tego, czego nie ma. Materia martwa nie może być narzędziem produkcji istnienia (życia) materii żywej, gdyż nie można posługiwać się narzędziem przy produkcji istnienia bytów substancjalnych, które są zasadniczo różne i do siebie niesprowadzalne w istnieniu”³². Co więcej, wobec tego „pierwotne powstanie życia w ogóle domaga się specjalnego i bezpośredniego aktu stwórczego ze strony Boga, albowiem w przeciwnym wypadku fakt życia byłby w ogóle pozbawiony racji dostatecznej, co jest sprzeczne”³³. Charakter tego aktu stwórczego nie może być dowolny, winien być adekwatny – tłumaczyć zupełnie sam akt życia jak i jego gatunek (rozumiany w sensie filozoficznym)³⁴.

Jeśli zaś chodzi o koncepcje życia, to podobnie można wyróżnić cztery, powracające pod różnymi postaciami, strony sporu³⁵, mianowicie: hylozoizm (życie jest tam, gdzie znajduje się materia), spirytyzm (dusza jako zasada ożywiająca materię, ruch utożsamiany z życiem), hylemorfizm (organicystyczna teoria życia opierająca się na Arystotelesa rozróżnieniu na akt i możliwość; życie przynależy do całego bytu, którego dusza jest formą substancjalną; pojawia się też kwestia celowości życia) oraz kreacjonizm (jako teoria filozoficzna)³⁶. Ta ostatnia teoria, podobnie jak w przypadku pytania o istotę życia, umieszcza nas w perspektywie metafizycznej, a więc wykraczającej poza scjentyzm, naturalizm, materializm i redukcjonizm zamykające człowieka w ciasnej klatce ograniczonej i krótkowzrocznej rozumności, prowadzącej do niebezpiecznego zachłyśnięcia się możliwościami jakie daje postęp technologiczny. Na tym fundamencie wyrosła apokaliptyczna wręcz idea transhumanizmu, o której niebezpieczeństwach pisze M. Wnuk³⁷. Jednakże transhumanizm nie jest jedynym zagrożeniem dla życia ludzkiego i życia jako takiego – istnieją również inne, z pozoru błahe, zagrożenia, jak np. GMO³⁸.

³² Krąpiec M., *O życiu...*, dz. cyt., s. 60

³³ Tamże

³⁴ Rozróżnienie gatunku filozoficznego oraz gatunku przyrodniczego jest bardzo ważne; brak takiego rozróżnienia prowadzi do wielu nieporozumień. Por. tamże, s. 60-62

³⁵ Za: Maryniarczyk A., *Czym i dlaczego jest życie?*, dz. cyt.

³⁶ Warto przytoczyć w tym miejscu (i przemyśleć) wnioski z podsumowania jakiego dokonuje prof. Maryniarczyk: życie to najdoskonalszy sposób istnienia bytów oraz główny cel stworzenia; świat jako całość ma sens istnienia jako świat bytów żywych (ich życie jest zaś racjonalną racją istnienia świata); wszystkie byty partycypują w istnieniu Stwórcy, ale tylko człowiek ma udział również w Jego życiu; każde życie posiada w pewien sposób rozumność i celowość; każde życie jest też darem (życie ludzkie – również świętością); życie i istnienie bytów jest przygodne, zaś życie i istnienie człowieka naznaczone jest wiecznością pozostając jednocześnie tajemnicą i zadaniem. Por. tamże, s. 111-112

³⁷ Wnuk M., *Życie sztuczne? Post człowiek. Szansa czy iluzja?* [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 273-290. Godny polecenia jest również numer pisma „Ethos”, 2015, nr 3 (111) poświęcony transhumanizmowi. (Jest to kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL). W słowie od redakcji czytamy: „(...) u podstaw transhumanizmu leży praktyczny antyesencjalizm – zaniegowane zostaje istnienie natury ludzkiej” (s. 8) – już to stwierdzenie pokazuje jak niebezpiecznym zjawiskiem dla człowieka i jego przyszłości jest transhumanizm

³⁸ Zob. Krupińska K., *Genetycznie modyfikowane organizmy jako realne zagrożenie we współczesnym świecie*, [w:] *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, dz. cyt., s. 291-308

4. Zakończenie

Bieżące pobieżne spojrzenie na naukowo-filozoficzną problematykę życia, pozwala zrozumieć jak problem ten jest złożony i kontrowersyjny. Odpowiedzi na postawione w tekście pytania, podejmowane erudycyjnie przez przytaczanych autorów, wymagają przekroczenia granic metody empirycznej³⁹. Sposób badania rzeczywistości przyjęty i rozpowszechniony przez nauki przyrodnicze opiera się na racjonalności, tak bardzo akcentowanej przez naukowców, jednakże jej granice nie są granicami racjonalności jako takiej⁴⁰. „Poza obszarem kontrolowanym metodami empirycznymi rozciąga się obszar także będący domeną racjonalności, ale racjonalności niedającej się sprowadzić do stosunkowo prostych manipulacji empirią i formalnym wynikiem”⁴¹. Ponadto „współczesne dyskusje w filozofii nauki – kontynuuje swoją myśl prof. Heller – wyraźnie pokazują, że przejście pomiędzy tymi dwoma obszarami racjonalności nie jest ostro nakreśloną granicą, lecz raczej rozmytym pasem w sposób ciągły i prawie niezauważalny przeprowadzającym badacza-mysliciela od świata laboratoryjnego doświadczenia do świata filozofii i metafizyki”⁴². Choć rozważania wielkiego współczesnego polskiego uczonego umieszczone są w nieco innym kontekście niż reszta problematyki niniejszego opracowania, to nie można nie przyznać mu racji: metafizyka nie tylko jest potrzebna, jest ona konieczna. Z jednego prostego powodu: dla dobra człowieka.

Literatura

1. Adamczyk A., *Hipoteza to nie teoria. Zapamiętaj!* [dostęp online: 5.2.16], <http://www.kwantowo.pl/2016/02/01/hipoteza-to-nie-teoria-zapamietaj>
2. Bogunia-Borowska M., *Fenomen telewizji. Interpretacje socjologiczne i kulturowe*, Kraków 2012
3. Buber M., *Problem człowieka*, Warszawa 1993
4. Davies M., *Nowa Msza papieża Pawła*, przeł. T. Maszczyk, Warszawa 2014
5. *Dzień świra* [film], reż. M. Koterski, Vision, Polska 2012
6. „Ethos”, 2015, 3 (111) [Transhumanizm]
7. Gawor L., *W poszukiwaniu rozumienia bytu społecznego człowieka. Filozofia polska końca XIX wieku i w XX stuleciu*, Rzeszów 2015
8. Grysiak A., *Wpływ seriali medycznych na świadomość zdrowotną i postawy względem służby zdrowia*, „Stimulus” 2015, nr 6, s. 27-34
9. Heller M., *Moralność myślenia*, Kraków 2015

³⁹ W swoim niezwykłym stylu pisze o tym Skarga: „Biologiczna perspektywa jest na pewno zbyt wąska i bynajmniej nie tłumaczy podstawowych fenomenów mego bycia. Człowiek to nie tylko gatunek. Gdybyśmy się nawet zgodzili, że wszystkie wyższe funkcje – włącznie ze świadomością – są gdzieś ukryte w najgłębszych pokładach ciała lub co najmniej czerpią z niego soki, jak o tym pisał Merleau-Ponty, to tkwi w nim jeszcze moc transcendowania siebie, także swych cielesnych ograniczeń, co mu pozwala tworzyć siebie, a również historię i kulturę”, Skarga B., *W drodze*, [w:] *Kosmopolityzm i sarmatyzm. Antologia powojennego eseju polskiego*, wybór i opracowanie D. Heck, Wrocław 2003, s. 627-628

⁴⁰ Por. M. Heller, *Moralność myślenia*, dz. cyt., s. 35

⁴¹ Tamże

⁴² Tamże, s. 35-36

10. Kołakowski L., *Jezus ośmieszony. Esej apologetyczny i sceptyczny*, Kraków 2014
11. Krzych B. K., *Po co w ogóle to całe filozofowanie?*, „Amor Fati” 2015, nr 4, s. 209-213.
12. Krzych B. K., *Mors et vita duello confixere mirando*, „Amor fati” 2015, nr 2, s. 17-38
13. Lauriers des L.-B. G., „Bulletin Thomiste” 1960-1962, XI, fasc. 2
14. Maryniarczyk A., *Tomizm. Dla-czego?*, Lublin 2001 [= tenże, *Aktualność tomizmu*, [w:] *Wprowadzenie do filozofii*, red. Krapiec M. A., Lublin 2008, s. 705-739]
15. Piwar A., *KUL w obronie wyjątkowości życia ludzkiego*, [dostęp online: 30.1.16] <http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FE/mrodzina201501-wobronie.html>
16. Sheen F. J., *Wstęp do religii*, przeł. I. Parowicz, Kraków 2015
17. Skarga B., *W drodze*, [w:] *Kosmopolityzm i sarmatyzm. Antologia powojennego eseju polskiego*, wybór i opracowanie D. Heck, Wrocław 2003, s. 614-644
18. *Spór o początek i koniec życia ludzkiego*, Zadania współczesnej metafizyki 17, red. naukowa A. Maryniarczyk, A. Gudaniec, Z. Pańpuch, Lublin 2015
19. Tomasz z Akwinu, *In libros De caelo et mundo*, lib. 1, l. 22, n. 8
20. Zachariasz A. L., *Teoria poznania jako relatywistyczna koncepcja prawdy teoretycznej*, Rzeszów 2011

Życie ludzkie w konfliktowym tyglu – o potrzebie metafizyki

Jesteśmy świadkami rosnącego i przybierającego niebezpiecznie wymiary sporu o życie ludzkie i życie w ogólności. Mimo próby zawłaszczenia całego obszaru badań nad życiem – a życiem ludzkim w szczególności – przez nauki szczegółowe, to metafizyka pozostaje najbardziej kompetentną dziedziną do udzielania odpowiedzi w tym względzie. Tekst jest próbą przedstawienia tego problemu na podstawie konkretnych zagadnień i badań przeprowadzanych zwłaszcza przez polskich uczonych i filozofów.

Słowa kluczowe: antropologia, człowiek, filozofia a nauka, materializm, metafizyka, śmierć, transhumanizm, życie

Human life in the conflictual crucible – the need of metaphysics

It is the same as polish abstract above. Just translate. If you use Google Translate be careful. In this chapter put your information how are the objectives achieved, what was the main method(s) used, what is the approach to the topic etc. Please put the information what are the main conclusions. What are the suggestions for future research? What practical implications are identified? (Styl: Streszczenie)

Keywords: anthropology, man, philosophy and science, materialism, metaphysics, death, transhumanism, life

Realność doświadczenia religijnego w myśli Williama Jamesa i Henriego Bergsona

1. Wprowadzenie

Niniejsza praca przedstawia pojęcie doświadczenia religijnego w filozofii Williama Jamesa i Henriego Bergsona. Obaj myśliciele traktowali doświadczenie religijne jako realność i kładli nacisk na osobiste przeżywanie religijności.

Na początku pracy została scharakteryzowana ich antropologia filozoficzna – sposób w jaki człowiek poznaje i doświadcza świata. To sposób rozumienia człowieka stanowił punkt wyjścia do prób uchwycenia natury zjawiska religii. Zarówno dla Jamesa, jak i Bergsona doświadczenie religijne jest ściśle związane z poznaniem.

W kolejnej części pracy przedstawione zostały charakterystyczne dla czasów, w których żyli James i Bergson, ujęcia religii. Kładziono wtedy nacisk na badania obiektywne oraz na obiektywny język, za wzór stawiano nauki przyrodnicze. W swoich rozważaniach James i Bergson nie kryli osobistego stosunku do tematu wdając się tym samym w polemikę z XX-wiecznym materializmem i scjentyzmem. Nacechowaniu emocjonalnemu i introspekcji nadali te same prawa co innym narzędziom badawczym.

Następnie opisany został sposób ujmowania religii w koncepcjach Bergsona i Jamesa. U pierwszego religia wypływa z dwóch źródeł i wpisana jest w ewolucję. Z kolei James podkreślał indywidualistyczny charakter religii, krytykował wszelkie religie instytucjonalne. Obaj filozofowie swoje badania ogniskowali wokół postaci mistyków, traktując ich zapiski i biografie jako uprawnione źródło wiedzy i inspiracji.

W ostatniej części pracy zestawiono i porównano filozofie religii Jamesa oraz Bergsona. Zwrócono uwagę na podobieństwa i różnice w obu podejściach. Zestawienie tych dwóch filozofów, pozwoliło ukazać najciekawsze wątki w ich koncepcjach, ponadto podkreśliło ich nowatorski i oryginalny sposób patrzenia na zjawisko doświadczenia religijnego.

2. Rozdział pierwszy. Człowiek: świadomość, wola, doświadczenie

2.1. Człowiek w myśli Henriego Bergsona

W swojej filozofii Henri Bergson buduje spójny obraz świata, w którym naczelną zasadą jest trwanie. Charakteryzuje się ono płynnością i często umyka naszej uwadze. W świecie tym ustawicznie dokonuje się ewolucja twórcza, objawiająca się poprzez pęd życia. W artykule poświęconym Bergsonowi, Magdalena Środa pisze, że „Fenomen życia, jego ewolucja pozostanie niewątpliwie najważniejszym organizatorem bergso-

¹ marta.alazab@gmail.com, Międzyzobzarowe Indywidualne Studia Humanistyczne i Społeczne, Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

nowskiej wizji”². Choć życie i jego przejawy są bardzo zróżnicowane, to osadzone są w tych samych warunkach i rządzą się tymi samymi prawami fizyki. Człowiek u Bergsona nie jest zwieńczeniem ewolucji, ale raczej czymś wypadkowym, kolejnym jej tworem. Twór ten posiada intelekt, ale również intuicję. We wszystkich organizmach żywych ścierają się ze sobą dwie siły: instynkt i umysł (intelekt). Śledząc losy ewolucji dostrzegamy, że droga przemian nie była prosta. Należy pamiętać, że ewolucja jest procesem bezcelowym, nie ma określonego kierunku. Stąd jej ścieżki rozchodzą się i rozgałęziają, a życie przejawia się na wiele sposobów. Jednym z bardziej znamienitych przykładów rozwoju ewolucji jest wspomniane wyodrębnienie się instynktu i intelektu, niejako w opozycji.

Bergson nie neguje i nie deprecjonuje żadnego z nich. Wskazuje raczej, że zawsze jeden nad drugim dominuje i ta dominacja niesie w sobie konsekwencje. To instynkt odpowiada, na przykład za doskonałą organizację społeczności owadów błonkoskrzydłych (np. mrówki czy osy) i sprawia, że gatunek ten może przetrwać. Z kolei w człowieku dominuje intelekt (inaczej rozum) i to on „dowodzi” działaniami człowieka. Oczywiście instynkt nie zniknął, lecz został prawie w całości wyparty. Dla Bergsona sposób, w jaki poznajemy świat przy pomocy intelektu, jest niedoskonały. Dostajemy obraz, jak gdyby przefiltrowany i zniekształcony przez rozum. Bergson omawia to zagadnienie między innymi na przykładzie opozycji ruch-bezruch.

Ludzie skłonni są twierdzić, że ruch jest złożeniem kolejnych sekwencji bezruchu. Postrzegają ruch, na przykład ruch ręki, jak kolejne „stopklatki” zapisane na taśmie filmowej. Jest to błędne postrzeganie ruchu, jednak tylko w ten sposób może sobie z nim poradzić ludzki intelekt. W rzeczywistości, twierdzi Bergson, ruch jest niepodzielny i ciągły. „Tylko intuicja jest zdolna poznać ruch, czas i życie”³. Rozwijana i pielęgnowana intuicja sprawia, że pozbywamy się zniekształceń. Tylko dzięki niej poznanie jest możliwe. W filozofii Bergsona to ruch jest pierwotny i rzeczywisty, a bezruch jest wytworem naszego intelektu. Konsekwencją jest rozumienie myśli jako ruchu. Ludzkie myśli są więc dynamiczne i ciągle zmienne. Sztucznym jest dzielenie świata i rzeczywistości – aby poznać istotę rzeczy powinniśmy patrzeć, i filozofować, z perspektywy ruchu. Należy dążyć do oglądu całości.

Cykl wykładów wygłoszonych w Edynburgu, Bergson rozpoczyna zdaniem: „Problem osobowości może być uważany za centralny problem filozofii”⁴. Przyczyn takiego stwierdzenia należałoby poszukiwać w poglądzie podzielanym przez wielu filozofów i nie tylko: istnieniem co do którego mamy pewność, że istnieje i które mamy szansę poznać najlepiej, jest nasze własne istnienie. „Samych siebie postrzegamy wewnątrznie, w głębi”⁵. Skoro więc najlepiej znamy samych siebie, dlaczego zdefinio-

² Środa M., *Wolność jako bezpośrednia dana świadomości (o filozofii wolności Henryka Bergsona)*, „Miesięcznik Studia Filozoficzne”, PAN IFiS, PWN, Warszawa 1983, nr 7 (212), s. 133

³ Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku*. Nurty, t. 1, Wyd. Znak, Kraków 2009, s. 147

⁴ Bergson H., *Problem osobowości. Wykłady edynburskie*, przeł. Kostyło P., Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2004, s. 7

⁵ Tenże, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniecki, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 15

wanie tego, kim jesteśmy i jacy jesteśmy, jest wciąż takie trudne? „Dla istoty świadomej istnieć – znaczy zmieniać się, zmieniać się – znaczy dojrzewać, dojrzewać – znaczy tworzyć nieograniczenie samego siebie”⁶. Świadomość ludzka jest u Bergsona tożsama z pamięcią. W tym kontekście bardzo ważna jest uwaga, bo to ona stanowi reflektor, który oświetla dany punkt, fragment całego strumienia, jakim są nasze stany wewnętrzne. Człowiek zawsze niesie w sobie terażniejszość i przeszłość, a właściwie pamięć o niej. Świadomość to inaczej „rozwijająca się ciągłość”.

Świadomość wykracza poza materialność, poza ciało, przekracza je w czasie i przestrzeni. Akt woli jest zawsze kierowany poprzednim doświadczeniem; istnieje solidarność między duszą, świadomością, a ciałem. „Cóż nam bowiem mówi doświadczenie? Pokazuje, że życie duszy, albo, jeśli kto woli, życie świadomości jest związane z życiem ciała, że istnieje między nimi solidarność, nic więcej”⁷.

Bergson docenia rolę fizjologii – zaznacza, że o ile w wiekach wcześniejszym zapleczem dla filozofii i nauk były nauki matematyczne, tak teraz są nim nauki biologiczne. Jednak nie może zgodzić się na redukcje umysłu do samego mózgu i jego funkcji. Relacja, jaka zachodzi między mózgiem, a świadomością (duszą), nie jest prosta. „Podjmując tak zwany problem psychofizyczny, czyli relacji między duszą (świadomością) i ciałem, odrzucił Bergson zarówno wszelkie formy dualizmu, rozpatrujące materię i świadomość jako odrębne, jak i monizmu, która sprowadzała świadomość do procesów zachodzących w mózgu”⁸. W celu pokazania tej zależności, Bergson buduje obrazową metaforę: świadomość to ubranie które wisi na gwoździu – mózgu. Koszula, wisząc na gwoździu, spadnie, jeśli spadnie gwóźdź. Jej kształt jest od niego zależny. Gwóźdź może wreszcie koszulę podziurawić, jeżeli będzie miał ostrą końcówkę, jednak powiedzenie, że koszula jest gwoździem nie jest i nie może być prawdziwe⁹. Tak samo jest z myślą: „a więc mózg nie określa myśli; a więc myśl, w dużej mierze przynajmniej jest niezależna od mózgu”¹⁰. Środa zwraca uwagę, że dla Bergsona życie psychiczne człowieka, już samą istotą swych procesów, wykracza poza układ mechanistyczny, jest ono „trwaniem i rzeczywistością wolnością”¹¹. Świadomość może być niezależna od materii, a „aktywność myślowa człowieka przekracza jego aktywność mózgową, (dalej) mózg magazynuje nawyki motoryczne, ale nie wspomnienia”¹².

Czas jest materiałem życia psychicznego: „Nie ma zresztą materiału wytrzymalszego i bardziej substancjalnego. Nasze trwanie bowiem nie jest to chwila zastępująca inną chwilę; w takim razie bowiem zawsze istniałaby tylko terażniejszość, nie byłoby przedłużania się przeszłości w aktualności, nie byłoby ewolucji ani konkretnego trwania. Trwanie jest to ciągły postęp przeszłości, która wryza się w przyszłość i nabrzmiewa

⁶ Tamże, s. 23

⁷ Tamże, s. 142

⁸ Gadacz T., dz. cyt., s. 148 i 150

⁹ Bergson H., *Myśli i ruch. Dusza i ciało*, przeł. Beylin P. i Błęszyński K., PWN, 1963, s. 142

¹⁰ Tamże, s. 149

¹¹ M. Środa, dz. cyt., s. 133

¹² Wojnar I., *Bergson*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s. 285

idąc naprzód. Skoro zaś przeszłość narasta bez przerwy, zachowuje się ona nieograniczenie”¹³. Przeszłość towarzyszy nam ciągle, choć odpychamy w nieświadomość część informacji, ponieważ w taki sposób działa mózg. Niemniej jest w nas zawsze cała przeszłość, całość doświadczeń, doznań, wspomnień. To właśnie determinuje zachowanie i podejmowane decyzje¹⁴. Jest to niezwykle ważne, bo doświadczenie w takim układzie przestaje być czymś jednorazowym. Ludzka osobowość zmienia się, rośnie, dojrzewa; tworzymy siebie sami, a jednocześnie to, jacy aktualnie jesteśmy, wpływa na to, jak będziemy siebie dalej tworzyć: „to, co czynimy, zależy od tego, czym jesteśmy, i że ciągle tworzymy samych siebie”¹⁵.

Świadomość jest gromadzeniem i zachowywaniem przeszłości – pamięć i świadomość to jedno. Gdyby nie proces zapamiętywania, ginęłaby świadomość i odradzała się co chwila¹⁶. Tak więc działamy w teraźniejszości, niosąc ze sobą przeszłość i idziemy do przyszłości. Funkcją świadomości jest zatrzymywanie tego czego już nie ma i wychodzenie ku temu czego jeszcze nie ma. Nie ma teraźniejszości w takim sensie, że nie istnieje jakiś jej konkretny moment – może być pomyślana, nigdy jednak nie będzie postrzeżona. Świadomość jest łącznikiem, mostem między minionym i przyszłymi zdarzeniami. Bergson rozróżnia „Ja powierzchniowe” i „Ja głębokie”. Pierwsze z nich, Ja powierzchniowe „ma charakter zewnętrzny, jest Ja bezosobowym i społecznym”¹⁷ i nie potrafi dotrzeć do istoty rzeczy. Natomiast „Ja głębokie jest osobowe, jednostkowe, wewnętrzne, niepowtarzalne i niepodzielne”¹⁸. To „podwójne widzenie świadomości” powstało w procesie ewolucji.

W ujęciu Bergsona akt wolny będzie całością przeszłego doświadczenia. Natomiast świadomość ludzka jest jak fala, ciągle się zmieniająca, w każdej chwili inna i nowa. Niemożliwe jest uchwycić ją „tu i teraz”, bo wszystko jest ruchem i ciągłością. Tak właśnie Bergson postrzegał życie, widział je jako coś twórczego i nieprzewidywalnego¹⁹.

2.2. Człowiek w myśli Williama Jamesa

W pracach Williama Jamesa granice między psychologią, a filozofią są często płynne i niewyraźne. Twórca pragmatyzmu na wiele zagadnień patrzył przez pryzmat użyteczności i często odwoływał się zarówno do życia codziennego, jak i do wyników osiągniętych w nauce. W jego myśli człowiek jest istotą niepowtarzalną, z jednostkową i twórczą świadomością. Kluczowy jest tutaj subiektywizm, bo to przeżycia naszej jaźni pomagają nam wyjaśnić świat, który nas otacza. Jaźń ma zasadniczy wpływ na przebieg naszego strumienia świadomości. Jedynym i pewnym źródłem wiedzy jest

¹³ Bergson H., *Ewolucja twórcza*, przeł. Znaniński F., Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1957, s. 18

¹⁴ Tamże, s. 19

¹⁵ Tamże, s. 20

¹⁶ Tenże, *Świadomość i Życie*, [W:] I. Wojnar, dz. cyt., s. 279

¹⁷ Tamże, s. 150

¹⁸ Tamże, s. 150

¹⁹ Gadacz T., dz. cyt., s. 151

doświadczenie, które jednocześnie stanowi kryterium prawdziwości – to jest prawdziwe (rzeczywiste), czego doświadczam²⁰.

Bodaj najważniejszym pojęciem u Jamesa jest strumień świadomości – w swojej „Psychologii” poświęca mu wiele uwagi. Każdy człowiek ma swój własny strumień, do którego może sięgnąć, aby uchwycić, to co jest przedmiotem refleksji. Doświadczenie takiej introspekcji jest bardzo ważne – James wielokrotnie zachęca do niej podczas swoich wykładów. „Gdy spoglądamy na wspaniałą strumień naszej świadomości, przede wszystkim zwraca naszą uwagę zróżnicowane tempo przebiegu jego części. Tak jak w życiu ptaka, pojawia się tu na zmianę lot i odpoczynek na gałęzi”²¹. Nasze myśli pojawiają się nieprzerwanie jedna za drugą, powiemy o nich raczej, że biegną niż są. Stany (myśli) są częścią świadomości osobowej, mimo że ciągle się zmieniają. Świadomość odczuwana jest jako ciągłość. „Jedyne stany świadomości, z którymi w sposób naturalny mamy do czynienia, należą do świadomości osobowej, umysłu, jaźni, konkretnych poszczególnych »ja« i »ty«”²².

Świadomość jest strumieniem przeżyć, indywidualnym i niepowtarzalnym dla każdej jednostki. Nie przysługuje jej jakieś odrębne, samodzielne istnienie. Zawsze jest ona osadzona w konkretnej jednostkowej psychice – jest funkcją mózgu i podlega prawom fizjologii. W takim ujęciu, nie ma czegoś takiego jak świadomość w ogóle, nie istnieje ona w sposób uniwersalny czy ponadjednostkowy. James rozumie świadomość funkcjonalnie –postrzegał on człowieka przez pryzmat biologii. Funkcje psychiczne są celowe, realizują swoje zadania, usprawniają działanie organizmu w świecie. Ludzkie strumienie świadomości nie są tożsame, w żaden sposób nie spotykają się ze sobą i są od siebie niezależne. Możemy jedynie przypuszczać co myślą inni ludzie – nie mamy bezpośredniego dostępu do ich strumienia świadomości²³. Świadomość ma charakter selektywny: z całości doświadczenia, przy pomocy uwagi i woli, wybiera to, co chce przyswoić, co będzie analizować i ewentualnie zachowa jako własne.

Biorąc na warsztat rozumiane ogólnie ja (*self*), James zwrócił uwagę na jego dwoistość i wprowadził rozróżnienie na ja podmiotowe (*I*) i ja przedmiotowe (*me*). Należy pamiętać, że nie są to rzeczy oddzielne, odseparowane, lecz stanowią składowe większej całości (*self*), jej „wyodrębnione aspekty”. „Ja” podmiotowe przypomina obserwatora. Jest to ten, kto myśli o sobie samym. Musi zdawać sobie sprawę ze swoich własnych cech, charakteryzuje go poczucie identyczności. Prościej można to wyjaśnić stwierdzając, że mimo ciągłych zmian, jakie zachodzą w człowieku, wie on, że „ja to wciąż ja”. Przez „ja” każdy z nas, zawsze i niezależnie od okoliczności, rozumie to samo: owo obserwujące centrum, nie mające żadnych treści ani wartości. „Ja” podmiotowe wyraża to, co filozofowie zwykli określać mianem Substancji, której doszukiwali się za przemijającymi stanami naszej świadomości – skoro stany świadomości są zmienne, przemijają, musi istnieć coś, co odpowiada za ciągłość naszego jestestwa.

²⁰ Buczyńska-Garewicz H., *James*, wyd. 2, PW Wiedza Powszechna, Warszawa 2001, s. 61.

²¹ James W., *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. M. Zagrodzki, WN PWN, Warszawa 2002, s. 101

²² Tamże, s. 93-94

²³ Tamże, s. 93

„Ja” przedmiotowe jest to ten, o którym się myśli, czyli przedmiot obserwacji. Można go nazwać treściowym obrazem siebie. Warto pamiętać, iż „ja” przedmiotowe możemy stwarzać, mamy wpływ na jego wygląd – oznacza to, że jest ono zmienne. W tym kontekście „ja” podmiotowe jest niezmiennie, niejako niezależne od woli i czynników zewnętrznych. „Ja” przedmiotowe zawsze jest empiryczne (odpowiada na pytanie: co?). Z kolei „ja” podmiotowe odpowiada na pytanie: kto?²⁴

James rozpoczyna wykład poświęcony „ja” w taki sposób: „O czymkolwiek myślę, zawsze jednocześnie mniej lub bardziej uświadamiam sobie samego siebie, istnienie własnej osoby. Zarazem to właśnie ja je sobie uświadamiam, tak że w całym moim »ja«, niejako podwójnym, częściowo poznawanym, a częściowo poznającym, będącym po części przedmiotem, a po części podmiotem, wyodrębnić należy dwa aspekty, z których jeden możemy w skrócie nazwać »ja« przedmiotowym, a drugie – »ja« podmiotowym”²⁵. O człowieku można powiedzieć najogólniej, że jest on sumą wszystkiego, co może nazwać swoim. James wskazuje na trzy podtypy „ja” przedmiotowego – fizyczne, społeczne i duchowe.

Wszelkie pragnienia i marzenia mają odbicie w woli. Dzięki niej buduje człowiek własny obraz świata. Wola jest wolna i twórcza. Kieruje działaniem, decyduje o tym, kim jesteśmy i kim będziemy. Świadomość w ujęciu Jamesa nie jest bytem, lecz funkcją. „Jak sądzę, nie istnieje żaden pierwotny budulec czy też właściwość bytu, przeciwstawiony temu, z czego są zbudowane przedmioty materialne, z których miałyby być zrobione nasze myśli. Istnieje jednak w doświadczeniu funkcja, którą spełniają myśli i dla spełnienia której wprowadza się tę właściwość bytu. Funkcją tą jest poznanie”²⁶. Wiedza natomiast to szczególny rodzaj wzajemnych relacji, w jakie wchodzi podmiot poznający i przedmiot poznawalny. Filozof zakłada, że wszystko na świecie jest zbudowane z czystego doświadczenia, które określa mianem budulca. „Świadomość konotuje pewien rodzaj zewnętrznej relacji, lecz nie denotuje jakiegos budulca czy sposobu istnienia. Szczególną cechą naszych doświadczeń – to, że nie tylko one są, ale że o nich wiemy – którą wyjaśniamy, powołując się na ich »świadomościową« jakość, łatwiej wyjaśnić, odwołując się do ich wzajemnych relacji, które same są częściami doświadczenia”²⁷. James, na przykładzie pokoju, przedstawia zasadniczą różnicę między naszym polem świadomości, a polem percepcji (przedmiotem percepcji)²⁸.

²⁴ Tamże, s. 119-125 i 143-144

²⁵ Tamże, s. 119

²⁶ Tenże, *Eseje o radykalnym empiryzmie*, przeł. Grzebiński A. i Wawrzonkowski K., WN UMK, Toruń 2012, s. 29

²⁷ Tamże, s. 41

²⁸ Pokój, jako doświadczane miejsce, ma swoją historię, jest materialny i wykonany z konkretnego tworzywa. Osadzony jest w czasie rzeczywistym i podlega prawom fizyki. Z kolei pokój, który postrzegam, a następnie przechowuję w pamięci i wyobrażam sobie, jest ahistoryczny, pozaczasowy. Mogę dowolnie nim manipulować, mogę przywołać jego obraz nawet kilka lat po tym, jak cały budynek został spalony i rzeczywisty pokój przestał istnieć. Mogę do niego wracać dowolnie w myślach mimo fizycznych kilometrów, które nas dzielą. James wyraźnie rozróżnia podmiot poznający od rzeczy poznawanej za pomocą doświadczenia.

Odczuwamy siebie samych, swoje radości i smutki, podobnie jak odczuwamy to, że oddychamy i chodzimy – do doznań tych mamy bardzo podobny dostęp. James podkreśla, że każdy przechodzień, zapytany o to, jak postrzega swoje wewnętrzne *ja*, odpowie w bardzo podobny sposób, niezależnie od tego, czy będzie psychologiem czy laikiem, kobietą czy mężczyzną. „Owa osoba bezpośrednio postrzega swe duchowe życie jako pewnego rodzaju wewnętrzny strumień, aktywny, lekki, płynny, delikatny i – by tak rzec – przejrzysty oraz absolutnie różny od wszystkiego, co jest materialne. Krótko mówiąc: życie podmiotu wydaje się nie tylko logicznie koniecznym warunkiem istnienia obiektywnego świata, który się nam jawi, ale jest także pewnym elementem samego doświadczenia, który odczuwamy bezpośrednio z tego samego powodu, z jakiego odczuwamy nasze ciało”²⁹. Ponadto autor wskazuje na trudność, jaką ma człowiek w rozgraniczeniu tego co nazywa „ja”, od tego co nazywa „moje”. Doświadczamy świata zawsze od nowa, percepcja zawsze jest unikalna i nigdy nie może być powtórzona. Nigdy nie doświadczymy empirycznie czegoś, czego nie ma. Jeśli czegoś doświadczam, oznacza to, że owo „to” istnieje.

3. Rozdział drugi. Doświadczenie religijne jako problem filozoficzny

3.1. Filozofia religii XX wieku – główne nurty, klimat epoki

James i Bergson są przedstawicielami filozofii XX wieku. Filozofii, która w dużej mierze miała powstawać w kontrze do myśli XIX-wiecznej. Jak pisze Władysław Tatarkiewicz, „Nowy okres zaczął się w filozofii wtedy, gdy odeszła od tego, co było istotne dla okresu poprzedniego: od pozytywizmu, ogólniej mówiąc od minimalizmu, od filozofii rezygnującej z większych ambicji, by nie narażać się na ryzyko błędu. Pierwsze objawy odwrotu pojawiły się około r. 1890. Już wtedy ukazały się prace Bergsona czy Jamesa (...) Pozytywistyczna, scjentyistyczna, naturalistyczna, deterministyczna, wzorowana na naukach przyrodniczych koncepcja świata i człowieka zaczęła tracić swą pozycję”³⁰. Niemniej echa scjentyzmu i pozytywizmu wciąż miały wywierać wpływ na rodzące się idee. Filozofia religii stanęła w XX wieku przed wieloma trudnościami. Jedną z nich była autonomizacja psychologii, która jako stosunkowo nowa dziedzina nauki, wzrastała w siłę i zaczęła zajmować się również fenomenem religii. Kolejnym wyzwaniem była I Wojna Światowa, która zmusiła do nowego namysłu nad teodyceą.

Jak zauważa Tadeusz Gadacz, „Filozofia Boga XX wieku rozwijała się w cieniu XIX-wiecznych mistrzów podejrzeń: Karola Marksa i Friedricha Nietzschego. Dołączył do nich na początku XX wieku Zygmunt Freud”³¹. Gadacz podkreśla jednocześnie, że

Niemniej mogą one między tymi kategoriami przenikać, to znaczy, nie są do żadnej kategorii przypisane na stałe, a znalezienie się w niej nie wynika z ich „istoty”. To, że rzeczy dzielą się na poznawane i poznające, jest konsekwencją istnienia świadomości

²⁹ Tamże, s. 155

³⁰ Tatarkiewicz W., *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, t. 3, WN PWN, Warszawa 2009, s. 211

³¹ Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Wyd. WAM, Kraków 2007, s. 9

diagnoza kryzysu kultury i religii postawiona przez Nietzschego miała duży wpływ na późniejszy namysł nad religią. Następnie wskazuje na trzy typy recepcji nietzscheańskiej filozofii. Pierwsza z nich była skrajnie krytyczna, reprezentowana w dużej mierze przez myślicieli katolickich (Dietrich von Hildebrand, Jacques Maritain). Druga z nich, afirmatywno-krytyczna, była stosunkowo wczesna – zaczęła się jeszcze przed II Wojną Światową. Za słuszną uważano tutaj nietzscheańską „krytykę chrześcijaństwa jako zbyt platońskiego, krytykę ideału świętego, krytykę języka religii i metafizyki. Akceptowano Nietzschego jako tego, który z idei platońskiego nieba sprowadził nas w sam środek ludzkiej egzystencji (...) Odkrył, że nie możemy już mówić o samo przejrzystym podmiocie, gdyż kieruje nim wola mocy”³². „Śmierć Boga” uważana była za koniec języka, którym do tej pory mówiło się o Bogu. Taki typ interpretacji najwyraźniej występuje u Louisa Lavelle’a i Paula Ricoeura. Ostatni typ odczytań Nietzschego, związany ze środowiskami powojennej Francji, jest typowy dla poststrukturalistów i postmodernistów. Tutaj Nietzsche to burzyciel i dekonstruktor. Odczytywany jest jako „radykałnie antymetafizyczny, antyreligijny, krytyk systemu, całości, faktów (»istnieją tylko interpretacje«), krytyk absolutnej i idealnej koncepcji prawdy, wprowadzający w miejsce metafizyki i religii pojęcie »gry«. Ten »trzeci« Nietzsche stał się patronem »końca filozofii«»³³.

Zofia Zdybicka podkreśla, jak duży wpływ miała filozofia pozytywna dla dalszego rozwoju badań nad religią: „Odwrót od maksymalistycznej filozofii, a zwłaszcza realistycznej metafizyki, zarysowujący się od Descartes’a, pogłębiony przez Huma’a i Kanta, swój punkt kulminacyjny osiągnął w pozytywizmie Comte’a. Jego zdaniem dzieje ludzkiej kultury przebiegają trzema etapami: religijnym, filozoficznym i pozytywnym. Czas wyjaśnienia zjawisk przez odwołanie się do religii i filozofii – zdaniem Comte’a – przeminął. Nastąpił czas pozytywny – czas nauki”³⁴. W takim ujęciu wartościowe będzie tylko to poznanie, które opiera się na empiryzmie – charakterystyczne dla nauk przyrodniczych. „Wszyscy pozytywiści są więc empirystami w sensie Hume’a, skrajnymi nominalistami (nie uznają w ogóle istnienia treści ogólnych), przeciwnikami wszelkich odcieni platonizmu i każdej filozofii, która nie ogranicza się do tworzenia syntezy nauk przyrodniczych”³⁵. Znacznie trudniejsze stały się w takich warunkach badania poświęcone religii, które zostaną wchłonięte przez nauki szczegółowe, między innymi historię, socjologię czy psychologię. Powstanie również odrębna dziedzina jaką jest religioznawstwo³⁶. Wszelkie zjawiska religijne staną się pewnym zbiorem faktów empirycznych.

Radkałnie inny sposób myślenia o religii znajdujemy w filozofii Ludwiga Feuerbacha, który postuluje, że to nie Bóg stworzył człowieka, lecz człowiek stworzył Boga. Bóg jest tutaj wypadkową ludzkich potrzeb, wyobrażeń, nadziei. Jednak sama

³² Tamże, s. 10

³³ Tamże, s. 10

³⁴ Zdybicka Z., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993, s. 73

³⁵ Bocheński J., *Zarys historii filozofii*, Wyd. Philed, Kraków 1993, s. 200

³⁶ Por. Zdybicka Z., dz. cyt., s. 73

idea Boga czy religia są wieczne i mają do odegrania swoją doniosłą rolę w istnieniu naszego gatunku. Bóg zaczyna się w człowieku – patrząc na obraz Boga jaki stwarza człowiek, wiele dowiadujemy się o nim samym. Bóg jest tworzony zarówno przez intelekt, jak i przez emocje człowieka³⁷. Sposoby pojmowania religii oraz wierzenia ludzi, zmieniają się wraz z rozwojem historii. Każdy przewrót historyczny jest sprzęgnięty ze zmianą w paradygmatach religii. W filozofii Feuerbacha nadrzędną rolę pełni przyroda, to ona jest najważniejsza. Człowiek jest jej tworem, bytem najdoskonalszym. Można by rzec: „zwieńczeniem ewolucji”, a to za sprawą jego świadomości. Feuerbach jako skrajny nominalista postuluje, że pojęcia są konstruktem umysłu – dotyczy to również Boga. W jego ujęciu świadomość Boga, jaka rodzi się w człowieku, jest po prostu świadomością niego samego. Jest to sposób, w jaki człowiek odczuwa swoje wewnętrzne ja. Człowiek jest twórczy i inteligentny. To dogmatyczna i zinstytucjonalizowana religia krępuje jego rozwój. Każąc porównywać się człowiekowi z potężnym i doskonałym Bogiem, zniekształca obraz ludzi. Sam człowiek winien się przedstawiać jako istota doskonała, wszechmogąca. Filozof stawia człowieka w centrum wszystkiego, a antropologia przejmuje rolę teologii.

Kiedy pozytywizm zaczął znikać, pojawiły się w filozofii nowe próby uchwycenia fenomenu religii. Jedną z nich była filozofia dialogu, reprezentowana głównie przez filozofów żydowskich: Hermanna Cohena, Franza Rosenzweiga, Martina Bubera. Ów nurt filozoficzny wywodził się z judaizmu oraz od Kanta i jego postulatów moralnego. W takim ujęciu nie liczy się znalezienie prawdy, ale posłuszeństwo. Nowe „myślenie dialogiczne” akcentuje przede wszystkim relacje, w jakie człowiek wchodzi z innym. Człowiek, jako jednostka egzystencjalna, tworzy żywe relacje. To w nich możemy poznać istotę człowieczeństwa. Dla Bubera istotną będzie przestrzeń „między”, która pojawia się między dwiema jednostkami. W filozofii dialogu próbuje się również opisać relacje, jakie zachodzą między Bogiem a człowiekiem. Budują się one dzięki słowu i modlitwom. Drogowskazami do nawiązania więzi z Bogiem są ponadto przykazania. Ważny nie jest język, a słowo wypowiedziane i odebrane. Podmiot realizuje się właśnie poprzez język religii, aktywną modlitwę, przestrzeganie zasad i partycypację we wspólnocie.

Z kolei Emmanuel Levinas będzie jeszcze silniej akcentował drugiego człowieka i relację z nim. Dla niego wchodzenie w relacje z drugim człowiekiem to wchodzenie w relację z samym Bogiem. W ludziach pozostawił Bóg swoje ślady, do których, poprzez poznanie Innego, jesteśmy w stanie dotrzeć. Levinas odchodzi od sposobu, w jaki między innymi Buber postrzegał Boga, rezygnuje z myślenia o Bogu jako o wielkim „Ty”, które jawi się jako odległe i obce. Zaczyna poszukiwać go w Innym. W filozofii dialogu: „pierwotną relacją, w jaką człowiek wchodzi, nie jest stosunek »ja-świat« (podmiot-przedmiot), lecz relacja: »ja-ty«, ja-drugi człowiek. Co więcej, odniesienie do świata jest oparte na więzi z drugim”³⁸.

³⁷ Tamże, s. 67-69.

³⁸ Tamże, s. 82-4

3.2. Doświadczenie religijne w ujęciu H. Bergsona

W „Dwóch źródłach moralności i religii” Bergson, podobnie jak w swoich wcześniejszych pracach, ważniejsze pojęcia przedstawia, kierując się zasadą dychotomii. Możemy mówić o dwóch typach moralności, i analogicznie, o dwóch typach religii. Moralność statyczna przeciwstawiona jest dynamicznej, tak samo jak religia zamknięta stoi w opozycji do religii otwartej. Dwojakiego rodzaju są również źródła moralności: pierwsze to poczucie obowiązku, powinność. Moralność jest regulowana przez społeczeństwo i jego nakazy. Drugie źródło moralności to wypływająca z wnętrza człowieka – powodowana miłością – troska o innych.

To, że zarówno ludzie, jak i wiele gatunków, między innymi charakterystyczny dla Bergsona przykład owadów z rzędu błonkoskrzydłych, są istotami społecznymi, sprawia, że są posłuszni wobec zakazów. Rodzą się, żyją i umierają w społeczeństwie. Istoty wyposażone w instynkt, odczuwają nacisk i wpływ społeczny. Natomiast człowiekowi przedstawia się on jako powinność moralna. Nacisk, jaki wywiera na nas społeczeństwo, ma na celu zagwarantowanie przetrwania dla grupy, choć nie zawsze oznacza to przetrwanie jednostki. Społeczeństwo reguluje nasze zachowania poprzez autorytety moralne, takie jak rodzice czy nauczyciele. Autorytety te wzbudzają w nas poczucie moralnej powinności. Za ich pośrednictwem społeczeństwo przemawia do jednostki.

Wyposażeni w inteligencję (intelekt) ludzie dążą do samorealizacji, chcą się rozwijać, osiągać niezależność. Samoświadomość sprawia, że skupieni są na sobie – chcą zaspokoić swoje potrzeby i pragnienia. Niemniej, żeby żyć, trzeba przetrwać – przetrwanie zagwarantowane jest przez społeczeństwo. Dlatego natura wypracowała u ludzi funkcję fabulacyjną, aby podtrzymać istnienie społeczności. Dzięki niej uprawomocniane są wyobrażenia czegoś wyższego, co stoi za nakazami i zakazami. Funkcje fabulacyjne są osadzone na wyobraźni, która pojawiła się wraz z inteligencją. To w niej Bergson upatruje źródła religii oraz wszystkich jej symboli, dogmatów.

Moralność otwarta jest dynamiczna, może podlegać modyfikacjom. Poza tym jest moralnością zindywidualizowaną. „Jeśli moralność zamknięta charakteryzuje nacisk, to otwartą wezwanie. Jest to moralność apelu i pragnienia”³⁹. Nakazy i zakazy pełnią w moralności otwartej zgoła odmienną funkcję. Są one jedynie drogowskazem, wzorem do naśladowania. Nie są zarzucone z góry, a raczej przedstawione jako możliwy rodzaj postępowania. Jednostka chce się doskonalić, również moralnie, i dlatego może korzystać z autorytetu i doświadczeń innych.

Bergson podkreśla znaczenie życia jako wysiłku: „Przypomnijmy jedynie, że życie jest wysiłkiem, zmierzającym do uzyskania pewnych rzeczy z pierwotnej materii, i że instynkt i inteligencja, ujęte w stanie idealnym, są dwoma sposobami posługiwania się w tym celu pewnym narzędziem: w pierwszym przypadku narzędzie stanowi część istoty żywej, w drugim jest nieorganicznym instrumentem, który trzeba było wynaleźć,

³⁹ Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku...*, s. 153

wytworzyć i nauczyć się nim posługiwać”⁴⁰. Twórcze zdolności jednostki, podobnie jak jej chęć rozwoju, są ogromną zaletą. Niemniej na pierwszym miejscu zawsze musi znaleźć się przetrwanie społeczeństwa.

Filozof zaznacza, że o ile znane są antropologom społeczeństwa, które nie posiadały sztuki czy nauki, o tyle nigdy nie było społeczeństwa bez religii. Zawsze istniał choćby prymitywny kult⁴¹. Stawia się tu tezę, że gdyby zwierzęta posiadały jakąś, nawet najprostszą formę religii, szybko byśmy to zauważyli. Nie wykazują one jednak żadnych zachowań, które wskazywałyby, że uprawiają jakikolwiek rodzaj kultu. Tak oto religia musi być związana z dominującą w nas inteligencją lub intuicją. W związku z tym „Homo sapiens, jedyna istota obdarzona rozumem, jest również jedyną, która mogłaby uzależnić swą egzystencję od rzeczy nierozumnych”⁴².

Bergson wielokrotnie przypomina, że należy myśleć o rzeczach w kategorii ich przeznaczenia. Postuluje on ostrożność, zwłaszcza na gruncie psychologii, która zdaje się zapominać, że człowiek musi przede wszystkim żyć. Odwraca powszechny sposób myślenia, gdy pisze: nie jest tak, iż wyciągamy korzyść z tego, że rozum ma taką strukturę, to ta struktura jest po to, aby owa korzyść mogła zaistnieć⁴³. Dlatego nawet jeśli dzięki funkcji fabulacyjnej możemy układać bajki, to jest to naddatek. Pierwotnie funkcja ta była po to, żeby zaistnieć mogła religia: „w odniesieniu do religii ta zdolność była skutkiem, a nie przyczyną”⁴⁴. Funkcja fabulacyjna jako wytwór instynktu miała być ochroną dla intelektu, inteligencji. Musiała się narodzić w czasie narodzin intelektu, by pomóc go okiełznać. Natura, czy też ewolucja twórcza, wytworzyła w człowieku intelekt, jednak musiała wyposażać go też w pewne mechanizmy obronne. Religia statyczna, ta najbardziej pierwotna, będzie pełniła rolę takiego mechanizmu. „Tak samo można by powiedzieć, że każdy stworzony bóg jest przypadkowy, podczas gdy ogół bogów, lub raczej bóg w ogólności, jest czymś koniecznym”⁴⁵. W politeizmie i całej jego mitologii ukryty był monoteizm, „gdzie rozmaite bóstwa istnieją jedynie wtórnie jako przedstawiciele boskości”⁴⁶. U Bergsona historia jest poznaniem, a religia zawsze jest działaniem. W rozdziale poświęconym „Dwóm źródłom...” Barbara Skarga pisze, że władza mitotwórcza narodziła się, „aby powstrzymać intelekt postępujący po niebezpiecznej dla społeczności drodze. Ta zdolność mitotwórcza tworzyła obrazy i miraż dostatecznie żywe, by mogły uchodzić za percepcję i skierować ludzkie działanie w inną, bardziej korzystną z punktu widzenia społecznych celów, stronę”⁴⁷.

⁴⁰ Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. Kostyło P. i Skorulski K., Wyd. Homini, Kraków 2007, s. 122

⁴¹ Tamże, s. 107

⁴² Tamże, s. 108

⁴³ Tamże, s. 113

⁴⁴ Tamże, s. 113

⁴⁵ Tamże, s. 201

⁴⁶ Tamże, s. 201

⁴⁷ Skarga B., *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, PWN, Warszawa 1982, s. 244

Religia pozwalała ludziom żyć normalnie, była warunkiem ich funkcjonowania w społeczności. Tworzone zostawały mity i opowieści, które miały umocnić autorytety i zacieśniać stosunki społeczne. To dla religii powstała siła, której nadmiar zrodził później np. literaturę czy teatr. „Wyobraźnia mityczna jest więc pewną szczególną funkcją umysłu o konkretnych zadaniach. Rodzi się ona z owej siły inwencji spotykanej w całym wszechświecie, we wszystkich dziedzinach życia. W człowieku jednak owa siła zyskała nowe znaczenie, czysto ludzkie. Natura wykonała tu skok. Istnieje zatem zasadnicza różnica między tą funkcją a instynktem zwierzęcym, nie ma ona charakteru reakcji mechanicznej, lecz przejawia się w niej inicjatywa, niezależność, wolność”⁴⁸. Religia, będąc przede wszystkim działaniem, należy do porządku vitalnego. Jednocześnie dostrzegamy, że leży poza porządkiem moralnym czy intelektualnym, nie ma swoich korzeni w wysiłkach poznawczych. Źródło religii statycznej leży w społeczeństwie, a nie w indywidualum⁴⁹.

Wymienić należy trzy funkcje religii statycznej opisane przez Bergsona. Są one wynikiem ewolucji twórczej, w toku której człowiek stał się istotą inteligentną, ciągle jednak pozostawał osadzony w ramach przyrody. Musiała ona poradzić sobie z faktem, że człowiek posiada intelekt. Pierwszą funkcją będzie zatem obrona przyrody przed dezintegrującym społeczeństwem intelektem. Nawet indywidualny występki oddziałuje na grupę, czyli narusza prawo powszechne, co może mieć zgubny wpływ na społeczność. Druga funkcja to obrona przed strachem i myślą o śmierci, która nieustannie towarzyszy gatunkowi ludzkiemu. Wyobraźnia dała impuls do pojawienia się idei życia wiecznego. Ostatnią funkcją jest próba radzenia sobie z nieprzewidywalnością przyszłości, która wywołuje w człowieku niepokój i lęk⁵⁰. W religii statycznej dyscyplina utrzymuje się dzięki ciągłości rytuałów i powtórzeń. Istotne są takie elementy towarzyszące wierzeniom jak: autorytet kapłana, kolejność słów, gestów, rytuał. Tworzą one rozbudowany system, poprzez który politeizm „coraz wyżej wynosił niewidzialne moce, które otaczają człowieka i wprowadzają człowieka w coraz silniejsze relacje z nimi”⁵¹. Bergson wprowadza rozróżnienie religii i magii. Magia wzmaga egoizm i zwraca się, nie do bogów, tylko do sił ciemnych. Religia natomiast żąda ofiary, wymaga pokory oraz sprzyja personifikacji sił bezosobowych. Niemniej są one ze sobą pokrewne i wywodzą się z tego samego źródła

Drugi typ religii stanowi religia dynamiczna, która jest otwarta, zawsze wypływa z jednostki. „W religii, którą nazwiemy dynamiczną, modlitwa jest niezależna od swego werbalnego wyrazu: jest to uniesienie duszy, które mogłoby się dokonywać bez słów”⁵². Najdonioślejszym przejawem religii dynamicznej jest mistycyzm. Można go przyrównać do światła w tunelu na drodze poznania intuicyjnego. Poznania, które Bergson uważał za najdoskonalsze i jedyne mogące dać możliwość poznania wszech-

⁴⁸ Tamże, s. 246

⁴⁹ Tamże, s. 242

⁵⁰ Tamże, s. 251-252

⁵¹ Bergson H., *Dwa źródła...*, s. 203

⁵² Tamże, s. 202

rzeczy. „Czysty mistycyzm stanowi w filozofii Bergsona pewne ekstremum, wyznacza on sens uczucia, którym kierują się jednostki wybitne i które tkwi u źródeł wszelkich dzieł sztuki, moralności, kultury w ogóle. Zagadnienia mistycyzmu będące kresem, a zarazem pozytywnym uwieńczeniem filozofii moralnej Bergsona (...) istotą ruchu twórczego, a zarazem pełną wolnością jest czysty spirytualizm będący samym rozwojem i dynamizmem bez przedmiotu”⁵³.

Skąd jednak wypływa religia dynamiczna, co jest jej źródłem? „Czym jest źródło? Tylko tyle powiedzieć możemy, że jest energią i twórczością, i że istniało zawsze. Nicości bowiem nie ma”⁵⁴. Argumentację na rzecz pytania, dlaczego religia w ogóle istnieje, wynikać będzie i opierać się na faktach natury religijnej. Tak jak ktoś, kto ma zmysł estetyczny, zaświadcza nam o sztuce (o tym, czy dany utwór niesie w sobie wartość estetyczną czy też nie), tak samo mistyk daje nam świadectwo religii, że niesie ona w sobie treść prawdziwą. Mistyk jest zawsze osobą niezwykle moralną. Dlatego wiemy, że nie kłamie, gdyż kłamstwo leży poza jego naturą – czyni to jego świadectwo wiarygodnym. „Poza tym są to ludzie najczęściej święci, zdolni do wielkich czynów, bezinteresowni, wyzbyci pychy i miłości własnej”⁵⁵. Nie sposób pominąć też niezwykłej zgodności wśród mistyków. Wszyscy oni zawsze, a zwłaszcza mistycy chrześcijańscy, twierdzili, że doświadczyli bezpośredniej łączności z istotą najdoskonalszą, czyli z Bogiem. „Ich poznanie Boga nie jest oparte na rozumowaniu, jest raczej swoiście doświadczalnym, jakby bezpośrednim ujęciem obecności Boga, przebywającego w głębi ludzkiej duszy”⁵⁶. Swoje stany opisują zawsze bardzo podobnie, co daje podstawę do uznania ich relacji za prawdziwe. „W opisach tego ostatecznego stanu odnajdujemy te same wyrażenia, te same obrazy, te same porównania, chociaż ich autorzy w zasadzie nie znali się między sobą”⁵⁷.

Jedynie poprzez doświadczenie religijne mamy szansę na poznanie tajemnicy życia i wszechświata. Akt mistyczny zawsze jest przepełniony światłem intuicji. Mistycyzm to nie przejaw patologii – mistycy są to ludzie nie tylko dobrzy, ale rozsądni i najczęściej inteligentni. Nie każdemu przypada w udziale doświadczenie mistyczne, dotyczy ono tylko nielicznych, „wybranych” ludzi. Ponadto nie jest to bierne poddanie się jakiejś wyższej sile. Jak pisze Skarga, „Akt mistyczny nie rodzi się w czystej kontemplacji. Przeciwnie, jest najwyższym wysiłkiem, działaniem i natężeniem myśli. Wymaga zatem ogromnej energii. Energii tej dostarcza pęd witalny wypełniając duszę nadmiarem życia”⁵⁸. Mistycy są zwińczeniem ewolucji twórczej. W myśl tej filozofii człowiek uczestniczy w świecie właśnie poprzez doświadczenie, które istotne jest również w kontekście przeżycia mistycznego czy duchowego w ogóle. Ważna jest

⁵³ Środa M., *Obowiązek i wezwanie moralne w filozofii Henri Bergsona*, „Etyka”, PAN IFiS, PWN, Warszawa 1983, s. 36

⁵⁴ Bergson H., *Dwa źródła...*, s. 262-263

⁵⁵ Zdybicka Z., dz. cyt., s. 336

⁵⁶ Tamże, s. 336

⁵⁷ Bergson H., *Dwa źródła...*, s. 245

⁵⁸ Skarga B., dz. cyt., s. 259

zmiana jaka zaszła w bergsonowskiej filozofii, gdy wzbogacił on akt poznawczy o doświadczenie. Filozofia budowana przez niego miała nie tyle dostarczyć teorii ogólnych, ile „nade wszystko wyjaśnić konkretne fakty jednostkowe”⁵⁹. Modyfikacji uległy podstawowe kategorie filozoficzne oraz terminy używane powszechnie. Ukazały się w nich nowe sensy i nowe możliwości rozumienia.

Zofia Zdybicka podkreśla, że Bergson umieścił Boga w samym centrum swojej filozofii. Dzięki posiadanej przez nas intuicji własnego trwania, możemy nawiązać kontakt z Trwaniem nieprzerwanym. „Bóg jest żywą wiecznością, a w konsekwencji zmienia się nawet aktualnie. Bóg jest koncentracją rzeczywistości i energii, materialność natomiast jest jej rozprasaniem. Bóg jest nam znany ponieważ żyje w nas: On się w nas staje. Bóg ukazuje się jako centrum, z którego tryskają światy jak promienie, i to centrum jest samym nieustannym napływem. Bóg jest »trwaniem w ruchu«, nie ma w Nim nic niedokończonego”⁶⁰. Tak tworzona filozofia sprawia, że możliwość poznania Boga zawarta jest w poznaniu świata i człowieka. Definicja religii w filozofii Bergsona jest definicją genetyczną. Źródeł religii doszukuje się tutaj w różnych stanach, np. ma być odpowiedzią na lęk np. przed nieznanymi siłami⁶¹.

Gdy społeczność poznała religię dynamiczną i to w niej zaczęła się realizować, obraz karzącego i gniewnego Boga przestał być jej potrzebny, nie był już dłużej adekwatny. Jego miejsce zajął, w przekonaniu Bergsona prawdziwy, obraz Boga miłosiernego. „Cały kontekst rozważań Bergsona prowadzi do tezy, że w Chrystusie ucieleśnia się miłość uniwersalna. (...) to była miłość bez granic do wszystkich ludzi”⁶². Zasadą wszystkiego jest Bóg – miłość. „Bóg jest miłością i jest przedmiotem miłości: w tym zawiera się cały wkład mistycyzmu. Mistyk nigdy nie przestanie mówić o tej podwójnej miłości. Jego opis nie kończy się nigdy, bo przedmiot, który opisuje, jest niewyrażalny. Ten opis jest jasnym stwierdzeniem, że miłość boska nie jest czymś pochodzącym od Boga: sam Bóg jest miłością”⁶³.

Filozofia Bergsona ma pozytywny wydźwięk, filozof pokładał nadzieje w rozwoju ludzkości i w kolejnych przejawach ewolucji twórczej. Irena Wojnar konkluduje jego wizję przyszłości: „W ten sposób rysuje Bergson perspektywę przyszłości. Człowiek, świadomy istniejącego zła i cierpienia, osiąga spokój i szczęście w prostocie uczuć i radości istnienia, we współzyciu z innymi istotami, zmierzając ku wizji wszechświata jako „maszyny do wytwarzania bogów”⁶⁴. Ścieżki ewolucji twórczej prowadzą do intuicyjnego, pełnego doświadczenia mistycznego, w którym człowiek spotkać może realnego Boga.

⁵⁹ Wojnar I. dz. cyt., s. 105

⁶⁰ Zdybicka Z., dz. cyt., s. 88

⁶¹ Por. tamże, 282-284

⁶² Skarga B., dz. cyt., s. 261-262

⁶³ Bergson H., *Dwa źródła...*, s. 250

⁶⁴ Wojnar I., dz. cyt., s. 99

3.3. Doświadczenie religijne w ujęciu W. Jamesa

James to filozof i psycholog, który całe życie mierzył się z problemem wiary. Zdaniem Zdybickiej, filozof zapoczątkował badania nad pojęciem doświadczenia religijnego. Autorka dodaje także, że problem ten „stanowi jeden z najtrudniejszych i najbardziej kontrowersyjnych zagadnień religioznawczych”⁶⁵. James swoje wykłady Giffordzkie rozpoczyna od próby ustalenia definicji religii. Zdając sobie sprawę, że jest to temat głęboki, wprowadza rozróżnienie na religię instytucjonalną i osobistą. Pierwsza z nich obejmuje kościoły. „Dla gałęzi instytucjonalnej rzeczą zasadniczą są: kult, ofiary, sposoby jednania przychylności bóstwa, teologia, ceremoniał i organizacja kościelna. Gdybyśmy mieli ograniczyć się do tego działu religii, musielibyśmy określić ją jako pewną umiejętność zewnętrzną, a mianowicie umiejętność jednania łask bożych”⁶⁶. Taki rodzaj religii pozostanie poza tematem wykładów.

Druga gałąź to religia każdego człowieka, zindywidualizowana i unikalna, której „jądrem zainteresowania jest wewnętrzne uosobienie samego człowieka, jego sumienie, samotność, bezradność i niezupełność. (...) Pomiędzy człowiekiem i jego stwórcą zachodzi tu stosunek bezpośredni – serca do serca, duszy do duszy”⁶⁷. Autor podkreśla, że istniejące organizacje kościelne czy kapłani, zawsze będą mieli wartość drugorzędą. Dla człowieka zawsze bowiem najważniejszy jest jego osobisty stosunek do bóstwa. Rytuały i nabożeństwa są pomocne, ale nie konieczne. „Przynajmniej z jednej strony religia osobista udowodni, że jest czymś bardziej podstawowym niż teologie i kościoły. Raz założone kościoły żywią się tradycją, czyli z drugiej ręki; założyciel jednak każdego kościoła zawdzięcza swą siłę bezpośredniej, osobistej łączności z bóstwem”⁶⁸.

Czym zatem jest religia w ujęciu Jamesa? Z pewnością jest to pojęcie niezwykle szerokie. W swoich rozważaniach filozof stara się ująć ją jak najprościej. Píše, że religią są: „takie uczucia, czyny i doświadczenia odosobnionej jednostki ludzkiej, o których jednostka ta mniema, że odnoszą się one do czegoś, co ona sama uznaje za ludzkie”⁶⁹. Religia pomaga człowiekowi radzić sobie z wszelkimi trudnościami. Jako istoty absolutnie zależne od wszechświata, musimy się pogodzić z tym co nieuniknione, czyli ze śmiercią i cierpieniem. „Religia w ten sposób czyni łatwym i miłym to, co w każdym razie jest nieuniknione”⁷⁰. Osoby religijne przyjmują poświęcenie i cierpienie niemal z otwartymi ramionami. Ludzie niewierzący natomiast tylko znoszą je jako konieczność⁷¹. „Religia staje się zasadniczym narzędziem naszego życia, spełniającym

⁶⁵ Zdybicka Z., dz. cyt., s. 161

⁶⁶ James W., *Doświadczenie religijne*, przeł. Hempel J., Wyd. Nomos, Kraków 2001, s. 29

⁶⁷ Tamże, s. 29

⁶⁸ Tamże, s. 30

⁶⁹ Tamże, s. 31

⁷⁰ Tamże, s. 46

⁷¹ Tamże, s. 46

taką czynność, której z równym wynikiem nie może podołać żadna inna część ludzkiej całości”⁷².

W swojej książce poświęconej Jamesowi, Mirosław Piróg podkreśla, że rozpoczynając badania nad religią, James czyni założenia, które mają uchronić go przed zarzutami scjentyistów. Klimat epoki, w której pracował James był przesiąknięty, często radykalnym w swej formie, materializmem. Odcina się James od poglądów ewolucjonistów, a ściślej od przekonania, że o istocie zjawiska decydować ma jego pochodzenie. Stanowisko to, nazywane genetycznym, jest według Jamesa błędne. Krytycznie odnosi się on też do materializmu lekarskiego. Z punktu widzenia rozważań Jamesa, nic nowego nie mówi to o doświadczeniu religijnym, nie przybliży nas do jego istoty. „Dopiero w filozofii można postawić zasadnie pytanie, jaka jest natura religii, oraz wydać sąd o prawdziwości religijnego przekonania i odpowiedzieć na kwestię, czy istnieje realny przedmiot przeżycia religijnego”⁷³.

Przy omawianiu zjawisk związanych z religią, James posługuje się kategoriami psychologicznymi. Pokazuje, jak psychologiczne mechanizmy funkcjonują w sferze związanej z wiarą. Na przykład nawrócenie rozpatruje w kategorii motywacji, dążenia umysłu do równowagi. To, co było poza polem świadomości, zostaje do niego wtłoczone na potrzeby osiągnięcia nowych celów. „Gdy mówimy, że człowiek jest »nawrócony«, oznacza to w tej terminologii, że wyobrażenia religijne mieszczące się dotychczas na obwodzie jego świadomości przeszły ku środkowi i że cele religijne tworzą teraz ośrodek nawykowy jego energii”⁷⁴. Taka osoba mogła posiadać skłonności do wiary poza swoim polem świadomości. W chwili, kiedy w jej życiu pojawiły się nowe cele czy przeciwności, skłonność owa została wyrzucona z podświadomości „na powierzchnię”. Dlatego też nawrócenia mogą się wydawać nagłe i gwałtowne. Hanna Buczyńska-Garewicz zauważa, że chociaż James odmawiał religii wszelkiej poznawczej wartości, to przypisywał jej „pewne funkcje emocjonalne”. Podkreślał, że religia zaspokaja pewne uczuciowe potrzeby właściwe ludzkiej psychice⁷⁵. Filozofia jest ekspresją uczuć i ma wpływ na sferę działania – w końcu paradygmat czy pogląd człowiek wybiera nieprzypadkowo. Osobisty charakter przekonań odpowiada temperamentowi jaki posiada jednostka⁷⁶. „Innymi słowy, filozofia, mając konsekwencje praktyczne, ma tym samym również konsekwencje moralne. James był typowym moralistą, troszczącym się o stan moralny ludzkiej rzeczywistości”⁷⁷.

Wiele miejsce poświęca James na uargumentowanie tego, że religia i wymiar religijny w życiu i doświadczeniu człowieka są realne, rzeczywiste. Jest to niezwykle ważne, bo takie stanowisko zdaje się nie tylko opisywać jego osobisty światopogląd,

⁷² Tamże, s. 46

⁷³ Tamże, s. 119

⁷⁴ Tamże, s. 115

⁷⁵ Buczyńska-Garewicz H., dz. cyt., s. 126

⁷⁶ Tamże, s. 124

⁷⁷ Tamże, s. 125

ale również stanowi fundament dla wszystkich jego rozważań na temat religii⁷⁸. „Poczucie rzeczywistości może istotnie tak silnie przylgnąć do przedmiotu naszej wiary, że przedmiot ten – przez czucie jego istnienia – całkowicie spolaryzuje nasze życie, a jednak gdybyśmy zechcieli określić go wyraźnie, okazałoby się, że wątpliwe jest, czy istnieje on w ogóle w naszym umyśle”⁷⁹.

James wskazuje na podobny problem w przypadku pojęć takich jak, na przykład, piękno, dobro czy sprawiedliwość. Wiemy jakim przedmiotom przysługują takie określenia, jednak piękna samego w sobie nie zobaczymy. Pojęcia te są bezkształtne i przezrocyste, a jednak bardzo ważne dla naszej egzystencji. Niemożność „uchwycenia” piękna przy jednoczesnej możliwości rozumienia go i swobodnego używania go (jak pojęcia) nie jest dla naszego umysłu problemem. Okazuje się więc, że konieczne jest przyjęcie poglądu, iż umysł nasz naturalnie funkcjonuje w taki sposób. Takie abstrakcje po prostu są w umyśle, jednocześnie polaryzują i magnetyzują nasz ustrój – „zwracamy się ku nim lub odwracamy się od nich, szukamy ich, dzierzmy je, nienawidzimy lub błogosławimy je akurat tak samo, jak gdyby to były istoty konkretne. I naprawdę – w zamieszkiwanym przez nas królestwie są to istoty nie mniej rzeczywiste niż zmienne rzeczy zmysłowe w królestwie przestrzeni”⁸⁰. Wewnątrz naszego umysłu musi być coś takiego, co sprawia, że jesteśmy w stanie odczuwać jakąś ponadzmysłową obecność.

W „Doświadczeniu religijnym” autor przytacza wiele opowieści-świadectw ludzi, którzy poczuli coś (kogoś) w pokoju. Nie zawsze towarzyszyły im halucynacje, czasem mieli zamknięte oczy, jednak zgodnie twierdzą, że było to uczucie niezwykle silne. W przytaczanych wypowiedziach osoby zaznaczają, że owej „obecności” byli pewni bardziej niż czegokolwiek innego. „Możemy teraz przyjąć jako pewnik, że wielu ludzi (jak wielu – tego nie wiemy) w dziedzinie wyraźnych doświadczeń religijnych posiada przedmioty swej wiary nie jako pojęcia przyjęte przez umysł za prawdziwe, lecz raczej jako rzeczywistości ujmowane bezpośrednio – prawie zmysłowe”⁸¹.

Ponadto nasilenie uczuć religijnych nie jest dane na stałe. Uczucia religijne raz są „gorące”, a raz „zimne”. Czasem wiara niemal całkowicie wygasa, stąd możemy mówić o kolejnych nawróceniach – nawrócenie nigdy nie jest dane uniwersalnie. W egzystencji ludzi wierzących, poczucie obecności istoty wyższej jest jednak nieustanne. Silnie wpływa na życie i postępowanie⁸². James daleki jest od negacji racjonalizmu jako sposobu filozofowania. Pokazuje, że w naukach ścisłych czy w logice ma on swoje uzasadnione miejsce, razem z dążeniem do poznania prawdy

⁷⁸ Filozof tłumaczy ten pogląd na przykładzie żelaznej belki, która dostałaby zdolność odczuwania siły pola magnetycznego. Nie widziałyby przesuających się magnesów, nie miałyby wyobraźni i nie mogłyby zrozumieć co się dzieje. Nie umiałyby tego zjawiska wyjaśnić. Jednak całą swoją istotą czułaby i „jakoś” wiedziała, że każda jej cząstka, jest przyciągana przez pewną siłę. Byłaby świadoma znaczenia magnesów w swojej egzystencji

⁷⁹ James W., dz. cyt., s. 49

⁸⁰ Tamże, s. 50

⁸¹ Tamże, s. 55

⁸² Tamże, s. 61

obiektywnej, czy ustalenia praw ogólnych. Jednak ludzie w życiu osobistym (wewnętrznym), wcale nie kierują się zasadami logicznymi czy racjonalnymi. Nie muszą tego robić. Tutaj racjonalizm wyraźnie traci na wartości. Dowody na istnienie Boga nie są potrzebne wobec wewnętrznego poczucia jego istnienia. „Jestem pewny, że wielu z was jest przekonanych niewątpliwie, iż Bóg, jeśli istnieje, musi być osobistością bardziej kosmiczną i bardziej tragiczną niż owa istota”⁸³. Oznacza to, że w religii „naturalnie” występują czynniki podświadome i nieracjonalne. Ludzie podejmują decyzje, wyciągają racjonalne wnioski na podstawie przesłanek nie do końca uświadomionych i nie do końca racjonalnych⁸⁴. Wszyscy jednak relacjonują, że pojawia się swoista pewność i poczucie, że należy postąpić (czy sądzić) tak, a nie inaczej.

Zdybicka rekonstruując stanowisko Jamesa podkreśla, że jeśli człowiek, po przyjęciu zasady moralnej w stosunku do świata, działa w jej myśl, to zmienia on jednocześnie świat, ulepsza go – pozytywny skutek wyborów ludzkich jest jednocześnie dowodem na realność przedmiotu wiary⁸⁵. Inna jest rola badacza religii, inna wyznawcy. To wyznawca ma wpływ na religię, na to jak jest postrzegana i na to co zmienia ona w świecie. James dowodzi, że wiara w Boga zaspokaja potrzeby umysłu, jest jego właściwością. Brak wiary, charakterystyczny dla materializmu czy agnostycyzmu, wbrew pozorom, jest nienaturalnym stanem umysłu⁸⁶. Rzeczywistość religijna jest rzeczywistością realną, ponieważ pod wpływem religii ludzie zmieniają swoje przekonania i postępowania. Ich działania mają wpływ na realność w jakiej żyją.

Czym jest w takim razie doświadczenie religijne? Gadacz dowodzi, że doświadczenie w ujęciu Jamesa na pewno nie jest: „ani samozłudzeniem, ani tajemnicą. Nie da się go zredukować na przykład do zachowań neurotycznych. Jest ono realne i dostępne psychologicznemu wyjaśnieniu”⁸⁷. Dalej czytamy: „Źródłem doświadczenia religijnego jest świat jako całość, który budzi podziw i wiedzie do przekonania, że stwórcą świata może być Bóg”⁸⁸. Na temat doświadczenia religijnego Piróg pisze w następujący sposób: „Podstawowa teza Jamesa zamyka się w stwierdzeniu, że każde doświadczenie jest unikalne i niepowtarzalne, jak unikalny i niepowtarzalny jest strumień świadomości, do którego należy. Tym, czego może dokonać refleksja, jest doprowadzenie do abstrakcji i uogólnień, które da się zawrzeć w pojęciach”⁸⁹.

James próbuje zrozumieć fenomen doświadczenia religijnego na wiele sposobów. Proponuje on przede wszystkim analizę opisów i relacji ludzi, którzy doświadczyli nawrócenia czy bożej obecności. Za najbardziej jaskrawy przejaw doświadczeń religijnych uznaje James przeżycia mistyków. Są one również doskonałym materiałem do badań, gdyż są to zawsze przykłady wybitne, najdoskonalsze. „Chociaż w oszaco-

⁸³ Tamże, s. 63

⁸⁴ Tamże, s. 62

⁸⁵ Zdybicka Z., dz. cyt., s. 79

⁸⁶ Tamże, s. 79

⁸⁷ Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku...*, s. 292

⁸⁸ Tamże, s. 292

⁸⁹ Piróg M., *Williama Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, Wyd. UŚ, Katowice 2011, s. 19

waniu danego sądu duchowego bez wątplenia musimy brać pod uwagę wszystkie kryteria, najważniejsza jest bezpośrednia jasność. James akcentuje prymat tej kategorii, gdyż z przytaczanych przezeń dokumentów wynika, że to kryterium jest najważniejsze dla mistyków. Także dlatego, że podkreśla to źródłowy charakter uczucia jako źródła religii, uczucia w jego bezpośredniej dawności”⁹⁰. Zdybicka podkreśla, że dokładna analiza, którą przeprowadza James, doprowadziła go do stwierdzenia „że doświadczenie religijne potęguje moc duchową człowieka religijnego, otwiera przed nim nowe życie, stawia wobec zbawczej siły, istniejącej poza nim”⁹¹.

3.4. Porównanie ujęć doświadczenia religijnego W. Jamesa i H. Bergsona

Zarówno w przypadku Jamesa jak i Bergsona wpływ na prace poświęcone religii miał ich osobisty stosunek do tematu wiary. Obaj filozofowie niemal przez całe życie poszukiwali odpowiedzi na pytania i wątpliwości jakie się w nich rodziły. Byli ludźmi wierzącymi, pozostali dalecy od ortodoksji, poszukiwali własnej drogi i klucza do zrozumienia fenomenu religii. Wydaje się, że w tym tkwi przyczyna ich nowatorskich i bezkompromisowych poglądów. „Doświadczenie religijne” Jamesa do dziś pozostaje jedną z pozycji obowiązkowych dla każdego religioznawcy. James nie był zainteresowany religią jako zbiorem rytuałów, różnych odmian kultów czy wierzeń. Nie patrzył na religię jako na fenomen socjologiczny czy kulturowy. W rozważaniach Jamesa, a za nim również Bergsona, najważniejsza pozostaje jednostka. Przede wszystkim jednostkowe, indywidualne doświadczenie. Człowiek staje w centrum, wraz ze swoim osobistym przeżywaniem i doświadczeniem wiary.

Doświadczenie religijne jest zagadnieniem niezwykle ciekawym, stojącym na pograniczu filozofii i psychologii religii oraz religioznawstwa. Jednocześnie to właśnie wewnętrzny charakter doświadczenia religijnego sprawia, że jest trudne do zbadania, uchwycenia. Nie da się go policzyć, zmierzyć i opisać w „sposób naukowy”. Rezygnując z badania religii jako zjawiska społecznego czy kulturowego, a także porzucając pytania o fizjologiczne (neurologiczne) podłoże religii, obaj myśliciele zyskali nową perspektywę, ale również stanęli przed nowymi problemami. Pochylając się nad doświadczeniem religijnym porzucili wszelkie uogólnienia oraz „twardy” język nauki.

Jednym z najważniejszych aspektów omawianych koncepcji jest przypisanie doświadczeniu religijnemu statusu rzeczywistości realnej. Podobny status mają zjawiska psychiczne czy mówiąc inaczej, życie wewnętrzne człowieka. Do tej sfery rzeczywistości mamy dostęp dzięki introspekcji, którą James stawia bardzo wysoko, nadaje jej miano narzędzia i wielokrotnie wykorzystuje do badań na gruncie psychologii. Świadomość, wola czy pamięć istnieją realnie. Chociaż osadzone na fizjologii mózgu nie są i nie mogą być z nią tożsame. Naturalną konsekwencją takiego podejścia jest traktowanie sfery emocji, życia duchowego i wiary jako rzeczywistej funkcji psychicznej. Mieści się to w ogólnej koncepcji doświadczenia jaką stworzył James.

⁹⁰ Tamże, s. 22-23

⁹¹ Zdybicka Z., dz. cyt., s.80

Filozof podkreślał, że wszystko to czego mogą doświadczyć musi z konieczności istnieć realnie.

Inaczej Bergson i James postrzegają poznawczy aspekt doświadczenia religijnego. James odmawiał religii wartości poznawczej. Natomiast uważał, „że pełni ona pewne funkcje emocjonalne, że zaspokaja pewne potrzeby uczuciowe ludzkiej psychiki. (...) Traktował on religię jako sprawę prywatną, należącą do sfery indywidualnych przeżyć”⁹². Realny wpływ jaki religia wywiera na życie człowieka i jego zachowanie wynikać ma ze zmiany sposobu myślenia. Człowiek pragnie rozwijać się i „kroczyć ku świętości”, dlatego zmienia swoje zachowanie. Jak zauważa Tatarkiewicz w teoriach Jamesa i Bergsona pojawiały się różnice: „pragmatyści kładli nacisk na to, że postawa praktyczna umysłu umożliwia poznanie, a Bergson na to, że je deformuje. Co więcej: pragmatyści nie dopuszczali myśli by mogło istnieć inne poznanie niż uwarunkowane praktycznie, Bergson zaś właśnie szukał poznania innego, lepszego, praktycznie nie uwarunkowanego”⁹³. W filozofii Bergsona prawdziwe, doskonałe poznanie jest możliwe tylko dzięki intuicji, przy jednoczesnym odrzuceniu intelektu. To intuicja umożliwia mistykom poznanie Boga, a jedynie poprzez akt mistyczny człowiek ma szansę na poznanie prawdy. Bergson w rozwoju poznania intuicyjnego upatrywał zwieńczenia ewolucji.

W kontekście badań nad wiarą w centrum rozważań stoi człowiek – rozumiany jako podmiot aktywnie poszukujący Boga. Obaj filozofowie za wzór do naśladowania stawiają mistyków, zawsze niezależnych od tradycji i idących swoją drogą. Mistyk sam kieruje drogą do poznania i obcowania z Bogiem. Sam odpowiada za swój rozwój duchowy. Kościół i tradycja nie odgrywają tutaj istotnej roli. Teologia nie jest potrzebna i leży poza obszarem ich zainteresowań. Całą swoją uwagę kierują oni na przeżycia mistyczne – czyli doświadczenie Boga. Podejście takie nie wyklucza na przykład ludzi niewykształconych czy nieochrzczonych. James i Bergson przyznają, że nie każdemu jest dane zostać mistykiem. Przypomina to talent do muzyki, malarstwa. Nie każdy człowiek może stworzyć symfonię, jednak każdy może słuchać muzyki. Dlatego ludzie powinni uczyć się od mistyków, słuchać ich i obserwować. Wszyscy mogą dążyć do poznania mistycznego i obcowania z Bogiem.

W obu koncepcjach religia ściśle wiąże się z moralnością. U Jamesa przede wszystkim ze względu na realny wpływ, jaki na życie człowieka, może mieć jego nawrócenie. Poprzez zmianę swojego zachowania człowiek, zmienia otaczającą go społeczność. Pragmatyzm warunkuje połączenie między moralnością, a religijnością. W „Dwóch źródłach...” Bergson pokazuje jak wraz z rozwojem moralności rozwija się religia i odwrotnie. Możemy mówić o moralności i religii zamkniętej, oraz o moralności i religii otwartej – dynamicznej. Ta druga niesie w sobie miłość, bezinteresowność i troskę o drugiego człowieka. Taka moralność nazywana jest przez Bergsona moralnością apelu i pragnienia. Wywodzi się właśnie z doświadczenia religijnego. W chrześcijańskiej koncepcji miłosiernego Boga-Ojca doszukiwał się wyrazu religii

⁹² Buczyńska-Garewicz H., dz. cyt., s. 126

⁹³ Tatarkiewicz W., dz. cyt., s. 238

dynamicznej, która rozwija się i nieustannie doskonali ludzi. Dlatego też w większości Bergson opierał się na świadectwach mistyków chrześcijańskich, a pod koniec życia sam zaczął się nazywać chrześcijaninem. Inaczej niż James, który korzystał z relacji ludzi z różnych wyznań, nie przypisywał większego znaczenia religii instytucjonalnej.

Dodatkowy wpływ wywarł na myślicieli klimat epoki, która wniosła wiele nowych postulatów do badań nad religią. Nowe sposoby interpretacji zjawisk, pojawiały się jako odpowiedź na postęp i rozwój nauki. Dlatego myśl filozofów była pewnym *novum* w epoce w której tworzyli – w dobie scjentyzmu ogólną tendencją było naukowe uprawomocnianie swoich twierdzeń. Scjentyści wierzyli, że nauka mogła wytłumaczyć wszystko i odpowiedzieć na każdą ludzką potrzebę, również psychiczną czy emocjonalną. Zrozumiałe są więc próby tłumaczenia, na przykład relacji mistyków, jako ekspresji chorób psychicznych. Wszechobecny materializm sprowadzał świadomość (duszę) jedynie do fizjologii neuronów. W takim momencie zarówno James, jak i Bergson tworząc wypowiadali się jak gdyby w kontrze do ogólnie panujących tendencji. Jak zaznacza Piróg, James celem swoich wykładów Giffordzkich „czyni przeciwstawienie się postawie scjentyzycznej, która zdominowała ówczesnie wszystkie dziedziny badań naukowych”⁹⁴. Dwa podstawowe założenia scjentyzmu, przeciwko którym miał oponować James, to „Po pierwsze za najwyższą formę ludzkiego poznania [scjentyzm – *uzup. S. M. A.*] uważa wiedzę naukową, zwłaszcza matematyczno-przyrodniczą; po drugie, uznaje, że tak pojęta wiedza nie zajmuje się dziedziną wartości i znaczenia – dlatego wszelkie sądy dotyczące wartości są subiektywne i nic nie wnoszą do dziedziny poznania”⁹⁵. Prace Jamesa i Bergsona z zakresu religii, zdobyły bardzo dużą popularność, były czytane i szeroko komentowane. Dlatego hipoteza, iż były potrzebą alternatywą dla scjentyzmu i materializmu, wydaje się uprawniona. W rozważaniach owych myślicieli odnajdujemy, dość rzadką, optymistyczną puentę. Wierzą oni, że każdy człowiek ma dostęp do Prawdy i Absolutu, który istnieje realnie i objawia się poprzez czystą miłość.

W epoce Jamesa i Bergsona w namyśle nad religią pojawiło się wiele teorii redukcjonistycznych; Kant sprowadzał religię do moralności, Feuerbach do antropologii, Hegel do filozofii. Jednak James i Bergson dalecy byli od redukcjonizmu, przeciwnie przypisywali religijności odrębność i samodzielność, była ona niesprowadzalna do żadnych innych zjawisk i wyjątkowa. Mimo podobieństw jakie pojawiają się w ich myśli oraz w filozofii dialogu odnaleźć można fundamentalną różnicę. Filozofowie dialogu ukazują możliwość poznania Boga poprzez spotkanie z Innym – drugim człowiekiem. Jednostka sama z siebie nie ma możliwości obcowania z Bogiem. U Bergsona i Jamesa, każdy człowiek ma potencjalną możliwość spotkania z Bogiem, poprzez akt mistyczny można obcować z bóstwem. Dzieje się to w jednostkowym, indywidualnym przeżywaniu, które w pewnym sensie jest niewyraźalne i nie można dzielić go z drugą osobą.

Różnicę można również znaleźć między innymi w myśli Kanta, który również zajmował się fenomenem religii. Zasadniczym punktem swojej filozofii religii Kant czyni sprowadzenie całej religii do moralności, która wypływa z wnętrza człowieka.

⁹⁴ Piróg M., dz. cyt., s. 20

⁹⁵ Tamże, s. 20

Słynna maksyma – niebo gwieździste nade mną, prawo moralne we mnie – doskonale obrazuje ten pogląd. Nad sobą człowiek odnajduje gwieździste niebo – prawa fizyki, a prawo moralne znajduje w sobie samym, ma do niego bezpośredni dostęp. Nie jest ono dane odgórnie, na przykład od Boga. Wynikać ma z natury człowieka, który przeszukując swoje wewnętrzne zasoby, odnajduje zasady moralne, którymi winien się kierować. W kantowskim ujęciu „religia mieści się nie w dziedzinie poznania, lecz moralności. Według Kanta nie ma specjalnego poznawczego dojścia do religijności”⁹⁶. James i Bergson z kolei wskazywali, że religia łączy się z moralnością, ale nigdy nie jest z nią tożsama. Nie można religii zredukować do moralności. Ponadto religia, przeżycie religijne, mają swoje źródło w realnym byciu. Realna osoba Boga warunkuje tutaj pojawienie się moralności. Redukcja jakiej dokonał Kant, jest tak silna i całkowita, że przedmiotem religii w jego ujęciu staje się jedynie prawo moralne. Wiele późniejszych sposobów uprawiania filozofii religii, miało swoje korzenie w myśli Kanta.

Skrajnie inną wizję religii prezentował Nietzsche. Jego filozofia religii jest ateistyczna: religia ma swoje źródło w człowieku, wynika z jego uwarunkowań psychicznych. Obraz Boga jest tak naprawdę ludzką projekcją samych siebie, zwłaszcza projekcją wyobrażeń o człowieku w przyszłości. Sztucznie wytworzona figura Boga sprawować ma nadzór nad ludźmi i ich moralnością. Człowiek winien jest postawić na ateizm i dzięki temu może zyskać dojrzałość i samodzielność.

Prace Jamesa i Bergsona znacznie odbiegały od znanych dotąd koncepcji filozofii religii. Do badań nad religią podchodzili w sposób specyficzny, niejako łamiąc kanony naukowości: na przykład używając języka nacechowanego emocjonalnie czy korzystając z introspekcji. U Jamesa i Bergsona religia pełni pewne funkcje psychiczne, ale Bóg (Absolut) pozostaje rzeczywistością realną. Jest niezależny od człowieka. Ludzie nie tworzą Boga sami, tak jak miało to miejsce w nietzscheańskiej filozofii. Mogą do natomiast dotrzeć do niego poprzez akt mistyczny i do pewnego stopnia poznać go. Bóg nie jest wtórnym wytworem ludzkiego umysłu czy psychiki. Jest bytem samodzielnym, realnym i absolutnym.

Literatura

1. Bergson H., *Dwa źródła moralności i religii*, przeł. Kostyło Piotr SJ i Skorulski Krzysztof SJ, Wyd. Homini, Kraków 2007
2. Bergson H., *Ewolucja twórcza*, przeł. Znaniński F., Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1957
3. Bergson H., *Myśli i ruch. Dusza i ciało*, przeł. Beylin P. i Błęszyński K., PWN, 1963
4. Bergson H., *Problem osobowości. Wykłady edynburskie*, przeł. Kostyło P., Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2004
5. Bocheński J., *Zarys historii filozofii*, Wyd. Philed, Kraków 1993
6. Buczyńska-Garewicz H., *James*, wyd. 2, PW Wiedza Powszechna, Warszawa 2001
7. Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Wyd. WAM, Kraków 2007
8. Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty*, t. 1, Wyd. Znak, Kraków 2009
9. James W., *Doświadczenie religijne*, przeł. Hempel J., Wyd. Nomos, Kraków 2001

⁹⁶ Zdybicka Z., dz. cyt., s. 59

10. James W., *Eseje o radykalnym empiryzmie*, przeł. Grzebiński A. i Wawrzonkowski K., WN UMK, Toruń 2012
11. James W., *Psychologia. Kurs skrócony*, przeł. Zagrodzki M., WN PWN, Warszawa 2002
12. James W., *Z wybranych problemów filozofii. Początek wprowadzenia do filozofii*, przeł. Filipczuk M., Wyd. Zielona Sowa, Kraków 2006
13. Kochan J., *Niebieskie oczy Kanta*, „Nowa krytyka. Czasopismo filozoficzne”, [online:] <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article180>
14. Kołakowski L., *Bergson*, Wyd. Znak, Kraków 2008
15. Piróg M., *William Jamesa filozofia doświadczenia religijnego*, Wyd. UŚ, Katowice 2011
16. Skarga B., *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*, PWN, Warszawa 1982
17. Środa M., *Obowiązek i wezwanie moralne w filozofii Henri Bergsona*, „Etyka”, PAN IFiS, PWN, Warszawa 1983
18. Środa M., *Wolność jako bezpośrednia dana świadomości (o filozofii wolności Henryka Bergsona)*, „Miesięcznik Studia Filozoficzne”, PAN IFiS, PWN, Warszawa 1983, nr 7 (212)
19. Tatariewicz W., *Historia filozofii. Filozofia nowożytna do roku 1830*, t. 2, WN PWN, Warszawa 2009
20. Tatariewicz W., *Historia filozofii. Filozofia XIX wieku i współczesna*, t. 3, WN PWN, Warszawa 2009
21. Taylor C., *Oblicza religii dzisiaj*, przeł. Lipszyc A., Wyd. Znak, Kraków 2002
22. Wojnar I., *Bergson*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1985
23. Wulff D. M., *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, red. nauk. Socha P., przeł. Jabłoński P., Sacha-Piekło M. i Socha P., WSiP, Warszawa 1999
24. Zdybicka J. Z., *Człowiek i religia. Zarys filozofii religii*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1993

Realność doświadczenia religijnego w myśli Williama Jamesa i Henriego Bergsona

W pracy zrekonstruowano pojęcie „doświadczenia religijnego” w myśli Williama Jamesa i Henriego Bergsona. Punkt wyjścia stanowiła ich antropologia filozoficzna. James jako pierwszy zajął się fenomenem doświadczenia religijnego. Bergson, choć nie jest jego bezpośrednim kontynuatorem, zainspirowany poglądami Jamesa, rozpoczął pracę nad swoim najważniejszym dziełem z zakresu moralności i religii. Zarówno dla Jamesa jak i Bergsona doświadczenie religijne jest ściśle związane z poznaniem. Ważna jest również kategoria jego realności. W czasach kiedy tworzyli, kładziono nacisk na badania obiektywne – ideałem miały być nauki ścisłe, przyrodnicze. Podobnie miał wyglądać język nauki. Rozważania Jamesa i Bergsona idą w zupełnie innym kierunku, wdając się w polemikę z XX-wiecznym materializmem i scjentyzmem, badacze ci nie kryli osobistego stosunku do tematu. Nacechowaniu emocjonalnemu i introspekcji nadali te same prawa co innym narzędziom badawczym. W pierwszej części pracy przedstawiono jak Bergson i James postrzegają człowieka, oraz co rozumieją przez pojęcia takie jak: świadomość, doświadczenie, czy konstrukt Ja. Obaj dostrzegają w człowieku istotę złożoną, a jego życia psychicznego (duchowego) nie traktują jedynie jak fizjologii mózgu. W koncepcji Bergsona religia wypływa z dwóch źródeł i wpisana jest w ewolucję (twórczą). James podkreślał poza instytucjonalny charakter religii, jako doświadczenia jednostkowego. Swoje badania ogniskowali wokół postaci mistyków, którzy byli dla nich głównym źródłem inspiracji i wiedzy. Czytając zapiski i dzienniki tychże starali się uchwycić fenomen doświadczenia religijnego. W ostatniej części pracy zestawiono i porównano te dwie koncepcje – podjęto próbę uchwycenia zasadniczych zbieżności w filozofiach religii Jamesa i Bergsona oraz pewnych, często istotnych, różnic. Zestawienie tych dwóch filozofów, pozwoliło ukazać najciekawsze wątki w ich koncepcjach, ponadto podkreśliło ich nowatorski i oryginalny sposób patrzenia na zjawisko doświadczenia religijnego.

Słowa kluczowe: doświadczenie; doświadczenie religijne; filozofia religii; introspekcja; religia; Bergson Henri; James William; mistyka; materializm; scjentyzm; świadomość; XX wiek

The reality of religious experience in William James and Henri Bergson philosophy

Idea of this paper is to reconstruct the notion of "religious experience" in philosophy of William James and Henri Bergson. As a starting point I took philosophical anthropology rooted in their writings.

In the first part I introduce how both Bergson and James conceive notions such as: consciousness, experience, will and the construct of self. The way of how they understood human condition was essential to their understanding of religiousness. Further part of this paper shows how their thought reflect upon epoch during which they lived and simultaneously provide score of philosophy of religion development. The role of the historical background is to build context of innovation which Bergson and James introduced in the frame of philosophy of religion in their polemics (also very personal ones) with 20th century materialism and scientism. For James and Bergson introspection and emotional attitude were equal to scientific methods. Their research was mostly revolving around mystics who became source of inspiration and knowledge.

In the last part I seek fundamental similarities in philosophical views of Bergson and James concerning philosophy of religion as well as noticeable, yet important differences. Comparison of work of those two philosophers lead to emphasize most interesting threads in the frame of their concepts. It also accentuated their groundbreaking and original point of view concerning religious experience.

Keywords: Experience; religious experience; philosophy of religion; introspection; scientism; consciousness; materialism; religion; mystic; Bergson Henri; James William; 20th century

Filozoficzne rozumienie pojęcia błędu na potrzeby doktryny prawa karnego

„świat jest moim przedstawieniem...”

A. Schopenhauer²

1. Wstęp. Pojęcie błędu

Pojęcie błędu jest przedmiotem szerokiej dyskusji w literaturze przedmiotu nad faktycznym jego znaczeniem, które posiada na gruncie prawa karnego i nauk pokrewnych. W doktrynie prawa karnego hermeneutyka pojęcia błędu ogniskuje się na opisie filozoficznym. Jak podają W. Wróbel i A. Zoll „błąd oznacza niezgodność odzworowania rzeczywistości w świadomości sprawcy z faktycznym stanem rzeczy”³. W doktrynie prawa karnego, zatem najważniejsze elementy definicji to porównanie obrazu świata stworzonego w umyśle sprawcy i świata rzeczywistego, ale nader wszystko naczelnym elementem o największym znaczeniu jest świadomość. To jej wytwory są porównywane z obrazem świata rzeczywistego. Pytanie, zatem nasuwające się, jako pierwsze w kolejności to, w jakim stopniu świadomość sprawcy wpływa na kształtowanie obrazu świata rzeczywistego i jakie ma to przełożenie na faktyczne różnice w obrazie ukształtowanym przez poznanie zmysłowe w ujęciu kantowskim?

Źródłem błędu może być, jak podaje słusznie znowuż A. Zoll i W. Wróbel, brak odbioru odpowiedniej informacji z otaczającego środowiska lub też brak dostatecznej wiedzy (doświadczenia), czy też predyspozycji psychicznych dla interpretacji tych informacji⁴. Zatem kolejną składową braną pod uwagę jest wiedza. Błąd, zatem może wynikać z zaburzonej świadomości lub jej częściowego braku (całkowity brak świadomości nie może być podstawą błędu – trudno bowiem stwierdzić, czy osoba nieprzytomna może spowodować jakikolwiek błąd)⁵. Sprawca musi uświadamiać sobie jakieś elementy świata zewnętrznego, aby postrzeganie pozostałych można było uznać za postrzeganie błędne – musi istnieć jakiś weryfikowalny układ odniesienia. Pojęcie błędu na gruncie filozoficznym autor pragnie odnieść na grunt formy, w jakiej jest pojmowany w ujęciu poglądów F. Nietzschego⁶.

¹ lukas129@poczta.onet.pl, Katedra Prawa Międzynarodowego Publicznego i Prawa Europejskiego, Wydział Prawa i Administracji, Uniwersytet Śląski w Katowicach

² Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie* (I), tłum. J. Garewicz, Warszawa 2012, s. 55

³ Wróbel W., Zoll A., *Polskie prawo karne. Część ogólna*, Kraków 2010, s. 87

⁴ Ibidem..., s. 88

⁵ Ten pogląd jest raczej jednolicie przyjęty w doktrynie prawa karnego i nie budzi wątpliwości. Zatem wyłączenie świadomości bez względu na przyczynę uchyla winę i odpowiedzialność, a tym samym karalność czynu

⁶ Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przetł. S. Wyrzykowski, Kraków 2017, s. 27

Celem niniejszego szkicu jest określenie znaczenia pojęcia błędu, jaki w doktrynie prawa niemieckiego został zaczerpnięty przede wszystkim z filozofii F. Nietzschego, opierającej się także na kantowskiej koncepcji poznania zmysłowego. Prawo niemieckie posiada bowiem najbogatszy dorobek w rozwoju teorii błędów opartych na jego rozumieniu w filozofii kantowskiej i neokantowskiej⁷. W pierwszej części wywodu autor podejmuje wątki znaczenia błędu dla odpowiedzialności karnej sprawcy. W następnej części wywodu autor pragnie zasygnalizować problem coraz częściej pojawiających się wątpliwości na tle prawidłowego pojmowania błędów sprawcy czynu w odniesieniu do urojeń, jakie należy ujmować, jako elementy czysto patologiczne i tym samym, będące podstawą uchylenia odpowiedzialności karnej. Artykuł kończą wnioski, będące reasumpcją wcześniejszych wywodów.

Doktryna prawa karnego błędem zajmuje się od końca XIX wieku, a przodują w tym Niemcy. Przykładem tutaj niech będą dzieła Zimmerla⁸ z 1926 r., które stanowiły fundament dla doktryny prawa karnego również w dwudziestolecu międzywojennym w odrodzonej Polsce podczas prac kodyfikacyjnych nad nowym kodeksem karnym Makarewicza z 1932 r.⁹ Po II wojnie światowej w Polsce Ludowej najwięcej pisał w tej materii A. Wolter¹⁰. Współcześnie najwięcej uwag w rzeczonyj materii poczynił Ł. Pohl, A. Zoll, W. Wróbel.

W doktrynie prawa karnego istnieje wiele definicji błędów, jednak wydaje się, że wszystkie one ogniskują się wokół dwóch stałych elementów. Przykładowo według V. Konarskiej-Wrzosek „błąd polega *po prostu* (przyp. Ł.P.) na nieadekwatnym odbiorze rzeczywistości. Błąd polegać może na urojeniu sobie występowania elementów lub okoliczności, których w rzeczywistości nie ma, lub na nieświadomości istnienia elementów lub okoliczności, które w rzeczywistości istnieją”¹¹.

Szczegółowej typologii błędów podjął się w filozofii T. Kotarbiński¹². Kluczowymi pojęciami za pomocą, których można zdefiniować konstrukcje błędów jest świadomość i rzeczywistość. Odpowiedni stosunek tych dwóch kształtuje konkretną sytuację, jako prawidłową lub obciążoną znamieniem błędów. Błędem, zatem można nazwać sytuację, w której powstanie mylne wyobrażenie rzeczywistości w świadomości sprawcy. Ta mylność może zostać ukształtowana na dwa sposoby. Po pierwsze przez zamianę pewnych elementów świata rzeczywistego w umyśle sprawcy na inne poprzez inne ich spostrzeżenie, bądź przez pewne elementy dodatkowe powstałe w umyśle sprawcy,

⁷ Pewne elementy błędów w odbiorze rzeczywistości w umyśle sprawcy w świetle poznania zmysłowego były na nowo podejmowane przez przedstawicieli szkoły badeńskiej i marburskiej. Por. T. Gadacz, *Historia filozofii XX wieku. Nurty, tom 2. Neokantyzm – Filozofia egzystencji – Filozofia dialogu*. Kraków 2009, s. 12

⁸ Zimmerl, *Zur Lehre vom Tatbestand*, 1928. Por. również F. v. Liszt, *Lehrbuch des Deutschen Strafrechts. Erster Band, Einleitung und Allgemeine Teil*, Berlin-Leipzig 1932, s. 370

⁹ Kodeks Makarewicza, Rozporządzenie Prezydenta Rzeczypospolitej z dnia 11 lipca 1932 r. – Kodeks karny (Dz.U. 1932 nr 60 poz. 571)

¹⁰ Wolter A., *Funkcje błędów w prawie karnym*, Warszawa 1965, s. 55

¹¹ Por. Konarska-Wrzosek V., Oczkowski T., Skorupka J., *Prawo i postępowanie karne skarbowe*, Warszawa 2012, s. 85

¹² Kotarbiński T., *Błąd praktyczny i jego rodzaje* (w:) idem, *Sprawność i błąd*, Warszawa 1966, s. 78

które w świecie realnym nie mają swego umocowania (w rzeczywistości nie istnieją). Te ostatnie w sposób mylny są utożsamiane na równi z urojeniami. J. Giezek skupia się na koncepcji mieszanej wspólnych dwóch elementów¹³. Uważa, że do powstania błędu konieczne jest zaistnienie nie tylko braku odzwierciedlania pewnych elementów rzeczywistości w świadomości odbiorcy – co jest niewystraszające, ale jeszcze ich mylne odzwierciedlenie w świadomości sprawcy. O błędzie możemy mówić dopiero, gdy oprócz typowego nieuświadomiona sobie obrazu rzeczywistości w umyśle, dodatkowo pojawia się jego mylne wyobrażenie. Wyobrażenie jednak to jest zawarte w postaci przekonania, które według sprawcy jest prawdziwe, a w rzeczywistości jest fałszywe. Przekonanie to wtedy według sprawcy jest wiedza, według klasycznej teorii wiedzy. Według tej definicji bowiem, osoba a wie, że p, zawsze i tylko wtedy, gdy:

- (1) A jest przekonana, że p;
- (2) To, że p, jest prawda;
- (3) Przekonanie a-y, że p, jest uzasadnione¹⁴.

Sprawca według tejże definicji istotnie posiada przekonanie o prawdzie, że p, jednak po weryfikacji ze światem rzeczywistym, okazuje się, że nie jest to prawda uzasadniona, zatem w istocie nie posiada on tej wiedzy, tylko tak mu się wydaje. Na teorię składają się trzy warunki: przekonania, prawdziwości i uzasadnienia. Ten ostatni nie jest spełniony w przypadku błędu. Zdaniem Colina Radforda przekonanie nie jest warunkiem sine qua non posiadania wiedzy o p¹⁵.

2. Błąd a urojenie

Pojęcie urojenia niewątpliwie należy do sfery kompetencji nauki psychiatrii i dziedzin pokrewnych. Zatem najbardziej kompetentnymi osobami w tym zakresie są sami psychiatrzy. Wg psychiatrów urojeniem nazywamy „zaburzenia treści myślenia polegające na fałszywych przekonaniach, błędnych sądach, odpornych na wszelką argumentację i podtrzymywane mimo obecności dowodów wskazujących na ich nieprawdziwość”¹⁶. Takie rozumienie pojęcia wydaje się być daleko odbiegające od tego przyjętego na gruncie nauki doktryny prawa karnego¹⁷.

Według psychiatrów urojenia to fałszywe przekonania pochodzenia chorobowego, które stanowią cechę innych przeżyć, a nie są przeżyciem odrębnym samym w sobie. Zatem najważniejszą cechą urojeń jest ich fałszywość i chorobowość. W psychiatrii nie istnieją urojenia o charakterze fizjologicznym. Są one zawsze patologiczne. Mało tego, założenie takie nie daje się zweryfikować w umyśle sprawcy wobec nawet najbardziej racjonalnych argumentów przeciwnych. Sprawca trwa do końca w swoim urojeniu

¹³ Giezek J., *Kilka uwag o istocie błędu*, Acta Universitatis Wratislaviensis, Przegląd Prawa i Administracji 1985, t. XX, s. 12

¹⁴ Macior W., *Czyn ludzki i jego znaczenie w prawie karnym*, Warszawa 1990, s. 66

¹⁵ Por. Kotarbiński T., *Wykłady z dziejów logiki*, (w:) *Spór o uniwersalia w średniowieczu*, Warszawa 1976, s. 66

¹⁶ Bilikiewicz A., Strzyżewski W.: *Psychiatria: podręcznik dla studentów medycyny*. Warszawa 1992, s. 53-57

¹⁷ W literaturze zaznacza się, że nie można utożsamiać pojęcia urojenia używanego w psychiatrii z pojęciem urojenia na gruncie doktryny prawa karnego

mimo, że wszystkie pozostałe fakty go falsyfikują. Fałszywość ma polegać na rozmięaniu się wyrażanych przekonań z przekonaniem otoczenia, przy niezwykle silnym przekonaniu o ich prawdziwości i oczywistości. Jak wskazuje A. Bilikiewicz żadna z tych cech nie ma charakteru bezwzględny w przypadku urojeń, ale wszystkie z nich są decydujące przy różnicowaniu przekonań urojonych od neurojenowych. Urojenia mogą mieć charakter przeżyć, wspomnień, interpretacji, czy wyobrażeń¹⁸. Można powiedzieć, iż z pewnością stanowią one fałszywy obraz rzeczywistości w umyśle odbiorcy. Abstrahując od ich rodzaju można wyróżnić urojenia proste, paranoiczne, oniryczne, odnoszące, oddziaływania, prześladowcze, wielkościowe, nihilistyczne. Nie ma to jednak większego znaczenia dla wpływu na powstanie błędu¹⁹. Należy zatem odróżnić pojęcie semantyczne terminu urojenia na gruncie psychiatrii i doktryny prawa karnego, gdyż w tym drugim przypadku pojęcie to nie odnosi się do zjawiska patologicznego, ale również fizjologicznego, które nie występuje z założenia w psychiatrii. W psychiatrii urojenie ma zawsze charakter patologiczny, nigdy nie występuje w fizjologii.

3. Błąd a filozofia F. Nietzschego

F. Nietzsche wyróżnia cztery podstawowe rodzaje błędów: pomieszania przyczyny ze skutkiem, błąd fałszywej przyczynowości, błąd przyczyn urojonych, błąd wolnej woli.

Rzeczywistość jest ciągłym procesem zmian, jako całkowity fałsz, który rzeczywistość jest ciągle modyfikującym się fałszem, a zatem rzeczywistość jest niepoznawalna, w takiej postaci, w jakiej odbierana jest w umyśle sprawcy. Nie znamy prawdy o świecie rzeczywistym, jaki obieramy własnymi zmysłami. Widać w tym momencie silne wpływy kantyzmu na pojmowanie błędów w postrzeganiu rzeczywistości przez podmiot. Natura myślenia polega na tym, że człowiek wierzy w rzeczy trwałe, zaś do procesu zmian używa pojęć ogólnych, które tworzą pewne byty w umyśle sprawcy. Poczuciu tożsamości człowieka w ujęciu ja – nie jest to koncepcja kartezjańska – „myślę, więc jestem” – wszystkie popędy walczą o panowanie w naszej świadomości, co rzutuje ostatecznie na nasze czyny w świecie rzeczywistym²⁰. Samym kryterium prawdy jest

¹⁸ Bilikiewicz A., *Podręcznik psychiatrii i psychoterapii. Repetytorium*, Warszawa 2010, s. 56

¹⁹ Zontek W., *Granice błędów i bezprawności w prawie karnym. Punkty krytyczne*, (w:) *Interdyscyplinarność badań w naukach penalnych*, red. I. Sepiolo, Warszawa 2012, s. 53-66

²⁰ Kartezjusz zadaje sobie pytanie – czy ten świat nie jest snem. Świat kompletnie się zmienia. Kartezjusz twierdzi, że jaki jest świat, to my nie wiemy. Musimy zamienić prawdę na wyobrażenie prawdy. Nie wiemy czy świat nie jest tylko wytworem naszego mózgu, intelektu. Żyjemy w świecie, który jest zupełnie inny. Nie widzimy atomów, kwarków, genów itd. ale to jest. Kartezjusz mówi – nie możemy się dać oszołomić przekonaniami, że jaki jest świat to każdy widzi. Prawdziwość nie może być kryterium rozstrzygnięcia o jakiejś tezie. Jeśli coś ma być prawdziwe, nie może być od niczego zależne – więc nie zależnie co jest przedmiotem wątpliwości – to nie da się podważyć tezy, że wątpiąc myślimy. Jest to potężnie rozbudowany system twierdzeń. Udało się w wątpliwości metodycznej znaleźć pewność – podstawowe twierdzenie filozofii – jedynie dowodowym faktem w istnieniu tego świata jest istnienie myśli

system zasadniczego fałszowania, w którym wszystkie prawdy są podważane – są jedynie interpretacją rzeczywistości, skorygowaną o idee pewnej mocy, o czym wspomina F. Nietzsche w *Woli mocy*²¹. Wiara w rzeczy trwałe i niezienne jest fałszem już z samego założenia. Koncepcja wiecznego powrotu do tego samego, wybrzmiewa z koncepcji woli mocy, w której człowiek pobudza swoje życie do nieustannego rozwoju²². Nie ma kryterium wewnątrz filozofii F. Nietzschego dla rozsządzienia, która wizja rzeczywistości jest mniej lub bardziej zafałszowana. Samoznoszące się iluzje świata rzeczywistego tworzą ostateczny obraz w umyśle sprawcy. Mamy zatem do czynienia z odniesieniem do czystej wizji każdego indywiduum, które w różny sposób może kształtować rzeczywisty świat w swoim umyśle²³.

Błąd co do prawa wyłącza winę i odpowiedzialność karną, jeśli jest usprawiedliwiony co do nieświadomości jego bezprawności, jeśli błąd sprawcy zostanie uznany za nieusprawiedliwiony. Błąd jest odwróceniem umyślności tylko w postaci nieświadomości i tylko ten błąd przesądza już sprawę umyślności²⁴. Ponadto Wolter wysuwa koncepcję dwupostaciowości błędu w umyśle sprawcy, zatem błąd może się ujawnić w dwóch formach: „albo w wyobraźni sprawcy istnieje mniej niż w rzeczywistości i wtedy mówimy o błędzie, jako świadomości, albo w wyobraźni sprawcy istnieje więcej niż w rzeczywistości, i wtedy mówimy o błędzie w ściślejszym tego słowa znaczeniu a raczej o urojeniu”²⁵. Wolter podaje za przykład zabicie człowieka zamiast kozła. Jeśli człowiek zabija w lesie ukrytego za zaroślami człowieka, mylnie tworząc i odbierając rzeczywistość i w istocie zabija kozła, po pierwsze ma nieświadomość, że nie zabija kozła, ale jednocześnie tworzy mylnie wyobrażenie nieistniejące w rzeczywistości, czyli urojenie, że zabija kozła²⁶. Podobnie jest ze znieważeniem zwłok żyjącego człowieka, gdzie sprawca chcąc znieważać człowieka żyjącego, ale w danym momencie śpiącego mylnie odbiera rzeczywistość, gdyż okazuje się, że znieważa człowieka nieżyjącego, czyli *de facto* zwłoki, co stanowi zupełnie inną kwalifikację prawną czynu. W takim

Mimo, że I. Kant, czerpał z Kartezjusza, to jego teoria poznania zmysłowego, która zawarł w „*Krytyce czystego rozumu*” jest zgoła inna. Poznanie człowieka rozpisane jest na zmysłowość i na myślenie. Analizując w jaki sposób podmiot poznaje świat będziemy analizowali poszczególne obszary. One pobudzają nasze zmysły we wszystkich możliwych ich wymiarach. Pojawia się w konsekwencji poznanie zmysłowe. Pojawia się pytanie u Kanta, czy obraz nazwany przez niego wyobrażeniem – często wydaje nam się że coś jest czymś, a później okazuje się, że to coś zupełnie innego. My mamy obraz rzeczywistości, a nie samą rzeczywistość („nie można poznać rzeczy samej w sobie”). Kant pyta skąd się bierze owy obraz? Jest on prostą sumą wrażeń. Docierają do nas miliardy wrażeń a ich suma jest wyrazem całości świata. Kant mówi, że docierają do nas wrażenia, których są miliardy – obraz, który widzimy to nie jest chaos wrażeń, ale pewna zorganizowana sensowna całość

²¹ Nietzsche F., *Wola mocy*, przekł. S. Wyrzykowski, Kraków 2017, s. 53

²² Jest to zgodne z założeniami kantowskiej teorii poznania zmysłowego, gdyż każdy podmiot będzie odbierał rzeczywistość za pomocą swego aparatu zmysłowego, który dokonuje jego modyfikacji. Zatem można mówić jedynie o poznawaniu pewnych fenomenów obrazu świata zewnętrznego

²³ Nietzsche F., *Zmierzch bożyszc, czyli jak filozofuje się młotem*, przekł. S. Wyrzykowski, Kraków 2017, s. 22

²⁴ Por. Wolter A., *Błąd w prawie karnym w ujęciu systematycznym*. Warszawa 1980, s. 77

²⁵ Ibidem..., s. 78

²⁶ Nie do końca można zgodzić się z taką koncepcją, gdyż nie każde mylne wyrażenie rzeczywistości jest utożsamiane z urojeniem. Z tego też wynikają różnice w pojmowania urojenia w psychiatrii i prawie karnym

wypadku sprawca czynu jest w nieświadomości, że znieważa człowieka żyjącego. Nie ma zatem w tym wypadku elementu urojenia. Z punktu widzenia logiki znowuż za Wolterem można powiedzieć, że „jeśli jakieś znamię rzeczywistości nazwiemy A, a nie zgadzające się z nim znamię w psychice B, to B w stosunku do A jest non-A, zaś A stosunek do B jest non –B”²⁷.

4. Błąd a znamiona ilościowe

Kolejne rozważania autor pragnie kontynuować w oparciu o ocenę sprawcy czynu znamion ilościowych, które są z natury rzeczy ocenne. Przykładem takiego znamienia ilościowego opisowego jest spowodowanie ze szczególnym okrucieństwem. Innym rodzajem znamienia ilościowego jest znamię liczbowe, które mimo, że precyzyjnie określa wymiar szkody, jest trudne do ustalenia. Przykładem jest spowodowanie rozstroju zdrowia na okres dłuższy niż 7 dni, bądź znamię, które można określić bezproblemowo, ale w opinii sprawcy dokonuje on błędu – przykładem może być obcowanie z małoletnim poniżej lat 15. W pierwszym przypadku sprawca, dokonując podbicia może dokonać taki obraz rzeczywistości, w którym jego ocena. Nieświadomość sprawcy wobec powszechnie przyjętych norm moralnych uznanych przez większość za negatywne, można w tych kategoriach zaliczyć do błędu. Jednak nawet przy ich uwzględnieniu, nie można tutaj mówić o uchyleniu od odpowiedzialności karnej. Trudno bowiem zaaprobować sytuację, w której sprawca zabija człowieka po czym rozkawałkowanie zwłoki na części, a następnie uchyla się od odpowiedzialności za zabójstwo ze szczególnym okrucieństwem na podstawie błędu co do znamienia ilościowego tego przestępstwa. Zatem pytanie postawione przez Ł. Pohla – czy sprawca w chwili dokonywania przestępstwa zabójstwa musi uświadamiać sobie, że ów stopień okrucieństwa jest już szczególnym okrucieństwem? – wydaje się być zasadnym. Różny obraz rzeczywistości kształtowany w umyśle każdego człowieka będzie różny, mimo, że jest odbiciem tego samego świata rzeczywistego, w którym wszyscy żyją²⁸. Dla jednego

²⁷ Znowuż za Kartezjuszem można powiedzieć, że relacja między człowiekiem a światem może zachodzić w dwie strony. Człowiek jako podmiot próbuje świat zrozumieć, przy czym cała wiedza o świecie pochodzi z tegoż świata. Sposób rozumienia świata zależy od samego świata i tego co jest pochodne. To jaki jest świat – nie wiadomo do tego stopnia, że możemy nawet wątpić, że świat jest w ogóle. Jaki jest świat nikt nie wie. Jedyne co jest pewne to fakt istnienia myśli o tym świecie. Punktem wyjścia nie jest to, co istnieje w świecie, ale sama myśl

²⁸ Jeszcze raz odwołując się do Kanta stwierdzamy, że konsekwencją powyższego jest narzucenie form apriorycznych na obiektywne wrażenia pochodzące ze świata. Wszystko to pochodzi ze sposobu, w jaki człowiek istnieje w sensie poznawczym. Świat nie odbija się w człowieku, on jest przefiltrowany przez cały aparat poznania ludzkiego i tak będzie się prezentował, jakim będzie się go poznawać przez pryzmat aparatu. W związku z tym nigdy nie będzie można stwierdzić, jaki świat jest na prawdę. Zawsze zobaczymy go przez pryzmat swojego aparatu poznawczego. Słynne twierdzenie Kanta – Jak wygląda świat sam w sobie jest niemożliwe do rozpoznania – „Nie można zobaczyć, czym jest rzecz sama w sobie”. Na świat poznawany narzucamy całą strukturę naszego poznania. Wtedy mamy do czynienia ze światem takim, jaki zjawia się w naszej świadomości, po przejściu przez aparat poznania. Mamy tylko do czynienia ze zjawiskami, nigdy nie ze światem samy w sobie. Zatem sam podmiot jest warunkiem możliwości doświadczenia świata. Kant nigdy nie kwestionował świata w sensie obiektywnym, ponieważ wrażenia docierają do nas ze świata

sprawcy przepołowienie ciała zabitego będzie szczególnym okrucieństwem, dla drugiego nie będzie się mieścić w tych granicach znamion ocennych²⁹. Rozważanie takich przypadków jednak w kategoriach błędu jest nie do przyjęcia. Znamiona liczbowe, określające czasem, jako liczebnikowe (ta nazwa jednak wydaje się być bardziej adekwatna) mają charakter również szacunkowy, podobnie jak poprzednie. Odbicie się znamienia liczebnikowego w świadomości sprawcy ma znaczenia dla poprawnego przypisania błędu. Jednak znowu nie może stanowić podstawy do uchylenia odpowiedzialności karnej. W przypadku obcowania z osobą małoletnią, co do której sprawca założył, że posiada ona lat 16, podczas, gdy w stanie rzeczywistym jest ona małoletnia poniżej lat 15, jest błędem w rozumieniu rozejścia się obrazu stanu faktycznego w rzeczywistym świecie, a obrazem w świadomości sprawcy co do tego faktu. W tym wypadku Wolter proponuje kilka wariantów sytuacji, w których sytuacja sprawcy, co do świadomości dwóch faktów jest przedstawiana w różnych kombinacjach (świadomość dojrzałości seksualnej ofiary i świadomość jego wieku metrykalnego). Okazuje się bowiem, że w zależności od przyczyn różnicy w świadomości sprawcy, a stanem w świecie rzeczywistym, kształtowanie się sytuacji prawnej jest różne. Znaczenie w tym wypadku ma fakt, czy konkretny wiek sprawca sobie wymyślił, przyjął za pewnik bez potrzeby sprawdzenia, czy też sobie go uroił, czy w końcu założył lekkomyślnie, iż taki wynika z wyglądu ofiary, czy w wyniku niedbalstwa lub po prostu niewiedzy – tak czy inaczej wszystkie te sytuacje skupiają się wokół jednego stwierdzenia, iż ocena znamienia ilościowego różni się w umyśle sprawcy od tego w świecie rzeczywistym, co teoretycznie powinno być podstawą do orzeczenia błędu, co do przedmiotu przestępstwa. Jaka wskazuje Ł. Pohl „warunkiem błędu, co do okoliczności stanowiącej znamię liczbowe będzie więc, co do zasady nieświadomość okoliczności będącej podstawą liczby³⁰”. Na tym przykładzie przejdźmy do najważniejszego problemu, który można rozwiązać za pomocą filozofii, mianowicie czy do odpowiedniej kwalifikacji chociażby powyższego przypadku wystarczy stwierdzanie braku świadomości, czy braku wiedzy (niewiedzy) i czym oba te pojęcia się różnią. Nie można bowiem założyć, że oba pojęcia są tożsame. Jaka podaje W. Macior: „Przedmiotem świadomości jest to, o czym się właśnie myśli – wyobrażenie, które aktualnie powstaje w psychice. Treścią świadomości jest to, co stanowi wiedzę, bez względu na to, czy się o tym w danej chwili myśli³¹”. Również większego znaczenia nie ma w swych konsekwencjach dla uchylenia odpowiedzialności wypowiedzanie zdania logicznego, potwierdzającego rzeczywistość, gdy jest ono z nią sprzeczne. To, że sprawca uznaje za pewnik, że obcuje płciowo z osobą wieku lat 16 i wypowiada to w myślach, jako zdanie logicznie twierdzące, podczas gdy realnie obcuje z osobą małoletnią w wieku lat 14 nie usuwa faktu ostatniego³². Ciekawą koncepcję wysnuł

²⁹ Za przykład niech posłuży kazus krakowski, w którym sprawca zabójstwa dokonał rozkawałkowania zwłok ofiary na ponad trzysta części, po czym podnoszono przez obronę błąd co do znamienia ilościowego czynu

³⁰ Pohl Ł., *Błąd co do okoliczności stanowiącej...*, s. 45

³¹ Macior W., *Czyn ludzki i jego znaczenie w prawie karnym*, Warszawa 1990, s. 66

³² Ibidem..., s. 77

również W. Pietryas w związku z epistemicznym założeniem zdania wypowiedzianego przez sprawcę. Dusiciel nie może bronić się twierdzeniem, że wiedział w prawdzie, że czuje, że dusi ofiarę, ale nie wiedział, że zabija ofiarę, albo że wiedział, że dusi ofiarę, nie wiedział, że następstwem tego będzie jej śmierć, albo w końcu, że chce udusić ofiarę, ale nie wiedział, że ją zabije. Z jednej strony może w założeniu sprawcy pozostać jedynie chęć podduszenia ofiary, bez zamiaru spowodowania jej śmierci. Pietryas twierdzi, że jeżeli dusiciel wie, że dusi ofiarę, to wie też, że zabija ofiarę. Jeśli wie to pierwsze, to wie również to drugie. Z tym ostatnim można się niewątpliwie zgodzić, przy założeniu, że odbiór w świadomości owego czucia uznamy za stwierdzenie, że ofiara przestaje walczyć, przestaje wykazywać znaki życia, czy obsuwa się na podłogę³³. Jednakże drugiej strony czy wisielec, chcący doznać tylko asfiksji w celach podniecenia, ostatecznie wieszka się, posiada taki obraz rzeczywistości w swoim umyśle, nawet przy założeniu utraty tejże świadomości w wyniku zagardlenia, czy zadzierzgnięcia. Jeśli zamiarem w świadomości sprawcy jest chęć podduszania się, nie może to być tym samym chęć samobójstwa, chociaż niedopuszczanie takiej myśli do swej świadomości, lub niewiedza o tym mogą wchodzić w grę w przypadku niedoszłego samobójcy. Nawet bowiem jeśli samobójca posiadał wiedzę, o fakcie, że się dusi, który to fakt był zgodny z rzeczywistością, to nie może już uświadomić sobie faktu, że umiera, gdyż strumień takiej świadomości zostaje przerwany, mimo, że jeszcze po niezwłocznym uwolnieniu pętli może zostać przywrócony. Nie jestem przekonany, czy można kwalifikować to jako błąd. W kategoriach niewiedzy, że podduszenie może spowodować ostatecznie powieszenie się –tak, brak świadomości o tym nie do końca, chociaż konsekwencją nieświadomości jest następcza niewiedza sprawcy. Uwagi krytyczne do epistemicznych konsekwencji zdań uznawanych przez sprawcę podczas czynu oraz ich obiektywizacji, poczynione przez Ł. Pohla za W. Patryasem należy inaczej dookreślić w przypadku zabójstwa przez uduszenie, a inaczej w przypadku samobójstwa przez powieszenie³⁴.

Sprawca podduszający się w celu doznania podniecenia podczas asfiksji nie może dokonać dokładnego projektowania w świadomości czynności, w jaki sposób dokona tego podczas podduszania się. Nie jest bowiem w stanie do ostatniej chwili uświadomić sobie faktu, gdzie będzie ten moment w którym zostanie przekroczona granica pomiędzy samym wywołaniem stanu niedotlenienia, a już utratą przytomności wynikłej z tego niedotlenienia, czy też takiego wyważenia ciężaru ciała, które doprowadzi do zamknięcia naczyń doprowadzających krew do głowy. W takim wypadku nawet przy precyzyjnym użyciu urządzeń mierzących ten ciężar nie jesteśmy w stanie precyzyjnie określić momentu krytycznego, gdyż w każdym momencie świadomość, która kieruje czynem sprawcy może zostać utracona. Tym samym porównanie dokonane przez Ł. Pohla na gruncie dyskusji i polemiki z Patryasem wydaje się być całkiem trafne.

³³ Pohl Ł., *Błąd co do okoliczności stanowiącej znamię czynu zabronionego w polskim prawie karnym (zagadnienia ogólne)*, Poznań 2013, s. 66

³⁴ Majewski J., *Błąd co do kontratypu jako podstawa do wyłączenia winy* (w:) *Okoliczności wyłączające winę*. Materiały VI Bielańskiego Kolokwium Karnistycznego, red.), J. Majewski, Toruń 2010

Inaczej twierdzi Kartezjusz. W Patryas stwierdza powołując się na niego, że: „(...) każde przedstawienie z przeświadczeniem jest aktem woli podmiotu”. Stąd też każdy sąd ma u swych podstaw oddziaływanie woli podmiotu, która może nam przyzwolić, ale może go też powstrzymać. Inaczej mówiąc, zdaniem Kartezjusza, wola jest ustawicznym i nieodzownym elementem kształtującym sądy podmiotu.

Jak dodaje W. Patryas „stanowiący podstawę sądów proces myślowy zachodzi na skutek samorzutnej aktywności umysłu podmiotu. Przyznanie sądom centralnego miejsca w zbiorze uznawanych zdań stanowi, więc przejaw swoistego intelektualizmu epistemicznego faworyzującego myślenie. Spróbujmy, zatem ustalić, jaki wpływ na uznawanie ma wola uznającego podmiotu”. Patryas wyróżnia dwa rodzaje uznania: kognitywne i akceptacyjne. W. Patryas hołduje temu pierwszemu twierdząc, że chęć woli zakorzeniona w umyśle może mieć wpływ na kształtowanie wiedzy i jej realizacji w świecie rzeczywistym. Zatem wola podmiotu kształtuje przez konkretną wiedzę o świecie rzeczywistym, ten właśnie świat.

Przekładając powyższe wywody na rozumienie postrzegania świata w ujęciu Kantowskim można powiedzieć, że sprawca dokonuje poznania. Poznanie świata przez podmiot sprawczy dokonuje się za pomocą zmysłów oraz rozsądku i rozumu, które składają się na myślenie³⁵. Poznanie zmysłowe pełni rolę najważniejszą, gdyż jak wspomina I. Kant jest pierwszym etapem poznania świata rzeczywistego. Ze świata do świadomości sprawcy docierają wrażenia w sposób uporządkowany, nie jako prosta suma wrażeń, lecz w formie pewnych form zorganizowanych. Podmiot sprawczy w założeniu jest aktywny w poznawaniu, czyli ma wpływ na jakość odbioru wrażeń. Struktura aparatu poznania zmysłowego nie jest zatem neutralna. Wyobrażenie to suma wrażeń ze świata zewnętrznego z pewną modyfikacją, jakiej dokonuje podmiot za pomocą swego aparatu zmysłowego. Ów narzucenie aparatu zmysłowego jest podmiotowe, ale nie jest subiektywne. Sam sposób odbioru świata rzeczywistego w i jego ostateczny odbiór w umyśle sprawcy tworzy ze względu na strukturę zmysłów. Czasoprzestrzeń nie istnieje na zewnątrz sprawcy tylko jest tworzona w umyśle sprawcy, są czystymi formami apriorycznymi umysłu sprawcy. Jak powiadał I. Kant, nie można wyjść z siebie, stanąć obok i zobaczyć, jaki jest tak na prawdę świat realny. Wyobrażenia stanowią zaś materiał do myślenia, to ostatnie z kolei jest operowaniem na pojęciach ogólnych. Każde pojęcie z kolei posiada pewne znaczenie ogólne. Funkcja myślenia, powoduje zaś syntetyzowanie określonych obiektów, władza ich tworzenia w umyśle jest rozsądek. Jak konkluduje sam Kant „nigdy nie poznamy rzeczy samej w sobie”. Zawsze sprawca będzie widzieć świat tak, jak go widzi jego poznanie zmysłowe. Wszelkie narzędzia pomocnicze dla zmysłów przesuwają jedynie jej granice, ale nigdy nie jesteśmy w stanie poznać rzeczywistości do końca.

Jak pisze sam F. Nietzsche najsubtelniejszymi narzędziami obserwacji są nasze zmysły. Pisał: „posiadamy obecnie tyle wiedzy w sam raz tyle, ile zgodziliśmy się przyjąć świadectwem zmysłów – o ile zaostrzamy je jeszcze i uzbrajamy. Reszta jest

³⁵ Por. Kant I., *Krytyka czystego rozumu...*,s.45

dziwołaniem i niedo-wiedzą (...)”³⁶. Ponadto F. Nietzsche wysuwa twierdzenie, że „powody, dla których określa się ten świat, jako pozorny, dowodzą raczej realności tegoż – inny rodzaj realności absolutnie wykazać się nie da. Poza tym znamiona przypisywane „prawdziwemu bytowi” rzeczy są znamionami niebytu, nicości – „świat prawdziwy” dźwignie to z przeciwieństwa do świata rzeczywistego: w istocie świat to pozorny, ile że jest tylko moralno-optycznym złudzeniem (...)”³⁷.

Źródła błędu mogą być wielorakie. Najczęściej wynikają one z braku wiedzy na temat odbierane świata rzeczywistego. W tym kontekście warto jeszcze raz zważyć na różnice, które zaznaczył Zimmerl pomiędzy świadomością a wiedzą. Brak tej ostatniej może dotyczyć więcej niż jednej osoby, gdyż błąd powielany jest w tym wypadku przez kolejne osoby. Przykładem jest błąd diagnostyczny w procesie leczenia pacjenta, powielany przez kolejnych lekarzy w systemie terapeutycznym. Jak zauważył Sad Najwyższy w swoim wyroku „niespełnienie się oczekiwań osoby dokonującej czynności prawnej, co do określonego rozwoju zdarzeń nie daje podstaw do uznania oświadczenia woli za wynik błędu prawnie doniesłego”³⁹ (art. 84 k.c.⁴⁰). Podobnie Sąd Najwyższy w innym wyroku wyraził rozumienie błędu na potrzeby doktryny prawa⁴¹.

5. Błąd jako odwrócenie umyślności

Zimmerl kwestionuje słuszność tego, że błąd jest odwróceniem umyślności. Należy odróżnić niewiedzę od nieświadomości. Nieświadomość najbliższa swej konstrukcji jest niemyśleniu, natomiast wiedza może istnieć niezależnie od niej, będąc nawet zmagazynowana w pamięci dalszej, a przypominamy ją sobie niejako po fakcie. Często bowiem nie jesteśmy sobie w stanie przypomnieć, niektórych faktów pod wpływem stresu czy emocji, co nie oznacza, że w danej chwili tej wiedzy nie posiadamy. Posiadamy ją, jednak nie mamy jej świadomości. Zimmerl odwołuje się z kolei do

³⁶ Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przekł. S. Wyrzykowski, Kraków 2017, s. 22

³⁷ Ibidem, s. 24

³⁸ Wyrok SN z dnia 19 października 2000 r., III CKN 963/98

³⁹ Zdaniem skarżącego, jego błąd polegał na przekonaniu, że brat Marian Z. wywiąże się z nieformalnej umowy zawartej w maju 1995 r. i zapewni matce mieszkanie w domu znajdującym się na objętej sporem działce. To właśnie przekonanie skłoniło go do zawarcia umowy w dniu 7 grudnia 1995 r. Tymczasem przekonanie to okazało się nieuzasadnione, a ze strony Mariana Z. spotkał go zawód, gdyż nie zapewnił on matce wspomnianego mieszkania. W okolicznościach, na które powołał się powód, nie ma podstaw do uznania, że złożył on swe oświadczenie woli w dniu 7 grudnia 1995 r. pod wpływem błędu prawnie doniesłego. Por. Wyrok SN z dnia 19 października 2000 r., III CKN 963/98

⁴⁰ Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, Dz.U. 1964 nr 16 poz. 93

⁴¹ Co więcej, okoliczności te nie świadczą o tym, aby powód był w tym czasie w błędzie. To co bowiem nazywa swoim błędem nie łączy się z mylnym wyobrażeniem o jakiejś okoliczności zewnętrznej, lecz jest nietrafnym przewidywaniem. Z okoliczności bowiem, na które powołuje się powód, wynika, że wiedział on o pewnym zdarzeniu i prognozował na jego podstawie określony rozwój sytuacji w przyszłości. Ta właśnie prognoza, która, jak się później okazało, nie sprawdziła się, skłoniła go do zawarcia umowy w dniu 7 grudnia 1995 r. W takiej sytuacji złożonego przez powoda oświadczenia woli nie można – rzecz jasna – uznać za wynik błędu, lecz za wynik nietrafnego przewidywania (zob. wyrok Sądu Najwyższego z dnia 15 października 1997 r., III CKN 214/97, OSNC 1998, nr 3, poz. 47)

R. Franka, który odróżnia „przedmiot” i „treść” świadomości (*Bewusstsein*). Przedmiotem świadomości jest to, o czym się chwilowo myśli, treścią świadomości jest bardzo wiele rzeczy, o których się chwilowo nie myśli. Tym samym Zimmerl wysuwa koncepcję „negatywnych znamion istoty czynu” (*negative Tatbestandsmerkmale*). Zimmerl wyróżnia znamiona główne i uzupełniające czynu. Świadomość tych pierwszych jest niezbędna do podstawy odpowiedzialności, natomiast co do tych drugich wystarcza sama wiedza. Zimmerl przedstawia to na przykładzie zabicia ofiary śpiącej w łóżku. Sprawca czynu zabijając ofiarę śpiącą w łóżku, musi uświadamiać sobie, że zabija ofiarę, ale jednocześnie nie uświadamia sobie tego (nie myśli o tym w danym momencie zabijania), że ofiara z nim nie walczy bo śpi, chociaż o tym fakcie sprawca wie, czyli posiada wiedzę o tym fakcie, której to wiedzy sobie w danym momencie dokonywania czynu nie uświadamia.

6. Podsumowanie

Błąd jest podstawową instytucją prawa karnego jego części ogólnej we wszystkich kodeksach karnych cywilizowanych państw. O błędzie napisano już wiele, a doktryna przedmiotu zajmuje się błędem w prawie karnym od II połowy XIX wieku. Wydaje się, że poglądy przedstawicieli doktryny niemieckiej są najdokładniejsze, a tym samym najlepiej oddają jego istotę, czerpiąc zarazem z filozofii niemieckiej.

Obraz świata, aby powstał w naszej świadomości musi zostać poznany pierwiej za pomocą zmysłów. To one determinują powstanie jego obrazu w świadomości sprawcy.

Literatura

1. Bilikiewicz A., Strzyżewski W., *Psychiatria: podręcznik dla studentów medycyny*. Warszawa 1992
2. Bilikiewicz A., *Podręcznik psychiatrii i psychoterapii. Repetytorium*, Warszawa 2010
3. Cwiągalski Z., *Błąd co do bezprawności czynu w polskim prawie karnym (zagadnienia teorii i praktyki)*, Kraków 1991
4. Gadacz T., *Historia filozofii XX wieku. Nurty, tom 2. Neokantyzm – Filozofia egzystencji – Filozofia dialogu*. Kraków 2009
5. Giezek J., *Kilka uwag o istocie błędu*, Acta Universitatis Wratislaviensis, Przegląd Prawa i Administracji 1985, t. XX
6. Konarska-Wrzosek V., Oczkowski T., Skorupka J., *Prawo i postępowanie karne skarbowe*, Warszawa 2012
7. Kotarbiński T., *Błąd praktyczny i jego rodzaje (w:)* idem, *Sprawność i błąd*, Warszawa 1966
8. Kotarbiński T., *Sprawność i błąd, (w:) Błąd praktyczny i jego rodzaje*, Warszawa 1966
9. Kotarbiński T., *Wykłady z dziejów logiki, (w:) Spór o uniwersalia w średniowieczu*, Warszawa 1976
10. Lande J., *Wykłady z filozofii prawa*, Warszawa 1959
11. Liszt F. v., *Lehrbuch des Deutschen Strafrechts. Erster Band, Einleitung und Allgemeine Teil*, Berlin-Leipzig 1932

12. Macior W., *Błąd jako nieświadomość lub urojenie czy nieświadomość lub niewiedza* (w:) zagadnienia prawa karnego i teorii prawa. Księga pamiątkowa ku czci Profesora Władysława Woltera, (red.) M. Cieślak, Warszawa 1959
13. Macior W., *Czyn ludzki i jego znaczenie w prawie karnym*, Warszawa 1990
14. Majewski J., *Błąd co do kontratywu jako podstawa do wyłączenia winy* (w:) Okoliczności wyłączające winę. Materiały VI Bielańskiego Kolokwium Karnistycznego, (red.), J. Majewski, Toruń 2010
15. Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przekł. S. Wyrzykowski, Kraków 2017
16. Patryas W., *Interpretacja karnistyczna. Studium metodologiczne*, Poznań 1988
17. Pohl Ł., *Błąd co do okoliczności stanowiącej znamię czynu zabronionego w polskim prawie karnym (zagadnienia ogólne)*, Poznań 2013
18. Pohl Ł., *Prawo karne. Wykład części ogólnej*, Warszawa 2013
19. Wolter A., *Błąd w prawie karnym w ujęciu systematycznym*. Warszawa 1980
20. Wolter W., *Funkcje błędu w prawie karnym*, Warszawa 1965
21. Wróbel W., Zoll A., *Polskie prawo karne. Część ogólna*, Kraków 2010
22. Zontek W., *Granice błędu i bezprawności w prawie karnym. Punkty krytyczne*, (w:) „*Interdyscyplinarność badań w naukach penalnych*”, (red.) I. Sepiolo, Warszawa 2012

Filozoficzne rozumienie pojęcia błędu na potrzeby doktryny prawa karnego

Celem pracy jest określenie rozumienia filozoficznego pojęcia błędu, jakiego próby zastosowania zostały podjęte na gruncie doktryny i nauki niemieckiego prawa karnego materialnego. Obecnie wydają się dominować koncepcja, według której błąd należy rozumieć, jako niezgodność pomiędzy obrazem rzeczywistości i jego mylnym odbiciem w świadomości sprawcy. W doktrynie prawa karnego, zatem najważniejsze elementy definicji to porównanie obrazu świata stworzonego w umyśle sprawcy i świata rzeczywistego – naczelnym elementem jest świadomość. Pojęcie błędu jest przedmiotem szerokiej dyskusji w literaturze przedmiotu nad faktycznym jego znaczeniem, które posiada na gruncie prawa karnego i nauk pokrewnych. W doktrynie prawa karnego hermeneutyka pojęcia błędu ogniskuje się na opisie filozoficznym. Opisana zostaną znamiona błędu na podstawie jego rozumienia w ujęciu filozoficznej myśli niemieckiej XIX wieku w oparciu głównie o poglądy F. Nietzschego. F. Nietzsche wyróżnia cztery podstawowe rodzaje błędu: pomieszania przyczyny ze skutkiem, błąd fałszywej przyczynowości, błąd przyczyn urojonych oraz błąd wolnej woli. Świat rzeczywisty utożsamia z kaźdoczesnym jego przedstawieniem w umyśle sprawcy (świat jest moim przedstawieniem). Uważa się, że do powstania błędu konieczne jest zaistnienie nie tylko braku odzwierciedlenia pewnych elementów rzeczywistości w świadomości odbiorcy, co jest niewystraszające, ale jeszcze ich mylne odzwierciedlenie w świadomości sprawcy. Zatem o błędzie możemy mówić dopiero, gdy oprócz typowego nieuświadomiona sobie obrazu rzeczywistości w umyśle, dodatkowo pojawia się jego mylne wyobrażenie. Wyobrażenie jednak to jest zawarte w postaci przekonania, które wg sprawcy jest prawdziwe, a w rzeczywistości jest fałszywe. Takie poglądy znacząco wpłynęły na ukształtowanie instytucji błędu w niemieckim Strafrechtbuch.

Słowa kluczowe: czyn, błąd, sprawca, prawo karne, filozofia błędu, urojenie

Czy nadczłowiek może być pasterzem bycia? Czy pasterz bycia musi być nadczłowiekiem? Nietzsche i Heidegger

1. Wstęp

Nowożytna odpowiedź na pytanie o naturę człowieczeństwa, o istotę jaźni, jest zasadniczo odmienna od wszystkich wcześniejszych odpowiedzi. Jaźń nowożytną wyróżnia brak usytuowania, istotowego odniesienia do szerszego porządku rzeczywistości. Koncepcje przednowożytne zakładały, iż nie jesteśmy w stanie pojmować samych siebie w oderwaniu od kosmicznej (istniejącej samoistnie lub stworzonej) całości. Zrozumieć, kim naprawdę jestem, oznaczało: poznać własne miejsce oraz funkcję w obrębie kosmicznego porządku, który określał zarówno człowiecze „skąd”, jak i „dokąd”. Przejście do nowożytności wiąże się z utratą owego kosmicznego umiejscowienia, jej zaś konsekwencją jest zanikanie horyzontu określającego dotychczas naszą tożsamość. Świat ulega „odczarowaniu”, przestaje być dla nas punktem odniesienia w wyznaczaniu wzorców oraz celów, w wyniku czego jaźń traci swoje w nim zakorzenienie: odtąd jest zdana na samą siebie.

Kiedy świat zaczyna być pojmowany jako mechanizm, a takie ujęcie wyróżnia czasy nowożytne, jaźń musi się jawić jako radykalnie odmienna od świata i odeń oderwana. Zostaje ona utożsamiona z „wewnętrzną przestrzenią” własnych treści mentalnych: postrzeżeń, uczuć, pragnień czy opinii, które to treści zapośredniczają jej relacje z zewnętrznym czysto materialnym światem. Bycie człowiekiem oznacza bycie zamkniętą w sobie jednostką, ośrodkiem woli i doświadczenia, którego tożsamości nie określają odniesienia do nikogo i niczego na zewnątrz.

Ten rodzaj jaźni, określany mianem podmiotu, jest nie tylko radykalnie odmienny od przedmiotowej rzeczywistości świata zewnętrznego, ale też wobec niej przeciwstawny. Dzięki swej duchowej specyfice, zdolności do myślenia, podmiot jest w stanie poznawać prawdę o rzeczywistości rzeczywistości, i dzięki jej poznaniu – panować nad nią. Dotychczasowa relacja człowieka z naturą ulega więc odwróceniu. To nie natura wyznacza człowiekowi wzorce, ideały oraz cele, lecz człowiek narzuca je naturze; nie ona skłania go do przekształcania zgodnie z nimi własnego istnienia, lecz to on kontroluje ją i przekształca wedle własnych potrzeb.

W czasach nowożytnych pojęcie „podmiotu” stało się kluczowe dla rozumienia natury człowieczeństwa. Przypuszczając atak na człowieka nowożytnego, zarówno Nietzsche, jak i Heidegger poddają je miazdzącej krytyce. Ten ostatni twierdzi jednak, że Nietzscheańska wizja nadczłowieka, wbrew intencjom jej twórcy, nie przewycięża

¹lajcyk@poczta.onet.pl, Instytut Europeistyki, Wydział Stosunków Politycznych i Międzynarodowych, Uniwersytet Jagielloński

„podmiotowości”, lecz wręcz przeciwnie – pogłębia ją, radykalizuje i doprowadza do spełnienia. Odpowiedzią autora Bycia i czasu jest koncepcja Dasein, czyli „bycia-w-świecie”, zgodnie z którą człowiek nie tyle włada rzeczywistością (jak czyni to podmiot nowożytny i, według Heideggera, nadczłowiek Nietzschego), co troszczy się o to, co jest; nie jest jego panem bycia, lecz jego „pasterzem”.

Jednak Heideggerowska wykładnia koncepcji Nietzschego, przenikliwa i bardzo wpływowa, wydaje się zbyt jednostronna. Niemal wcale nie uwzględnia ona krytyki pojęcia podmiotu, którą Nietzsche przeprowadza w sposób zdecydowany i wielostronny. Zasadniczo pomija również te aspekty Nietzscheańskiej wizji (nad)człowieczeństwa, które wydają się sprzyjać zalecanej przez samego Heideggera postawie „pozwalania rzeczom być”.

2. Heidegger o nadczłowieku

Właściwy sens oraz doniosłość dokonanej przez Heideggera interpretacji myśli Nietzschego ujawnia się w kontekście całości jego własnego projektu filozoficznego. Jeśli, na przykład, stanowczo podkreśla on, iż Nietzsche jest myślicielem metafizycznym, to aby należycie zrozumieć to stwierdzenie, należy uwzględnić jego w własną odpowiedź na pytanie o to, czym jest metafizyka. Otóż jest ona według niego „antropomorfizmem”, „kształtowaniem i widzeniem świata na obraz człowieka”². Jeśli tak pojmujemy metafizykę, to wydaje się oczywiste, iż zawarty w niej określony sposób widzenia rzeczywistości pozostaje w ścisłym związku z takim a nie innym rozumieniem człowieczeństwa: „O ile metafizyka jest prawdą o bycie w całości, to do bytu w całości należy niewątpliwie człowiek. Trzeba nawet przyznać, że człowiek pełni w metafizyce szczególną rolę, bo to on poszukuje, rozwija, uzasadnia, przechowuje i przekazuje poznanie metafizyczne – to on również je wypacza”³. Zasadnicze poglądy Nietzschego, powiada Heidegger, doskonale mieszczą się w tym ujęciu. Byt według autora *Tako rzecze Zaratustra* ma charakter woli mocy, bytuje na sposób wiecznego powrotu tego samego i w swym właściwym bytowaniu jest ujmowany przez nadczłowieka: „Ten człowiek, który pośród bytu odnosi się do bytu, który jako taki jest wolą mocy, a w całości – wiecznym powrotem tego samego, zwie się nadczłowiekiem. Jego urzeczywistnienie oznacza to, że byt pokazuje się jako stawanie się woli mocy w najjaśniejszym świetle myśli wiecznym powrocie tego samego”⁴.

Heidegger podkreśla, że żadnej metafizyki nie należy traktować jako wyrazu osobowości myśliciela, który z daną metafizyką jest kojarzony⁵. Metafizyka bowiem zasadniczo ujmuje to, w jaki sposób dziejowo zmienna prawda o bycie w całości ujawnia się w danej epoce. Myśliciel jest wyrazicielem tej dziejowo zmiennej prawdy. W metafizyce woli mocy, kojarzonej z nazwiskiem Nietzschego, znajduje wyraz prawda okresu będącego „dopełnieniem” tego, co „rozpoczyna się jako czasy nowo-

²Heidegger M., *Nietzsche*, t. II, przekład zbiorowy, PWN, Warszawa 1999, s. 123

³Tamże, s. 125

⁴Tamże, s. 282

⁵Tamże, s. 247-249

żytne⁶. Nadczłowiek jest istotą, która zgodnie z tą prawdą myśli o byciu w całości myśli i ustosunkowuje się doń. W tym myśleniu i ustosunkowywaniu się „antropomorfizacja” świata zostaje doprowadzona do skrajności. Nietzscheańska metafizyka woli mocy, wyrażająca prawdę o byciu i prawdę o człowieku spełnionej nowożytności, jest metafizyką „bezwarunkowej i spełnionej podmiotowości”⁷, metafizyką, która „bardziej od każdej wcześniejszej metafizyki obsadza /.../ człowieka w roli bezwarunkowej i jedynej miary wszystkich rzeczy”⁸.

W powyższej wypowiedzi znajdujemy potwierdzenie przytoczonej wcześniej tezy Heideggera, iż *każda* metafizyka, metafizyka jako taka, jest „antropomorfizmem” oraz sugestią, że należyte ujęcie myśli Nietzschego, czyli myśli spełnionej nowożytności, wymaga usytuowania jej w kontekście dziejów całej metafizyki, jako jej spełnienia. Oczywiście dotyczy to również koncepcji nadczłowieka, czyli (według Heideggera) człowieka spełnionej nowożytności. O tym bowiem, kim jesteśmy, decyduje to, w jaki sposób ujawnia się nam byt w całości i jak do tegoż bytu się ustosunkowujemy.

Heidegger uważa, że badanie dziejów metafizyki pozwala ujawnić jej istotę. Dogodnym punktem odniesienia dla takich badań jest moment spełnienia metafizyki, które zdaniem Heideggera dokonuje się właśnie w myśli Nietzschego. Mamy tu zatem do czynienia ze zwrotną zależnością: dzieje metafizyki pozwalają należyście ująć „spełniającą” metafizykę myśl Nietzschego, która, jako spełnienie metafizyki, jest kluczowa dla zrozumienia jej dziejów (i dzięki temu – jej istoty). W momencie spełnienia najwyraźniej uwidaczniają się zasadnicze tendencje prowadzących procesów. Na tym przed wszystkim polega jego eksplanacyjna moc. Ale moment spełnienia, czyli wyczerpania wszystkich możliwości, wskazuje również, aczkolwiek nie bezpośrednio i niezbyt wyraźnie, na to, co mogłoby być „poza” metafizyką. Heidegger przyznaje co prawda, że epoka spełnionej metafizyki, nasza epoka, może trwać bardzo długo, dłużej niż każda z poprzedzających ją epok. Niemniej jednak stawia ona człowieka przed rozstrzygnięciem: skoro wszystkie możliwości zostały już wyczerpane, to albo czeka nas właśnie trwanie w tym, co jest i w tym, czym jesteśmy, bez możliwości jakiegokolwiek istotnej zmiany, albo też możemy wyobrazić sobie i zapragnąć, choć być może nigdy nie osiągnąć, czegoś radykalnie innego. Pomocne w osiągnięciu takiego wyobrażenia może być odwołanie się do początków metafizyki, do tego, co było „przed”.

Ponieważ myślenie metafizyczne myśli prawdę o byciu w całości, wyznacza ono najbardziej ogólne i przez to wszechobejmujące ramy rozumienia wszystkiego, co jest. To, w jaki sposób myślimy o byciu w całości, decyduje o tym, czym i jak jest dla nas każda poszczególna rzecz. Bez owych ram nie byłoby możliwe nie tylko rozumienie, ale nawet napotkanie jakiegokolwiek rzeczy, gdyż każdą rzecz zawsze napotykamy jako będąca tym a tym i tak a tak. Heidegger nazywa je „byciem” [*Sein*] lub „prześwitem”

⁶Tamże, s. 324

⁷Tamże, s. 323

⁸Tamże, s. 123

[*Lichtung*], czyli czymś, co umożliwiałoby jawienie się bytom⁹. W metafizyce jednak prześwit nie jest właściwie rozumiany. Choć myślenie metafizyczne uznaje, iż poza napotykanymi przez nas bytami istnieje coś, co jest odpowiedzialne za to, że byty te są i że są takie a takie, zastępuje ono prześwit „bytem najwyższym”, który ujmuje jako podstawę czy też grunt bytów oraz źródło ich poznawalności¹⁰.

Platońskie idee, z najwyższą wśród nich Ideą Dobra, warunkują zarówno samo istnienie zmysłowych rzeczy, jak i to, w jaki sposób istnieją. Poznanie danej rzeczy wymaga więc właściwego „widzenia” idei. Zadaniem poznającego jest osiągnięcie takiego widzenia. Tylko w ten sposób może on osiągnąć prawdę. Prawda zatem, zgodnie z tym ujęciem, ujęciem metafizycznym, polega na zgodności postrzegania (oraz wypowiedzania tego, co spostrzeżone) z rzeczą, przy czym to poznający człowiek zdobywa prawdę: „Wyrokująca wypowiedź intelektu jest miejscem prawdy i fałszu oraz ich odróżnienia. Wypowiedź uznaje się za prawdziwą, o ile upodabnia się ona do stanu rzeczy /.../. Odtąd uwydatnienie istoty prawdy jako prawdziwości wypowiedzianego przedstawienia będzie miarodajne dla całego myślenia Zachodu”¹¹.

W epoce chrześcijańskiej, ugruntowanej na chrześcijańskiej metafizyce, gwarantem takiej zgodności jest Bóg-Stwórca, będący źródłem (gruntem, podstawą) zarówno rzeczy (tego, że są oraz że są takie i tak, jak są), jak i ludzkiego intelektu. Z kolei w epoce nowożytnej, ugruntowanej na wypowiadającej prawdę o byciu w całości nowożytnej metafizyce, człowiek sam już orzeka o byciu, mierzy go wedle własnej miary. Metafizyka nowożytna zastępuje tradycyjne pytanie o byt pytaniem o metodę, która pozwoliłaby człowiekowi dotrzeć do niezachwianej podstawy prawdy¹². Bezwarunkowo prawdziwe może być tylko to, co do czego poznający podmiot jest w stanie uzyskać pewność. Celem stosowania metody jest więc osiągnięcie przez poznającego pewności co do poznawanych przezeń bytów. Kiedy jednak prawda zostaje utożsamiona z pewnością, to zgodnie z metafizyczną, „korespondencyjną” koncepcją prawdy, sam podmiot staje się miarą (gruntem, podstawą) tego, co i jak jest.

Pojawienie się nowożytnego podmiotu nie byłoby możliwe bez przemiany w pojmowaniu zarówno bytu w całości (jego istoty), jak i prawdy. Wszystkie te elementy zawsze pozostają bowiem we wzajemnej zależności. Ich przekształcenie w epoce nowożytnej, jakkolwiek radykalne, dokonało się w ramach metafizyki, w zapoczątkowanym przez myśl Platona nurcie. Dzieje metafizyki, przypomnijmy, są dziejami niezrozumienia „prześwitu” (czy też „bycia”), niezrozumienia polegającego na utożsamieniu go z „najwyższym” bytem, czyli bytem warunkującym zarówno istnienie, jak i istotę wszystkich pozostałych bytów. Ten metafizyczny ruch wznosi „ponad” byty nie tylko wspomniany byt najwyższy, lecz również człowieka. „Wszelki humanizm”, pisze Heidegger, „albo opiera się na metafizyce, albo sam czyni siebie

⁹Heidegger M., *List o humanizmie*, przeł. Tischner J. [w:] tegoż, *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa 1995, s. 143

¹⁰Heidegger M., *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, [w:] tegoż, *Identyczność i różnica*, przeł. Mizera J., Aletheia, Warszawa 2010, s. 129

¹¹Heidegger M., *Platona nauka o prawdzie*, [w:] tegoż, *Znaki...*, s. 123

¹²Heidegger M., *Nietzsche...*, s. 137 i nn.

podstawą jakiejś metafizyki”¹³. W myśleniu metafizycznym człowiek zostaje umiejscowiony w centrum bytu. W metafizyce starożytnej oraz średniowiecznej tę wyróżnioną pozycję zawdzięcza on szczególnej relacji z bytem najwyższym. Gwarantuje mu ona uprzywilejowany dostęp do prawdy o bytach, która nie tkwi w nich samych, lecz w warunkującej ich istotę oraz istnienie podstawie. Dzięki temu, iż człowiek jest w stanie ją poznać, może też orzekać o bytach, choć rzecz jasna to nie on jest ich miarą.

Aby mógł się nią stać, przekształceniu muszą ulec (wzajemnie od siebie zależne) byt, prawda oraz on sam: „To że człowiek z istoty stał się *subiectum*, bytość stała się równoznaczna z przedstawionością, a prawda z pewnością, to postawiło byt jako taki w całości do dyspozycji człowieka; on to bowiem wyznacza miarę bytości każdego bytu. Do człowieka jako *subiectum* należy teraz rozstrzygnięcie o tym, co w ogóle uznane być może za byt”¹⁴. W epoce nowożytnej świat staje się „obrazem”, to odróżnia ją od wcześniejszych epok, czyni *nową* epoką¹⁵. „Obraz” oznacza tutaj – coś przedmiotowego, co stoi „przed” podmiotem, co podmiot sobie przedstawia. Człowiek nowożytny ustanawia siebie „naprzeciwko” bytów i czyni to w podobny sposób, w jaki w epokach poprzednich ustanawiano naprzeciwko nich byt najwyższy: nie po to, by wsłuchiwać się czy wpatrywać w to, co byty same z siebie ujawniają, by odbierać tkwiąca w nich samych prawdę, lecz po to, by samemu określać, czym i jak one są, „co policzyć wolno między byty”¹⁶. To jednak zdaniem Heideggera nie oddaje jeszcze w pełni istoty relacji człowieka nowożytnego ze światem. Izuluje się on od bytów, ustanawia się „naprzeciwko” i przyznaje sobie prawo do bycia ich miarą przede wszystkim dlatego, by uzyskać nad nimi kontrolę i moc nimi dysponować. To zaś ma służyć zapewnieniu sobie przez człowieka bezpieczeństwa i możliwie nieskrępowanej realizacji własnych potrzeb i pragnień. Dlatego potrzebuje pewności i utożsamia pewność z prawdą. To, co pewne, może być przezeń kontrolowane. A ponieważ właściwym celem kontroli i dysponowania jest utwierdzenie i zabezpieczenie samego człowieka, ekspansja jego panowania nad bytami nie zna kresu. Wszystko bowiem, co się jej wymyka (co obce, nieznanne, tajemnicze, niepewne) może być dlań zagrożeniem.

„Zabezpieczenie najwyższej i bezwarunkowej samorealizacji wszystkich potencji człowieczeństwa, zmierzającej do bezwarunkowego panowania nad całą ziemią jest owym ukrytym nerwem, pobudzającym nowożytnego człowieka do dokonywania coraz to nowych podbojów i zmuszającym go do nakładania na siebie więzów, które ubezpieczają jego czyny i zabezpieczają jego cele”¹⁷. Istotę takiego bezwarunkowego panowania oddaje współczesna technika, która zdaniem Heideggera zasadniczo jest nie tyle środkiem służącym realizacji naszych celów co właściwym współczesności

¹³Heidegger M., *List...*, s. 135

¹⁴Heidegger M., *Nietzsche...*, s. 64

¹⁵Heidegger M., *Czas światooobrazu*, przeł. Wolicki K. [w:] tegoż, *Drogi lasu*, Aletheia, Warszawa 1997, s. 78 i nn.

¹⁶Heidegger M., *Nietzsche...*, s. 164

¹⁷Tamże, s. 139

sposobem ujmowania bycia bytów¹⁸. W dzisiejszej epoce wszystko, co jest, jawi się człowiekowi jako „zasób”, czyli coś, co może oraz powinno być przezeń wykorzystane, co może i powinien on eksploatować¹⁹. Ale jeśli wszystko, co jest, jest zasobem, to nic nie może posiadać żadnego immanentnego sensu. Nie posiada go również samo wykorzystywanie zasobów, gdyż jego celem nie jest nic innego jak... dalsze wykorzystywanie²⁰. Wydaje się zatem, iż epoka współczesna w pełni zasługuje na miano epoki spełnionej bezsensowności. Zdaniem Heideggera, owo spełnienie staje się doskonale widoczne w gruntującej tę epokę Nietzscheańskiej metafizyce woli mocy: „Współczesność /.../ – nie mierzona kalendarzem ani historycznymi wydarzeniami – określenie swoje czerpie z najbardziej własnego czasu dziejów metafizyki: współczesność jest metafizyczną określonością dziejowego człowieczeństwa w epoce metafizyki Nietzschego”²¹.

Wola mocy jest w swej istocie wolą woli: wolą, która chce wyłącznie siebie samej. Chcąc siebie samej wola mocy ustanawia wartości jako warunki własnego utrzymania i wzrostu. Przydając w ten sposób wartości wszystkiemu, co jest, całkowicie odziera rzeczy z autonomicznego sensu – wszystko, co jest, posiada sens i wartość wyłącznie ze względu na coś innego (na wolę mocy). Ale też sama wola mocy chce siebie samej wyłącznie dla siebie samej, jej utrzymywanie się i wzrastanie, nieustanne przecięzanie samej siebie nie wypełnia żadnego sensu, nie zmierza do żadnego celu.

Epoka metafizyki Nietzschego jest epoką *spełnionej* bezsensowności i zarazem – epoką spełnienia metafizyki²². Mamy tu do czynienia z kontynuacją i wypełnieniem zasadniczego nurtu, który na gruncie metafizycznym przenikał i określał dzieje Zachodu. „Jako że filozofia Nietzschego jest metafizyką, a wszelka metafizyka – platoinizmem, na końcu metafizyki bycie pomyślane zostać musi jako wartość, tzn. wykalculowane jako zwykły uwarunkowany warunek bytu. Metafizyczną wykładnię bycia jako wartości zapowiada już początek metafizyki”²³. Początek metafizyki to, przypomnijmy, wprowadzenie takiego rozróżnienia bycia i bytu, w którym bycie (albo „prześwit”) ujęte zostaje jako bytowa podstawa bytu, „warunek możliwości” tego, że jest i jest taki jaki jest. Platońskie idee nie są oczywiście Nietzscheańskimi wartościami. Aby mogły się nimi stać, musiał w pierw dokonać się, na gruncie metafizyki Kartezjusza²⁴, nowożytny przełom, w którym to podmiot, przyjmując na siebie rolę miary bycia bytu, stał się podstawą. Niemniej jednak to Platoński wynalazek „innego świata” otworzył drogę do takiego ujęcia. W metafizyce Platona sformułowana zostaje myśl, iż byt jako taki obarczony jest bytowym oraz istotowym brakiem i dlatego potrzebuje podstawy tego, że i jak jest. A ponieważ myślenie metafizyczne nie jest

¹⁸Heidegger M., *Pytanie o technikę*, przeł. Mizera J [w:] tegoż, *Odczyty i rozprawy*, Aletheia, Warszawa 2007, s. 14

¹⁹Tamże, s. 18

²⁰Tamże, s. 17

²¹Heidegger M., *Nietzsche...*, s. 242

²²Tamże, s. 243

²³Tamże, s. 212

²⁴Tamże, s. 141

w stanie myśleć podstawy inaczej niż jako byt i ponieważ nie znajduje jej w empirycznym świecie, uznaje ją za „byt najwyższy” i umieszcza ją „poza”: u Platona i w chrześcijaństwie „ponad” bytami, zaś w nowożytności – „naprzeciwko” bytów. W epoce spełnienia metafizyki o bycie myśli się w kategoriach wartości. Jednak uznawanie danej rzeczy za wartość nie jest bynajmniej równoznaczne z rozpoznaniem i afirmacją tego, czym owa rzecz sama w sobie jest. Przeciwnie, całkowicie uzależnia ono rzecz od ludzkiej oceny, ukrywając czy też negując to, co stanowi jej własną istotę: „Wszelkie wartościowanie – nawet wtedy, gdy wartościuje pozytywnie – jest subiektywizacją. Nie pozwala ono bytowi – być, lecz pozwala jedynie na to, by byt miał ważność jako jego przedmiot”²⁵.

Nietzsche nawołuje do umiłowania Ziemi i przywrócenia jej godności. W tym celu, powiada, należy usunąć wszystkie dotychczasowe przedmioty naszej czci. Zostały one bowiem zrodzone z resentmentu, z nienawiści do rzeczy ziemskich i niemożności ich afirmowania, powstały jako ich przeciwieństwo. Odtąd wszystko, co posiada wartość i sens, może je posiadać wyłącznie ze względu na to, co inne, ponadmysłowe, „wyższe”, „nie z tego świata”. Zdaniem Nietzschego, owo „ze względu na” jest równoznaczne z uznaniem, iż rzeczy ziemskie nie posiadają immanentnej wartości i sensu. Jednakże ani utrata wiary w „inny świat”, będący właściwym źródłem i uzasadnieniem naszych dotychczasowych wartości, ani ich ostateczne unicestwienie nie uświęcą Ziemi. Okaże się bowiem, iż bez owego źródła i uzasadnienia rzeczy zmysłowe, rzeczy *tego* świata nie posiadają *żadnej* wartości i żadnego sensu. Efektem uświadomienia sobie ostatecznych skutków „śmierci Boga” będzie więc totalne nihilistyczne zwątpienie. Aby przezwyciężyć nihilizm, musielibyśmy sami stać się twórcami wartości, sami oznaczać to, co piękne i brzydkie, sprawiedliwe niesprawiedliwe, dobre i złe.... Jedynie dzięki takiemu ubóstwieniu ziemskiej rzeczywistości będziemy w stanie ją afirmować.

Heidegger twierdzi jednak, iż dokonując „odwrócenia platonizmu”, Nietzsche nie zdołał go przezwyciężyć. Przeniesienie „warunku możliwości” rzeczy ze świata inteligibilnego w zmysłową rzeczywistość nie uwalnia rzeczy, nadal potrzebują one bytowej podstawy, by mogło dochodzić do ujawniania tego, czym i jak są. Takie uwolnienie z pewnością nie dokonało się w gruntującej epokę nowożytną metafizyce Kartezjusza, w której podstawą bytów stał się ujmowany jako czysta jaźń człowiek, przedstawiający sobie i wykładający radykalnie przeciwstawną materialną rzeczywistość. Nietzsche uważał, iż ów dualizm jest nowożytną odmianą dualizmu platońsko-chrześcijańskiego, zaś kartezjański podmiot – nowożytnym ucieleśnieniem zrodzonego z resentmentu wobec ziemskiej rzeczywistości wynalazku czystego ducha. Ale zdaniem Heideggera, przekształcenie owego podmiotu w „zwierzęcość” („nazwa ta oznacza wyróżnioną jedność struktury panowania wszelkich instynktów, popędów, namiętności, które chcą życia samego”²⁶) nadczłowieka nie zmniejszyło, lecz spotęgowało wyobcowanie.

²⁵Heidegger M., *List...*, s. 157

²⁶Heidegger M., *Nietzsche...*, s. 284

Odtąd bowiem „był wykładany jest nie tylko «przez» człowieka, ale i *według* ludzkiego bycia”²⁷.

W nadczłowieku wola mocy ujawnia w pełni własną istotę i zgodnie z nią działa. Ustanawiając wartości jako warunki własnego utrzymania i wzrostu przekształca ona wszystko, co jest, w to, co jest wyłącznie ze względu na nią samą. Ponieważ przemaganie się woli mocy nie posiada żadnego celu poza nieustannym samo-wzrastaniem, dąży ona, zgodnie z własną istotą, do panowania nad wszystkim, co jest, zaś przejawem tego dążenia, a także jego uzasadniająca podstawa, jest totalna i bezwarunkowa subiektywizacja bytu: „Sama spełniona subiektywność wyklucza to, co Poza nią samą. Nic, co nie pozostaje w kręgu mocy spełnionej subiektywności, nie ma prawa do bycia. Upada całkowicie Ponad-zmysłowe oraz obszar ponadzmysłowego Boga. Teraz człowiek, jako że *tylko on jeden jest przedstawiającą, stanowiącą wolą* pośród bytu jako takiego w całości, musi wyznaczyć spełnionej subiektywności siedzibę jej czystej istoty. Dlatego wola mocy jako spełniona subiektywność może umieścić swą istotę tylko w podmiocie, którym jest człowiek, i to taki, który przekroczył człowieka dotychczasowego. Umieszczając się na najwyższym jego poziomie, wola mocy jako spełniona subiektywność jest najwyższym i jedynym podmiotem, tzn. nadczłowiekiem”²⁸.

Przedstawiona wyżej wykładnia człowieczeństwa jest ściśle związana z określoną metafizyczną wykładnią bytu w całości. Nadczłowiek jest tym, dla kogo byt będący swej istocie wolą mocy jako całość bytuje na sposób wiecznego powrotu²⁹. Ponieważ jednak metafizyka, jak zauważa Heidegger, jest *prawdą* o bycie, musi ona zawierać odpowiedź na pytanie nie tylko o to, czym (i jak) jest byt, lecz także o to, czym (i jak) jest sama prawda³⁰. W Nietzscheańskiej metafizyce o tym, co prawdziwe i nieprawdziwe (dobre-złe, sprawiedliwe-niesprawiedliwe) decyduje wyłącznie wola mocy, która ustanawia wartości ze swej własnej perspektywy, według własnych potrzeb. Takie ujęcie prawdy doskonale współgra z bezwarunkową subiektywnością, gdyż byt zostaje w nim całkowicie pozbawiony autonomii i postawiony do dyspozycji podmiotu. Jednakże z drugiej strony, czyż nie dokonuje się w nim zerwanie z tradycją metafizyczną, która w całości opiera się na „korespondencyjnej” koncepcji prawdy³¹? Zdaniem Heideggera, głosząc, iż prawda jest rodzajem błędu, Nietzsche potwierdza przynależność do tej tradycji. U jej podstaw leży przekształcenie istoty i, w konsekwencji, umiejscowienia prawdy, które dokonało się w myśli Platona. Ponieważ prawdziwość zaczęto rozumieć jako zgodność poznania z rzeczą, prawda stała się czymś, co charakteryzuje postawę człowieka wobec bytu. Kartezjusz, u progu ery nowożytnej, zradycyzował to ujęcie, przekształcając prawdę w pewność i umieszczając ją wyłącznie w ludzkim intelekcie. W epoce spełnienia nowożytności Nietzsche idzie jeszcze dalej. Ponieważ człowiek, powiada, z konieczności zafałszowuje rzeczywistość, nic nie może być prawdziwe

²⁷Tamże, s. 124

²⁸Tamże, s. 294

²⁹Tamże, s. 282

³⁰Tamże, s. 185

³¹Heidegger M., *Platona nauka...*, s. 123

„samo w sobie”. Ta obserwacja otwiera człowiekowi drogę do dowolnego dysponowania prawdą (i nieprawdą), choć pojmowanie jej istoty oraz umiejscowienia nie różni się tutaj od ujęcia tradycyjnego. Nietzsche doprowadza je do skrajności całkowicie odmawiając bytowi autonomii i w ten sposób bezwarunkowo go subiektywizując.

Zdaniem Heideggera, sposób rozumienia prawdy, dziejowo zmienny, określa możliwości takiego a nie innego rozumienia istoty człowieka³². A skoro epokowe przekształcenie istoty prawdy, które ostatecznie doprowadziło do ujęcia jej jako „sprawiedliwości” przez „nadczołwieka” (oraz do epoki panowania techniki, w której człowiek wszystko traktuje jako zasób i wszędzie odnajduje wyłącznie samego siebie) dokonało się w myśli Platona, zasadniczo odmiennej wizji człowieczeństwa należałoby poszukiwać w czasach myśl tę poprzedzających. Otóż Grecy przed Platonem, powiada Heidegger, doświadczali prawdy jako nie-skrytości (*aletheia*), która to nieskrytość nie jest cechą sądu o bycie, lecz samego bytu. O prawdzie bytu nie rozstrzyga zatem jego „podstawa” (idea dobra, Bóg, człowiek jako podmiot), gdyż sam byt ujawnia (wydobywa ze skrycia) to, czym i jak jest. Ujawniający się byt „potrzebuje” człowieka, ale jako kogoś, kto jest w stanie odebrać, zachować i przekazać to, co ujawnione. Człowiek zatem jest tym, kto wsłuchuje się w prawdę o bycie i troszczy się o nią, nie zaś tym, kto orzeka o prawdzie, czy wręcz ją bytowi narzuca. Co więcej, ponieważ to, w jaki sposób dany byt się jawi, nigdy nie wyczerpuje w całości tego, czym jest (gdyż bycie bytu jest nieustającym przechodzeniem skrytości w nieskrytość oraz nieskrytości w skrytość i pierwszemu zawsze towarzyszy drugie³³), człowiek nie jest w stanie osiąść ostatecznej prawdy o bycie i nad bytem panować. Byt nie jest przeznaczonym do eksploataowania „zasobem”, lecz budząca zdumienie i podziw tajemnicą, czymś niezwykle i godnym zapytywania, co nie podlega panowaniu lecz trosce.

3. Nietzsche o podmiotowości i pozwalaniu rzeczom być

Heidegger oparł swoje wykłady poświęcone myśli Nietzschego na wybranych fragmentach *Woli mocy*. Można w nich rzeczywiście znaleźć uzasadnienie twierdzenia, iż wola mocy ujmowana jako subiektywność cielesności może być interpretowana jako radykalne ujęcie podmiotowości w sensie absolutnej podstawy. Potwierdzają one także tezę, iż wynikająca z takiej (samo) interpretacji postawa wobec rzeczywistości polega na ujmowaniu jej wyłącznie wedle samego siebie i dążenia do totalnego panowania nad nią. Ale w pismach Nietzschego pojawia się również, i to całkiem często, afirmacja postawy, która wykazuje uderzające podobieństwo do Heideggerowskiego „pozwalania rzeczom być”. Co więcej, wezwanie do jej przyjęcia jest w dużej mierze konsekwencją krytyki „fikcji” podmiotu, która także ma wiele wspólnego z tym, co na ten temat mówi Heidegger. Ukazanie tej dwoistości myśli autora *Tako rzecze Zaratustra* pozwoli, jak sądzę, umieścić we właściwej perspektywie przedstawioną wyżej krytykę jego koncepcji człowieczeństwa. Chciałbym jednak wskazać również na możliwość innej zależności. Uważam bowiem, że dwie wydawałoby się sprzeczne

³²Heidegger M., *Nietzsche...*, s. 185 i nn.

³³Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. Marszałek R., Wydawnictwo KR, Warszawa 2000, s. 19

postawy zarysowane w Nietzscheańskiej koncepcji nadczłowieka można, przynajmniej do pewnego stopnia, pogodzić ze sobą, pokazując, iż jedna warunkuje drugą. Jeśli rzeczywiście tak jest, to być może gloryfikowane przez Heideggera „pozwalanie rzeczom być” również wymaga w jakiejś mierze „nadczołowieczej” woli oraz... mocy.

W *Woli mocy* Nietzsche stwierdza wprost: „podmiot jest fikcją”³⁴. Fikcją jest jaźń rozumiana jako indywidualna świadomość, duchowa substancja, racjonalny i autonomiczny podmiot suwerennych aktów. Jest to postulat logiczno-metafizyczny: byt wyimaginowany pod wpływem przemożnej wiary w logiczne kategorie tożsamości i jedności, które nie istnieją w pluralistycznej rzeczywistości nieustannego stawania się. Podmiot jest tożsamością i jednością nie tylko siebie świadomą, ale także, jak widzieliśmy wyżej, ukonstytuowaną przez świadomość. Ta jednak sama jest tworem języka jako narzędzia społecznej komunikacji³⁵. Mając to na względzie, możemy zdaniem Nietzschego właściwie ocenić zarówno to, co świadomość ujawnia, jak i to, co skrywa: „świadomość nie przynależy właściwie do indywidualnej egzystencji człowieka, lecz raczej do tego, co w nim jest naturą gromadną i stadną; [...] rozwinęła się ona subtelnie także tylko ze względu na gromadny i stadny pożytek, [...] w następstwie tego, każdy z nas, przy najlepszej woli *rozumienia* siebie samego najmożliwiej indywidualnie, «poznania siebie samego», będzie uświadamiał jednak sobie właśnie tylko to, co w nim jest nieindywidualne, swoją «średniość». /.../ Nie ulega wątpliwości, że postęпки nasze są w gruncie rzeczy wszystkie razem w sposób nieporównany osobiste, jedyne, nieograniczenie indywidualne; lecz skoro przetłumaczymy je na świadomość, *zdają się przestawać być nimi...*”³⁶.

Logiczna, abstrakcyjnie uniwersalna tożsamość i jedność, czyli świadomość, skrywa zatem jaźń, która jest zawsze indywidualna. Każda jaźń jest nieporównywalna między innymi dlatego, że jest wielością. Przede wszystkim – wielością sił tworzących wspólnie to, co nazywamy ciałem. Wielość konstytuująca ciało tworzy rzeczywistość – a nie fikcyjną, jak w przypadku świadomości – jedność. Jedność ta jest rezultatem panowania ciała... nad ciałem: „Ciało jest wielkim rozumem, wielością o jednym zamiśle, wojną i pokojem, stadem i pasterzem”³⁷. To ciało zatem posiada te atrybuty, które przypisujemy świadomej jaźni. Co więcej, świadomość, która rzekomo panuje nad ciałem, jest tylko jego posłusznym narzędziem; skrywa zatem to, czemu w rzeczywistości służy, to, co jest rzeczywistością jaźnią: „Za twoją myślą i uczuciem, bracie mój, stoi mocarny rozkazodawca, nieznanym mędrzec – zwie się on «Jaźń». W twoim mieszka ciele, twoim jest ciałem”³⁸.

Jednak wielość tworząca indywidualność każdego z nas, i skrywana przez tożsamość i jedność świadomości, jest nie tylko wielością cielesnych sił, których bezustannego działania i wzajemnego oddziaływania nawet sobie nie uświadamiamy, nie tylko jednością namiętności i poruszeń woli. To także wielość idei, ideałów oraz społecznych ról. Jaźń nie jest bowiem substancją, lecz dziejowo-społecznym tworem, ukonsty-

³⁴Nietzsche F., *Wola mocy*, przeł. Frycz S. i Drzewicki K., Warszawa 1910-1911, s. 280

³⁵Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. Staff L., Warszawa 1910-1911, s. 306

³⁶Tamże, s. 309-310

³⁷Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra*, przeł. Lisiecka S. i Jaskuła Z., Warszawa 1999, s. 40

³⁸Tamże

tuowanym przez, historycznie zmienne, oczekiwania oraz wymagania społeczności wobec jednostki³⁹. Ze względu na swe pochodzenie, poszczególne idee, ideały oraz społeczne role nie są oczywiście niepowtarzalne. Taka jednak jest ich jednostkowa konstelacja.

Skoro jednak każdy z nas *jest* odrębnym i wyjątkowym uniwersum rozmaicie splecionych sił, to dlaczego Nietzsche nawołuje do tego, byśmy stali się indywidualnościami? Jak należy rozumieć słowa zamieszczone przezeń na tytułowej stronie *Ecce homo*: „Jak się staje, czym się jest”? Otóż wydaje się, iż chodzi mu przede wszystkim o to, by z chaosu, jakim jesteśmy, uformować spójną całość, by nadać jednolity styl temu wszystkiemu, co w nas jest „ułamkiem, częstką i strasznym przypadkiem”⁴⁰. A jest tym wszystkim, ponieważ nad tym nie panujemy. Rozmaitość w nas może przekształcić się w indywidualność jedynie wtedy, gdy odcisniemy na niej piętno własnej osobowości. Na tym polega stawanie się tym, czym się jest. Chodzi w nim nie tyle o realizowanie tkwiącej w nas potencji, co o autentyczne tworzenie siebie. A dokładniej – tworzenie *ponad* siebie, czyli samoprzewycięzanie, w którym Heidegger słusznie rozpoznaje istotę woli i któremu poświęca tak wiele, również krytycznej, uwagi.

Rzeczywiście, mamy tu do czynienia z zasadniczą dwuznacznością. Kształtowanie samego siebie z pewnością wymaga panowania nad tym, co kształtowane. Konieczne jest więc ujarzmianie tkwiących w nas sił, co oznacza urabianie ich wedle jednakowego stylu, nadawanie wszystkim piętna *naszej* własnej osobowości. Z drugiej jednak strony, stawanie się sobą, jako proces *twórczy*, wymaga przyjęcia afirmatywnej postawy wobec tworzywa, ujawniania i wydobywania zeń właśnie tego, co jest właściwe jemu samemu. Cała sztuka polega na tym, by w stworzonej całości swoistość jej elementów została zachowana. W *Tako rzecze Zaratustra* Nietzsche stwierdza, iż jest to niezwykle trudne, niemniej konieczne. Trudne – ponieważ oznacza, i powinniśmy osiągnąć stan, w którym będziemy zdolni do afirmowania również tego, co najbardziej niskie i problematyczne w naszym istnieniu. Konieczne – gdyż w istnieniu tym wszystko jest wzajemnie splecione, wszystko też *razem* czyni zeń nasze własne, niepowtarzalne istnienie. Zanegowanie, i chęć pozbycia się, któregokolwiek z jego elementów oznaczałoby zanegowanie wszystkich pozostałych; eliminując którykolwiek, stajemy się tym, czym *nie* jesteśmy.

Heidegger zwraca uwagę na ścisłą zależność między tym, kim jesteśmy a tym, czym jest dla nas rzeczywistość oraz jaka jest nasza wobec niej postawa. Również Nietzsche uważa te powiązania za oczywiste. Jak zatem mógłby postrzegać świat ten, kto podjął się zadania uczynienia z siebie samego działa sztuki? Jak miałby się doń ustosunkowywać? Odpowiedź autora *Zaratustry* można rozpatrywać na dwóch poziomach: psychologicznym i ontologicznym. I tak, uważa on, że na bezwarunkową afirmację całości rzeczywistości może zdobyć się jedynie ten, kto w godną afirmacji całość zdołał przekształcić swe własne istnienie. Zasadniczym źródłem niechęci człowieka wobec rzeczywistości jest bowiem jego niezadowolenie z samego siebie. Bez usunięcia przyczyn tego niezadowolenia – przyczyn, które tkwią w nas samych – nigdy nie osiągniemy takiego stanu, by *wszystkim* rzeczom móc „pozwalać być”.

³⁹Nietzsche F., *Jutrzenka*, przeł. Wyrzykowski S., Warszawa 1907, s. 6-19; por. Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przeł. Sowiński G., Kraków 1997, s. 64-65

⁴⁰Nietzsche F., *To rzekł...*, s. 182

Nie jest to możliwe również na poziomie ontologicznym, a to z tego względu, że wszystko, co istnieje, istnieje we wzajemnym powiązaniu. Między „wnętrzem” a „zewnątrzem” nie ma sztywnej granicy, jest natomiast wzajemne przenikanie. Odrębna jaźń, przeciwstawna wobec rzeczywistości, to fikcja. Dla Nietzschego, podobnie jak dla Heideggera, jaźń rzeczywista jest zawsze już „w-świecie”: przyrodniczym, społecznym, kulturowym..., zawsze w nim zanurzona, weń uwikłana. Wydaje się, iż człowiek, który posiada pełną świadomość tego uwikłania i któremu rzeczywistość jawić się będzie jako mnogość wzajemnie i nierozzerwalnie splecionych sił (centrów woli mocy), stanie się raczej „pasterzem” aniżeli „panem” bycia. Wszak chęć wykładania świata wedle samego siebie i narzucania mu swej woli oznacza niezgodę na rzeczywistość taką, jaka jest, i płynące z tej niezgody pragnienie jej przekształcania. Zaratustra natomiast głosi, że potępienie jednej jedynej rzeczy jest równoznaczne z potępieniem wszystkiego, gdyż „ból to również rozkosz, przekleństwo to również błogosławieństwo, noc to również słońce”⁴¹. I dlatego też, aby móc powiedzieć „tak” wszystkiemu, co jest, trzeba nauczyć się dostrzegać w każdej jednej rzeczy to, czym ona jest i każdą jedną rzecz afirmować: „Jeśliście raz chcieli czegoś dwa razy, jeśliście kiedyś powiedzieli «Podobasz mi się, szczęście, mgnienie, chwilo!» – to chcieliście *wszystkiego* na powrót”.

Czy to jednak możliwe? Czy ktokolwiek jest, lub będzie w stanie, „chcieć *wszystkiego* na powrót”, być „pasterzem bycia”? Ani Nietzsche, ani Heidegger nie udzielają na to pytanie jednoznacznej odpowiedzi. Wydaje się jednak, iż od autora *Tako rzecze Zaratustra* możemy się znacznie więcej dowiedzieć na temat drogi do osiągnięcia pożądanego stanu ludzkiego istnienia. Wskazując na potrzebę uważnego wsłuchiwania się w głos bycia i troski bycie, Heidegger niewiele mówi nam o tym, w jaki sposób musielibyśmy przekształcić samych siebie, aby ta zupełnie niezwykła w dzisiejszych czasach postawa wobec rzeczywistości mogła stać się naszym udziałem. Nietzsche natomiast stanowczo podkreśla, że niewinność dziecka nie jest i nie może być nam dana, że uzyskać ją (lub odzyskać) może jedynie ten, kto wpieryw zdoła stać się wielbłądem i lwem. Tworzenie samego siebie jest tutaj koniecznością, a twórca musi stać się samego siebie panem. Tylko ktoś taki będzie w stanie powiedzieć bezwarunkowe „tak” wszystkiemu, co jest nim samym, i z tego potwierdzenia samego siebie, z uświadomienia sobie zdoła obdarzyć własną miłością, własną cnotą, wszystko, co jest: „Kiedy wzgardzicie przyjemnością i miękkim łóżem, a od wszelkich mięczaków nigdy wam się nie dość daleko ułożyć: w tym będzie prąźródło waszej cnoty. Kiedy zechcecie czegoś jedną wolą, a ta odmiana wszelkich niecności losu będzie się zwać dla was «koniecznością»: w tym będzie prąźródło waszej cnoty. /.../ Kiedy będziecie wywyższeni ponad pochwałę i naganę, a wasza wola rozkazywać zechce wszystkim rzeczom, jako wola miłującego: w tym będzie prąźródło waszej cnoty. /.../ Wywyższone tam będzie wasze ciało i zmartwychwstałe; rozkoszą swoją zachwyci ono umysł, tak że stanie się on twórcą, wartościującym i miłującym, i dobroczyńcą wszechrzeczy”⁴².

⁴¹Tamże, s. 409

⁴²Tamże, s. 99

Literatura

1. Heidegger M., *Czas światooobrazu*, [w:] tegoż, *Drogi lasu*, Aletheia, Warszawa 1997
2. Heidegger M., *List o humanizmie*, [w:] tegoż, *Znaki drogi*, Aletheia, Warszawa 1995
3. Heidegger M., *Nietzsche*, przekład zbiorowy, PWN, Warszawa 1999
4. Heidegger M., *O istocie prawdy*, przeł. Filek J. [w:] tegoż, *Znaki...*
5. Heidegger M., *Onto-teo-logiczny charakter metafizyki*, [w:] tegoż, *Identyczność i różnica*, Aletheia, Warszawa 2010
6. Heidegger M., *Platona nauka o prawdzie*, [w:] tegoż, *Znaki...*
7. Heidegger M., *Przewyciężenie metafizyki* [w:] tegoż, *Odczyty i rozprawy*, Aletheia, Warszawa 2007
8. Heidegger M., *Przyczynki do filozofii*, Baran i Suszczyński, Kraków 1996
9. Heidegger M., *Pytanie o technikę*, przeł. Mizera J [w:] tegoż, *Odczyty...*
10. Heidegger M., *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. Marszałek R., Wydawnictwo KR, Warszawa 2000
11. Nietzsche F., *To rzekł Zaratustra*, przeł. Lisiecka S. i Jaskuła Z., PIW, Warszawa 1999
12. Nietzsche F., *Wiedza radosna*, przeł. Staff L., Warszawa 1910-1911
13. Nietzsche F., *Wola mocy*, przeł. Frycz S. i Drzewicki K., Warszawa 1910-1911
14. Nietzsche F., *Z genealogii moralności*, przeł. Sowiński G., Znak, Kraków 1997

Czy nadczłowiek może być pasterzem bycia? Czy pasterz bycia musi być nadczłowiekiem? Nietzsche i Heidegger

W czasach nowożytnych pojęcie „podmiotu” stało się kluczowe dla rozumienia natury człowieczeństwa. Przypuszczając atak na człowieka nowożytnego, zarówno Nietzsche, jak i Heidegger poddają je miazdzącej krytyce. Ten ostatni twierdzi jednak, że Nietzscheańska wizja nadczłowieka, wbrew intencjom jej twórcy, nie przewycięża „podmiotowości”, lecz wręcz przeciwnie – pogłębia ją i radykalizuje (doprowadza do spełnienia). Odpowiedzią autora Bycia i czasu jest koncepcja Dasein, czyli „bycia-w-świecie”, zgodnie z którą człowiek nie tyle włada rzeczywistością (jak czyni to podmiot nowożytny i, według Heideggera, nadczłowiek Nietzschego), co troszczy się o to, co jest; nie jest jego panem bycia, lecz jego „pasterzem”. Wydaje się jednak, iż wszystko to, co charakteryzuje człowieka ujmowanego jako Dasein, nie pozwala jeszcze na przyjęcie przezeń afirmatywnej postawy wobec bytu, że potrzeba czegoś więcej, by człowiek ów mógł się wykazać autentyczną troską. W powyższym eseju postaram się wykazać, iż to niezbędne, jak sądzę, uzupełnienie koncepcji przedstawianej przez Heideggera można odnaleźć w odrzucanej przezeń Nietzscheańskiej wizji nadczłowieka.

Słowa kluczowe: Heidegger, metafizyka, nadczłowiek, Nietzsche.

Śmierć. Kres życia jako determinant kultury

1. Wprowadzenie

Jakkolwiek w naukach biologiczno-medycznych śmierć funkcjonuje jako istotny problem związany z kondycją i funkcjonowaniem organizmu, a koncentrujący się na określaniu i oddzielaniu tego co żywe, od tego, co martwe, w obszarze nauk humanistycznych zagadnienie śmierci skupia się raczej na implikowanej w człowieku przez ową biologiczną konieczność świadomości skończoności życia. Dla filozofa – i, jak się okaże, dla kulturoznawcy² – ważne jest bowiem nie tyle, dlaczego człowiek umiera, ale raczej że śmierć jest nieodwołalną koniecznością. Świadomość ta, wraz z pobudzonymi przez nią obawami i niepokojami egzystencjalnymi, jest przedmiotem namysłu filozoficznego, próbującego skonceptualizować śmierć i ogarnąć rozumowo nie tyle jej przyczyny, co znaczenie. Refleksja filozoficzna stanowi tym samym podstawę do dociekań innego rodzaju: do kulturoznawczej refleksji nad zagadnieniem śmierci, słusność której zdaje się sugerować nienowa już hipoteza głosząca, iż śmierć może być rozpatrywana jako jeden z głównych determinantów kulturowych³. Czym jest więc – w tej perspektywie – kultura? I czym jest śmierć w oczach filozofa czy kulturoznawcy?

2. Przewyciężyć śmierć

Świadomość śmierci, zawieszona – niejako w oczekiwaniu – nad egzystencją człowieka, a zatem z jednej strony obawa przed doświadczeniem jej w pierwszej osobie, jak i – z drugiej – rozumienie znaczenia śmierci dotyczącej człowieka pośrednio, w osobach drugiej i trzeciej – by przywołać rozważania Vladimira Jankélévitcha⁴ – nie pozostają bez związku z intelektualnymi aktywnościami, które człowiek przejawia od

¹ tomasz10@poczta.onet.eu; Zakład Antropologii Literatury i Edukacji Polonistycznej, Instytut Literatury Polskiej, Wydział Filologiczny UMK

² Ścisły związek kulturoznawstwa i filozofii postulował najważniejszy z przedstawicieli poznańskiej szkoły kulturoznawczej, prof. Jerzy Kmita. Jak pisał bowiem, „kulturoznawstwo [...] sięga po sporo pojęć i problemów rozważanych od dawna przez filozofię. Jest więc Norwidowskim »późnym wnukiem« filozofii” (Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Wydawnictwo Naukowe Bogucki, Poznań 2007, s. 236)

³ Hipotezę taką zdawali się wysuwać między innym filozofowie i antropolodzy związani z nurtem myślowym egzystencjalizmu. Do ich przedstawicieli zaliczyć możemy – pośród wielu – Karla Jaspersa, Martina Heideggera, Vladimira Jankélévitcha oraz Edgara Morin. Jednakże przekonanie, czy choćby intuicję o zdeterminowaniu życia, a tym samym kultury, przez śmierć, wyrażają także przedstawiciele zgoła innych koncepcji filozoficznych: inspirowany Kantem Ernst Cassirer, rozważający dociekania Freuda Zygmunt Bauman, a także Arnold Toynbee czy Philippe Ariès.

⁴ Jankélévitch V., *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, przeł. Kwaterko M., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005. Por. Skrunka J. (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. Cichowicz S., Godzimirski J. M., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993

najdawniejszych czasów. Zjawisko to zwięźle podsumował Zygmunt Bauman, który stwierdził, że „ciągle ryzyko śmierci – ryzyko zawsze uświadamiane, nawet jeśli zepchnięte jest w mroczną głębię podświadomości – jest być może fundamentem kultury”⁵. Hipoteza ta, choć wydawać się może lapidarną, jest dość głęboko zakorzeniona w nowoczesnej myśli europejskiej. Odnosi się bowiem w sposób bezpośredni do dociekań Zygmunta Freuda, ale także do rozważań Ernsta Cassirera, a nawet – choć może wydawać się to nieoczywistym – do idei Karola Marksa⁶.

Zygmunt Freud – bo od przytoczenia jego konstatacji należałoby rozpocząć istotną w przyjętej tu perspektywie próbę zdefiniowania kultury w kontekście zagadnienia śmierci – wskazywał, że „słowo »kultura« oznacza całą sumę osiągnięć i struktur organizacyjnych, dzięki którym nasze życie stało się tak różne od życia naszych zwierzęcych przodków i służy dwom następującym celom: obronie człowieka przed naturą i regulowaniu stosunków między ludźmi”⁷. Freud, uznając śmierć za jeden z dwóch naturalnych popędów (koncepcja Erosa i Tanatosa) konstytuujących kondycję ludzką,⁸ podkreślał jej rolę w kształtowaniu przez człowieka świata, który z zapamiętaniem budowany jest tak, by zanegować ów naturalny porządek rzeczy. Jakkolwiek – zdaniem austriackiego psychoanalityka – choć przenikanie się naturalnych, biologicznych instynktów Erosa i Tanatosa, określanych odpowiednio jako siła budująca i burząca, wyprowadza – przynajmniej teoretycznie – sumę ich wzajemnych oddziaływań na bilans zerowy, oznaczający status *quo ante* ożywionego, jednostkowego istnienia, a zatem wrodzoną w każdą żywą istotę dążność do zredukowania życia do istnienia nieożywionego, do śmierci (Tanatos), przy jednoczesnym przekazaniu, reprodukcji, cech ożywionych kolejnym, nowym organizmom (Eros),⁹ świadomość, którą obdarzony jest człowiek, w tym świadomość własnej śmiertelności i skończoności własnego życia skłania go – jak z kolei przekonuje, interpretując dociekania między innymi Freuda, Zygmunt Bauman – do wykreowania świata, który byłby śladem, swoistą spuścizną dla przyszłych istnień¹⁰. Ów świat budowany, „uprawiany” – chciałoby się dookreślić¹¹ – w celu choćby tylko pozornej obrony przed bezlitosnymi

⁵ Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. Leśniewski N., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 41

⁶ Połączenie to wydawać się może o tyle zaskakujące, co paradoksalne i przewrotne. Stosowna, poczyniona dalej argumentacja, czerpiąca z myśli przywołanych tu myślicieli, pozwoli jednak na eksplikację proponowanego w ujęciu śmierci, owej naturalnej i nieodwołalnej konieczności, jako fundamentu kultury

⁷ Freud Z., *Człowiek, religia, kultura*, przeł. Prokopiuk J., Książka i Wiedza, Warszawa 1967, s. 262

⁸ Freud Z., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Prokopiuk J., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1976, s. 122

⁹ Zygmunt Freud przekonuje, że popędy „wywodzą się z ożywienia nieożywionej materii i dążą do odtworzenia stanu nieożywionego” (tamże, s. 64). Zaznacza przy tym jednak, że owa opozycyjność Erosa i Tanatosa, funkcjonująca na granicy nauki i mitologii, pozostaje wysoce problematyczna. Niemniej jednak, stanowi ona ciekawy przyczynek do interpretacji genezy i kondycji kultury

¹⁰ Bauman Z., dz. cyt., s. 41

¹¹ Słowo „kultura” pochodzi z łaciny (od czasownika *colo, celere* oznaczającego tyle, co „uprawiać”) i było pierwotnie związane z uprawą ziemi. Jednakże z upływem czasu znaczenie to zostało rozszerzone semantycznie na wszystkiego to, co w ogóle może być uprawiane. Stąd też pojęcie „kultury” dotyczy także

prawami natury, których to śmierć jest niewątpliwym zwieńczeniem, jest właśnie światem kultury, tworem ponadnaturalnym, nie tyle wpisanym (bo niekoniecznym), ale niejako nad-pisanym czy do-pisanym do naturalnego, biologicznego porządku rzeczy; tworem wyrastającym z, ale i daleko *ponad* to, co naturalne. Jak to określił Bauman, „kulturze pozostało doraźne wynalezienie tego, czego natura nie była w stanie zapewnić – ale każda melodia skomponowana przez kulturę zostanie zesztukowana z dźwięków, których dostarczyła uprzednio natura”¹². Człowiek więc – faktyczny twórca kultury – kreuje świat w taki sposób, aby zaspokoić coraz to nowe potrzeby i rozwiązać problemy, na które nie znajduje zdroworozsądkowych, czytelnych na poziomie natury, wyjaśnień. Jednym zaś z najważniejszych tego typu problemów czy zagadnień, należących przecież w sposób oczywisty do porządku natury i naturalnych kolei rzeczy, a będących odwiecznym przedmiotem refleksji człowieka, jest śmierć. Stąd śmierć określić można jako ważki determinant kulturowy.

3. Na granicy światów. W stronę definicji kultury

Aby uzasadnić twierdzenie określające śmierć jako determinant kultury, należy koniecznie wyjaśnić i rozwinąć zastosowane tu rozumienie pojęcia kultury i spróbować sformułować taką jej definicję, która stanąć może u podstaw tanatycznych dociekań. Trzeba zauważyć, że widoczna w tym wywodzie wyraźna opozycja natury i kultury, inspirowana dociekaniem Freuda i Baumana, czerpie swe główne założenie z rozważań czynionych przez Karola Marksa. Chodzi mianowicie o zacerpnięte z materializmu historycznego pojęcia „bazy” i „nadbudowy”,¹³ które być mogą – jak się okazuje – przydatne jako narzędzia do interpretacji tak kultury, jak i jej uzasadnianej fanatycznie genezy. Nie będące bowiem *de facto* konstruktami opozycyjnymi, lecz występujące w zależności określonej swoistą implikacją („nadbudowa” zawsze wynika z „bazy”, nigdy na odwrót), określenia „bazy” i „nadbudowy” znajdują zastosowanie w antropo-

„racjonalnego rozwoju człowieka i natury. W takim rozumieniu wszystko, co jest potencjalne, co człowiek może w jakiś sposób zaktualizować lub przyczynić się do jego zaktualizowania, może być uprawiane, podpada zatem pod zakres wyrażenia „kultura” (Daszkiewicz W., *Podstawowe rozumienie kultury – ujęcie filozoficzne*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 1 (2010), s. 45; por. M.A. Krapiec, *Odzyskać świat realny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999, s. 378)

¹² Bauman Z., dz. cyt., s. 31

¹³ Marks twierdził, że ekonomiczna struktura społeczeństwa stanowi podstawę, bazę dla struktur politycznych i prawnych, rozumianych jako nadbudowa (zob. Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*, [w:] tenże, Engels F., *Dzieła*, tom 13, przeł. Bal A., Książka i Wiedza, Warszawa 1966, s. 9). Nie ma jednak potrzeby przytaczania w tym miejscu pełnej wykładni poglądów Marksa dotyczących relacji pomiędzy dostępnością środków produkcji i różnymi aktywnościami człowieka. Zwięźle i całkowicie wystarczająco imputowaną tu koncepcję niemieckiego filozofa określa Michał Cichoracki: „Marksowski materializm historyczny zakłada po prostu, iż podstawowym czynnikiem rozwoju historycznego jest bazowy wzrost sił wytwórczych, znaczący przyrost możliwości technologicznych tkwiących w systemie gospodarczym danego społeczeństwa, który warunkuje kształt pozostałych struktur działania oraz myślenia składających się na nadbudowę owego społeczeństwa” (Cichoracki M., *Marksowski materializm historyczny – koncepcja związku między bazą a nadbudową oraz prymatu czynników ekonomicznych*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, 1 (2012), s. 135)

logicznym podziale natury i kultury, który to podział – równie pozornie – wypełnia znamiona genetycznej dychotomiczności. Pozornie, ponieważ – jak się okazuje – przeciwstawienie kultury naturze jest w tym ujęciu jedynie konstruktywistyczną wizją, mającą rozdzielać – i czyniącą to z powodzeniem na gruncie potocznym – to co cywilizowane, od tego, co dzikie, człowieka od świata zwierząt¹⁴. Jak bowiem wskazuje Michał Cichoracki, „Marks zakłada, iż w skali najbardziej ogólnej człowiek dla swego istnienia musi przede wszystkim jeść, pić, ubierać się, mieszkać itp., by dopiero na tej bazie rozwijać inne formy swojej działalności”¹⁵. Wynika stąd, że potrzeby biologiczne, wpisane w człowieka jako istotę żywą i należącą przecież – do czego przekonywał już Arystoteles – do królestwa zwierząt, pozostają zawsze pierwotne wobec wszelkich innych¹⁶. Dlatego też twardy podział rzeczywistości na to, co naturalne i to, co kulturowe, jawi się tu jako daleko idące uproszczenie. Przyjąć by raczej należało, że człowiek jest istotą z pogranicza natury i kultury. Co więcej, jest stworzeniem wywodzącym się z naturalnego porządku rzeczy i wzrastającym w przez siebie wykreowany – ale właśnie tylko dzięki istnieniu naturalnych po temu podstaw – świat, określane jako świat kultury. Kultura byłaby więc właściwą człowiekowi „nadbudową” nad porządkiem natury, który oto stanowi jej materialny fundament, biologiczną „bazę”.

Wspomniana wyżej opozycja natury i kultury jest więc cokolwiek pozorna, co zauważali przywołani tu na wstępie Freud i Bauman. Pierwszy z nich, przekształcając psychoanalizę w filozofię człowieka i antropologię kultury,¹⁷ zwracał bowiem uwagę na biologicznie i witalistycznie uwarunkowane korzenie kultury. Drugi natomiast,

¹⁴ Pierwszym nowożytnym myślicielem, który przeciwstawił porządek naturalny światu kultury, był Samuel von Pufendorf (zob. Tatarkiewicz W., *Parerga*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1978, s. 74). Trzeba też koniecznie odnotować, że von Pufendorf pojęcie kultury rozumiał właśnie w sposób absolutny, określając ją jako „cały dorobek ludzkości, w tym zarówno instytucje społeczne, jak również ubiory, język, wiedzę, moralność kierowaną rozumem, obyczaje itp.” (Tarasiewicz P., „Kultura” i „cywilizacja” – próba korelacji, „Roczniki Kulturoznawcze”, 2 (2011), s. 73)

¹⁵ Cichoracki M., dz. cyt., s. 135

¹⁶ W istocie swojej rozdział pomiędzy tym, co naturalne, a tym, co kulturowe, pomiędzy dzikim i cywilizowanym, wreszcie zwierzętami i człowiekiem, jest sztuczny i zdaje się nie mieć pokrycia w rzeczywistości. Człowiek bowiem, jako organizm żywy, należy przecież nieodłącznie do świata zwierząt, o czym przekonywał już Arystoteles: w *Etyce nikomachejskiej* filozof określił człowieka mianem *zoon politikon*, które – jak wskazują Herbert Gintis, Carel van Schaik i Christopher Boehm – oznacza organizm posiadający wymiar ponadbiologiczny, w tym przede wszystkim społeczny i kulturowy (zob. Gintis H., van Schaik C., Boehm Ch., *Zoon Politikon. The evolutionary Origins of Human Political Systems*, „Current Anthropology”, 3 (2015), s. 327). Rozważania Arystotelesa można tym bardziej zaadaptować na potrzeby niniejszej pracy, że w dziele *Polityka* wprowadził on ważne z antropologicznego punktu widzenia rozróżnienie pomiędzy *bios* (czyli tym, co w życiu jednostkowe, charakterystyczne i unikatowe) i *zoe* (rozumianym jako to, co odnosi się do funkcjonowania wszystkich istot żywych). Przy czym, jak zauważa Monika Bakke, „bez względu na szczególówce i czasem znacznie różniące się między sobą propozycje interpretacyjne filozofów różnych szkół, można uznać, że *zoe* stanowi podstawkę każdego *bios*” (Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010, s. 38). Tak więc – jak się okazuje, a o czym przekonywał *expressis verbis* Abraham Maslow w teorii hierarchii potrzeb – to, co kulturowe, jest niejako nadwyżką nad to, co naturalne, biologiczne: nadwyżką nie funkcjonującą jednak bez owej biologicznej podstawy

¹⁷ Suchodolski B., *Wstęp*, [w:] Freud Z., *Człowiek, religia, kultura...*, s. 11

czerpiąc wprost z myśli Freuda, zauważył, że „to natura właśnie, by tak rzec, *zdeterminowała niezeterminowanie* człowieka; zadaniem kultury – zadaniem wcale nie wybranym dobrowolnie – było utrwalenie przygodności, obwarowanie wykorzenienia, nadanie niemocy wrażenia siły, ukrycie nieopanowanego absurdu [natury – T.B.] za opanowanymi sensami”¹⁸. W proponowanym tu ujęciu kultura jest więc zdeterminowana *przez* oraz nadbudowana *nad* naturalny porządek rzeczy. Nie jest tworem niezależnym i antagonistycznym wobec natury, lecz wynikającym z biologicznego istnienia konstruktum człowieka próbującego okiełznać świat i uzasadnić swoje miejsce i rolę w tym świecie¹⁹. Jak wskazuje Antonina Kłoskowska, „kultura przeciwstawna jest naturze w sensie ontogenetycznym, wynika natomiast z natury w sensie filogenetycznym. Gatunek ludzki, jedyny spośród wszystkich gatunków istot żywych, dojrzał do tworzenia kultury w szerokim zakresie i działalność kulturalną można uznać za jego naturalną funkcję. W tym sensie kultura nie jest przeciwstawieniem natury, ale stanowi jej konieczny rezultat”²⁰.

Zwrócić zatem należy uwagę, że istnienie tak pojętej kultury może być determinowane śmiertelnością, skończonością człowieka. Uświadomienie śmierci jawi się jako istotny i znaczący przyczynek do ludzkiej aktywności. Choć proponowane tu ujęcie śmierci jako determinanta kultury pozostaje zawsze hipotezą, znajduje ono uzasadnienie w dociekaniach filozoficznych nie odwołujących się do niego wprost, lecz uznających kulturę jako efekt aktywności człowieka w świecie.

4. Od zdeterminowana do usymbolicznienia

Prezentowane stanowisko stoi w znacznej mierze w zgodzie z posiadającymi głębokie uzasadnienie filozoficzne rodzimymi koncepcjami Floriana Znanieckiego i Jerzego Kmity, oscylującymi wokół – odpowiednio – kulturalistycznej i społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Jak się okaże, kultura, jako „nadbudowa” nad materialistycznie pojmowaną, biologiczną „bazę”, postrzegana być może jako wypracowana przez człowieka forma symboliczna, stąd czyniona tu eksplikacja podparta zostanie również założeniami filozofii kultury Ernsta Cassirera.

Proponowane tu ujęcie kultury jako zdeterminowanej śmiertelnością „nadbudowy”, swoistego produktu wypracowanego nad biologicznie pojmowaną „bazę”, a zatem jako konstruktum warunkowanego przez porządek naturalny, określić można – w przeciwieństwie do koncepcji idealnych (które można nazwać – w celu zobrazowania tego podziału – koncepcjami „odgórnymi”) – jako ujęcie „oddolne”. Rozumieć przez to

¹⁸ Bauman Z., dz. cyt., s. 31

¹⁹ „Pojęcie natury odnosimy do tego, co wrodzone i spontaniczne, natomiast pojęcie kultury do tego, co wyuczone i dyktowane przez normę” – wskazuje, przytaczając wypowiedź Józefa Niżnika, Janusz Gajda (Gajda J., *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2008, s. 19). Trzeba jednak zaznaczyć, że zarówno dociekania Freuda, jak i Baumana, które są tu inspiracją, poddawane bywają krytyce związanej z nienaukowością, płynnością argumentacji czy nieprecyzyznością wyводу. W ocenie autora stanowią jednak ciekawą perspektywę, służącą tu za wymagający dopracowania i naukowego podparcia punkt wyjścia.

²⁰ Kłoskowska A., *Kultura masowa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1980, ss. 27-28

należy, że kultura nie jest tu definiowana – jak chcieliby tego strukturaliści inspirowani językoznawczymi pracami Ferdynanda de Saussure’a czy Roberta Jacobsona – jako istniejący niezależnie i samoczynnie uniwersalny system, możliwy do określenia jedynie poprzez odczytywanie fenomenów, w których przejawia się w poznawalnej, empirycznej rzeczywistości²¹. Przeciwnie – skłaniając się raczej ku ujęciu kulturalistycznemu w definiowaniu kultury – określamy kulturę jako kosmokonstrukt, który jest wytworem człowieka egzystującego zawsze w pierwszej kolejności biologicznie: po wolnego prawom przyrody, w tym śmierci; dopiero zaś w drugiej – właśnie kulturowo. Optujemy więc tu raczej – mając świadomość istnienia różnorodnych, często wypaczonych interpretacji – za myślą Marksa, iż to byt określa świadomość,²² porządek naturalny zaś jest podstawą funkcjonowania kultury.

Mając na uwadze powyższe, interesuje nas pojmowanie kultury jako żywego doświadczenia, jako aktywnego przeciwstawienia się człowieka uświadomionej konieczności śmierci. Człowiek już zawsze żyje i funkcjonuje w kulturze, którą sam kreuje, którą zmienia, modeluje, i której nadaje kształt. Jest więc kultura wytworem człowieka, który określić można jako humanistyczną interpretację rzeczywistości w jej najogólniejszym rozumieniu. Wszystko, *co* – i także *jak* – człowiek postrzega, jest już zawsze kulturowe. Wynika to ze szczególnego rodzaju świadomości człowieka, która określona została przez Floriana Znanieckiego jako współczynnik humanistyczny: „ludzkie działanie i doświadczenie są to niezbędne składniki współczynnika humanistycznego, na nich bowiem opiera się całkowicie i nierozdzielnie byt rzeczywistości kulturalnej”²³. Znaniecki podkreślał „bytową bezwzględność ludzkiej działalności, która stanowi źródło naszego świata i z której dopiero wtórnie wykształca się: podmiotowość i przedmiotowość, rzeczywistość i logiczna myśl, wszelkie »dogmaty« i wszystkie »absoluty«”²⁴. Tak więc w myśli filozofa to właśnie przyrodnicze uwarunkowania świata, w tym śmierć jako nieodwołalna konieczność, determinują wszystko to, co w ludzkim działaniu kulturowe.

²¹ Idea ta – opierająca się na założeniach idealizmu – sięga korzeniami do myśli Platona, który w słynnej metaforze jaskini przedstawiał pozorność postrzeganej zmysłowo rzeczywistości. Zob. Platon, *Państwo* (ks. VII), przeł. Witwicki W., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003, ss. 220-224

²² Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, [w:] <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1859/ekon-pol/00.htm> (dostęp: 28.01.2016). Por. Cichoracki M., dz. cyt., ss. 133-134

²³ Znaniecki F., *Współczynnik humanistyczny*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2011, ss. 175-176. Znaniecki odróżniał rzeczywistość kulturalną od rzeczywistości naturalnej. Jako pierwszą rozumiał świat istniejący niejako obiektywnie, to znaczy całkowicie niezależnie od człowieka i jego działalności (jak planety, pole magnetyczne czy związki chemiczne). Drugą określał jako to wszystko, co wiąże się z aktywnością człowieka i jego wpływem na rzeczywistość (tamże, ss. 177-179). Tak więc także w myśli tego filozofa widoczny jest podział na to, co naturalne, i to, co kulturowe, które z naturalnego się wywodzi (jako nadbudowa) w optyce istnienia człowieka pojmowanego jako zwierzę myślące

²⁴ Jagoszewska J., *Obiektywność czy subiektywność? Problem statusu kultury według Floriana Znanieckiego*, s. 227, [w:] Łukaszewicz K. (red.), *Wokół koncepcji kultury Floriana Znanieckiego*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2008

Z czynionymi tu rozważaniami harmonizują także konstatacje innego wielkiego badacza kultury – Jerzego Kmity. Według jego definicji, kultura jest rzeczywistością myślową złożoną z „przekonań normatywnych i dyrektywalnych, respektowanych indywidualnie w skali powszechnej, ale niekoniecznie indywidualnie uświadamianych”²⁵. Stwierdzenie to oznacza, że kultura jest pewnym swoistym zbiorem wrażeń i wypracowanych przez człowieka przekonań i norm. Zatem także Kmita sytuuje kulturę jako – jak to określiliśmy – konstrukt „oddolny”²⁶. Według Kmity bowiem, który znał i cenił dociekania Znanieckiego,²⁷ kultura warunkowana jest czynnikami biologicznymi i w związku z tym podlegać może redukcji naturalistycznej, która uwydatniałaby jej biologiczne podłoże, biologiczną – by znów posłużyć się słownictwem Marksa – „bazę”, wykazując, że „organizm biologiczny w pewnym momencie (wedle wszelkiego prawdopodobieństwa – w pewnym dłuższym okresie czasu raczej) przekształcił się w jednostkę ludzką zdolną do [kreowania oraz – T.B.] przyswajania sobie kultury i do uczestnictwa w niej”²⁸. Budując hipotezę o tanatycznym zdeterminowaniu kultury, za ów istotny moment przyjmujemy uświadomienie konieczności śmierci jako naturalnego porządku rzeczy.

Konstatacja ta pozostaje w zgodzie z przekonaniem socjobiologicznym przytaczanym przez Zdzisławę Piątek, według którego „wrodzone biologiczne dyspozycje są załączkami kultury ludzkiej, ale nie kulturą samą. Rozwój kultury nie usuwa przyrodniczych determinacji człowieka, lecz jedynie nadaje im nową formę”²⁹. Tak więc kultura jako rzeczywistość myślowa funkcjonuje – także w przywoływanym tu jej rozumieniu Jerzego Kmity jako zbioru przekonań normatywno-dyrektywalnych – zawsze w oparciu to, co w człowieku przyrodnicze, biologiczne. Przekonania normatywno-dyrektywne Jerzego Kmity traktowane zatem niechaj będą jako konstrukty wypracowane przez człowieka niejako ponad jego naturalną, biologiczną „bazę”. Są

²⁵ Kmita J., *Kultura i poznanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985, s. 20. Por. Bonecki M., *Jerzy Kmita – interpretacja humanistyczna i społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, 2 (2012), ss. 194-195

²⁶ Społeczno-regulacyjna koncepcja kultury stanowi – jak pisał Kmita – „podstawowy komponent eksplanansu interpretacji humanistycznej zastosowanej do profesjonalnej praktyki interpretacyjnej humanistów” (Kmita J., *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995, s. 267)

²⁷ Kmita powołuje się na refleksję metodologiczną Floriana Znanieckiego przede wszystkim w kontekście związku teorii poznania naukowego z teorią kultury (zob. Kmita J., *Kultura i poznanie...*, s. 6). Poznanie naukowe, podobnie jak kultura, jest wciąż aktualizowane przez coraz to nowe doświadczenia płynące z otaczającej rzeczywistości, która już z założenia – z racji istnienia w niej człowieka – jest rzeczywistością kulturową, czy też – by sprezyzować wywód – przez człowieka ukulturowioną

²⁸ Tamże, s. 121

²⁹ Piątek Z., *Biologiczne uwarunkowania kultury z punktu widzenia E. O. Wilsona*, s. 27, [w:] Kmita J., Łastowski K. (red.), *Biologiczne i społeczne uwarunkowania kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1992

bowiem – przewyżającą śmiertelność człowieka jako jednostki – niematerialną „nadbudową” o charakterze symbolicznym³⁰.

Przekonania polskich badaczy kultury co do jej uwarunkowań leżą – jak się więc okazuje – w bezpośrednim sąsiedztwie twierdzeń Ernsta Cassirera dotyczących filozofii form symbolicznych. Bowiem według koncepcji Ernsta Cassirera, „nasze odbieranie i przeżywanie świata dokonuje się za pośrednictwem znaków, pewnego rodzaju skrótów duchowych; to są symbole. [...] doświadczenie świata, w postaci percepcji, apercpcji, refleksji, rozumowania dokonuje się z wykorzystaniem symboli właśnie; one wynoszą nas ponad sferę zwykłego doświadczenia, dzięki nim dokonuje się obiektywizacja świata [...]; dzięki niej *świat przeżywany staje się światem kultury* [podkreślenie – T.B.]”³¹. Cassirer wskazuje, że wszystko, z czego zbudowana jest postrzegana przez człowieka, a zatem zawsze humanistyczna (kulturowa) rzeczywistość, ma charakter symboliczny³². Bogdan Suchodolski w przedmowie do „Eseju o człowieku” – cytując filozofa – podkreśla, że „kultura stawała się jedyną i nieuchronną »rzeczywistością ludzką«. »Człowiek [...] nie może uciec przed własnymi osiągnięciami. Nie ma wyboru: musi przyjąć warunki swego własnego życia. Człowiek nie żyje już w świecie jedynie fizycznym, ale także w świecie symbolicznym»”³³. Człowieka należałoby więc – co postuluje Ernst Cassirer – określać nie jako *animal rationale*, lecz raczej terminem *animal symbolicum*,³⁴ gdyż owo symboliczne zapośredniczenie postrzegania rzeczywistości stanowi – jego zdaniem – cechę konstytutywną człowieka jako gatunku. Jak wskazuje filozof, „człowiek nie potrafi już bezpośrednio ustosunkować się do rzeczywistości. Nie może jak gdyby stanąć z nią twarzą w twarz. W miarę jak symboliczna działalność człowieka robi postępy, rzeczywistość fizyczna zdaje się cofać”³⁵. Tym samym w rozważaniach czynionych nad kondycją kultury Ernst Cassirer wprowadza pojęcie systemu symbolicznego, które oznaczać ma – jego zdaniem –

³⁰ Jest to uproszczenie służące adaptacji koncepcji Jerzego Kmity do potrzeb niniejszych rozważań. Kmita nie nadawał bowiem przekonaniom normatywno-dyrektywnym – jak my to czynimy – cech metapoziomu o charakterze li tylko symbolicznym: dla filozofa kultura symboliczna to zaledwie druga – po kulturze techniczno-użytkowej – z gałęzi kultury; dla nas natomiast symbolizm niechaj będzie swoistym metapoziomem dla nauk o kulturze w ogóle

³¹ Raube S., *Kultura jako ekwilibrium. Krytyczna filozofia Ernsta Cassirera*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, XXVI (2014), ss. 144-145

³² Jurij Lotman dodałby z pewnością, że pewien wycinek tej rzeczywistości ma już charakter symboliczny, a pozostała jej część jest potencjalnie symboliczna. Zob. Wolińska A., *Symbol jako eksplozja znaczeń*, „Estetyka i Krytyka”, 6 (2004), ss. 8-9, [w:] <http://estetykaikrytyka.pl/art/6/Wolinska.pdf> (dostęp: 10.10.2016). Por. Żyłko B., *Uwagi o Lotmanowskiej koncepcji kultury*, „Przegląd Humanistyczny”, 4 (1998), s. 19

³³ Suchodolski B., *Przedmowa*, [w:] Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Staniewska A., Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1977, s. 14

³⁴ „Wielcy myśliciele, którzy określili człowieka jako *animal rationale*, nie byli empirykami ani też nie było nigdy ich intencją dać nam empiryczną ocenę natury ludzkiej. [...] Rozum jest [jednak – T.B.] bardzo wąskim i niewystarczającym terminem, nie może więc objąć form kulturalnego życia człowieka w całym ich bogactwie i różnorodności. Wszystkie te formy jednak są formami symbolicznymi. Stąd zamiast określać człowieka jako *animal rationale*, powinniśmy określać go jako *animal symbolicum*.” (Cassirer E., dz. cyt., ss. 81-82)

³⁵ Tamże, s. 80

nowy wymiar rzeczywistości, tej dostępnej tylko człowiekowi rzeczywistości opartej na odniesieniach symbolicznych, a zatem rzeczywistości zhumanizowanej, kulturowej. Śmierć, która zdeterminowała kulturę, zostaje tu przez nią, w raz z całym dyskursem określającym przyrodniczość człowieka, zapośredniczona, oswojona³⁶ i przewyciężona za pomocą symbolu.

5. Podsumowanie

„Świat ludzki” – jak go określa Ernst Cassirer, ale co wynika też z czynionych wyżej interpretacji koncepcji Karola Marksa, Floriana Znanieckiego i Jerzego Kmity – jest jedynym w swoim rodzaju konstruktem, który wymyka się obiektywizacji i pozostaje nieopisywalny w sposób bezpośredni. Jak konkludował swoje rozważania Cassirer, „wydaje się rzeczą oczywistą, że świat ten nie stanowi wyjątku od zasad biologicznych rządzących życiem wszystkich innych organizmów. A przecież w świecie ludzkim znajdujemy nowy rys charakterystyczny, który jest, jak się zdaje, cechą wyróżniającą ludzkiego życia. [...]. Człowiek jak gdyby odkrył nową metodę dostosowania się do swego otoczenia. Pomiedzy systemem receptorów a systemem efektorów, które można znaleźć u wszystkich gatunków zwierząt, znajdujemy u człowieka trzecie ogniwo: można je określić jako system symboliczny”³⁷. Stąd też zauważamy, że rzeczywistość humanistyczna jest swoistą „nadbudową” ponad porządek naturalny, że świat kultury jest ludzkim konstruktem, wielopłaszczyznową kreacją stworzoną w celu okiełznania otaczającego człowieka świata i służącą określeniu roli i miejsca człowieka w tym świecie – słowem: nadaniu egzystencji sensu³⁸.

W świetle powyższych rozważań dotyczących antropologii kultury powróćmy teraz do poczynionego na wstępie założenia, które głosi, że śmierć jest determinantem kulturowym. Zygmunt Bauman, inspirując się dociekaniem Freuda, wysunął tezę głoszącą, że „gdyby ludzie nie byli świadomi swojej śmiertelności, najprawdopodobniej nie byłoby kultury”³⁹. Właśnie świadomość śmiertelności jest tą siłą, która nadaje skończoności życia sens. Życie bowiem jest pełnym przemian trwaniem twórczym, którego „efektem są akty i wytwory świadomości: wyobrażenia, pojęcia oraz wiedza, którym przysługują określone znaczenia, ważność i porządek”⁴⁰. To one, będąc wytworami

³⁶ Pojęcie oswojenia śmierci wprowadził do literatury przedmiotu francuski badacz Philippe Ariès. Oznacza ono jej akceptację, możliwą dzięki okiełznaniu owej konieczności biologicznej za pomocą praktyk kulturowych. Zob. Ariès Ph., *Człowiek i śmierć*, przeł. Bąkowska E., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989; Ariès Ph., *Rozważania o historii śmierci*, przeł. Marczevska K., Oficyna Naukowa, Warszawa 2007

³⁷ Tamże, s. 79

³⁸ Człowiek dąży bowiem do przekraczania siebie i przelamywania ograniczeń narzuconych przez porządek naturalny. Andrzej Kucner wskazuje, że „świadomość ograniczoności jest pierwszym i podstawowym warunkiem rozwoju człowieka [a tym samym kultury jako jego wytworu – T.B.]” (Kucner A., *Między życiem a jego formą: Georga Simmla filozofia kultury*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, 17 (2011), s. 129). Por. Simmel G., *Most i drzewo. Wybór esejów*, przeł. Łukaszewicz M., Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 337.

³⁹ Bauman Z., dz. cyt., s. 41

⁴⁰ Simmel G., dz. cyt., ss. 320-321. Por. Kucner A., dz. cyt., s. 131

– by nie powiedzieć: produktami – świadomego życia, nadają mu znaczenie i sens. Są to wytwory wykraczające ponad porządek natury, wypracowane w oparciu o funkcjonowanie biologiczne człowieka, ale dalece je przekraczające: właśnie te wytwory człowieka nazywamy kulturą⁴¹. Kultura zaś, zdefiniowana jako symboliczna „nadbudowa”, swoisty owoc życia świadomego, determinowana jest swoją biologiczną „bazą”, której prymarną cechą jest przemijalność i skończoność. Jak bowiem wykazywali filozofowie egzystencjalni, śmierć jako kres jest jedyną pewnością człowieka, wynikającą z faktu istnienia, które w pierwszej kolejności ma charakter biologiczny; jest więc pewnością warunkowaną przyrodniczo i jako taką absolutnie nieodwołalną. Uświadomienie zaś owej skończoności człowieka daje asumpt do podjęcia prób przekraczania nieprzekraczalnego, do niejako transcendowania w świat kultury. Tak ujęta śmierć jest więc *par excellence* determinantem kultury.

Literatura

1. Ariès P., *Człowiek i śmierć*, przeł. Bąkowska E., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1989
2. Ariès P., *Rozważania o historii śmierci*, przeł. Marczevska K., Oficyna Naukowa, Warszawa 2007
3. Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2010
4. Bauman Z., *Śmierć i nieśmiertelność. O wielości strategii życia*, przeł. Leśniewski N., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998
5. Bonecki M., *Jerzy Kmita – interpretacja humanistyczna i społeczno-regulacyjna koncepcja kultury*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, 2(2012)
6. Cassirer E., *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Staniewska A., Wydawnictwo Czytelnik, Warszawa 1977
7. Cichoracki M., *Marksowski materializm historyczny – koncepcja związku między bazą a nadbudową oraz prymatu czynników ekonomicznych*, „Filozofia Publiczna i Edukacja Demokratyczna”, 1(2012)
8. Daszkiewicz W., *Podstawowe rozumienie kultury – ujęcie filozoficzne*, „Roczniki Kulturoznawcze”, 1(2010)
9. Eco U., *Nieobecna struktura*, przeł. Weinsberg A., Bravo P., Wydawnictwo KR, Warszawa 1996
10. Freud Z., *Człowiek, religia, kultura*, przeł. Prokopiuk J., Książka i Wiedza, Warszawa 1967
11. Freud Z., *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Prokopiuk J., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1976
12. Gajda J., *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2008
13. Gintis H., van Schaik C., Boehm Ch., *Zoon Politikon. The evolutionary Origins of Human Political Systems*, „Current Anthropology”, 3(2015)

⁴¹ Interpretacja ta współbrzmi z definicją kultury Umberto Eco, który twierdzi, że kulturą jest „wszelka interwencja ludzka wobec danych przyrody, przekształcanych w ten sposób, by można było je włączyć w jakąś relację społeczną” (Eco U., *Nieobecna struktura*, przeł. Weinsberg A., Bravo P., Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 36)

14. Jagoszewska J., *Obiektywność czy subiektywność? Problem statusu kultury według Floriana Znanieckiego*, [w:] Łukasiewicz K. (red.), *Wokół koncepcji kultury Floriana Znanieckiego*, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław 2008
15. Jankélévitch V., *To, co nieuchronne. Rozmowy o śmierci*, przeł. Kwaterko M., Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2005
16. Kłóskowska A., *Kultura masowa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1980
17. Kmita J., *Jak słowa łączą się ze światem. Studium krytyczne neopragmatyzmu*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995
18. Kmita J., *Kultura i poznanie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1985
19. Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Wydawnictwo Naukowe Bogucki, Poznań 2007
20. Kucner A., *Między życiem a jego formą: Georga Simmla filozofia kultury*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, 17 (2011)
21. Krapiec M. A., *Odzyskać świat realny*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999
22. Marks K., Engels F., *Dzieła*, tom 13, przeł. Bal A., Książka i Wiedza, Warszawa 1966
23. Marks K., *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej. Przedmowa*, [w:] <https://www.marxists.org/polski/marks-engels/1859/ekon-pol/00.htm>
24. Piątek Z., *Biologiczne uwarunkowania kultury z punktu widzenia E. O. Wilsona*, [w:] Kmita J., Łastowski K. (red.), *Biologiczne i społeczne uwarunkowania kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Poznań 1992
25. Platon, *Państwo* (ks. VII), przeł. Witwicki W., Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003
26. Raube S., *Kultura jako ekwilibrium. Krytyczna filozofia Ernsta Cassirera*, „Idea. Studia nad Strukturą i Rozwojem Pojęć Filozoficznych”, XXVI(2014)
27. Simmel G., *Most i drzwi. Wybór esejów*, przeł. Łukasiewicz M., Oficyna Naukowa, Warszawa 2006
28. Skrunka J. (red.), *Antropologia śmierci. Myśl francuska*, przeł. Cichowicz S., Godzimirski J.M., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993
29. Tarasiewicz P., „Kultura” i „cywilizacja” – próba korelacji, „Roczniki Kulturoznawcze”, 2(2011)
30. Tatarkiewicz W., *Parerga*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1978
31. Wolińska A., *Symbol jako eksplozja znaczeń*, „Estetyka i Krytyka”, 6 (2004), [w:] <http://estetykaikrytyka.pl/art/6/Wolinska.pdf>
32. Znaniecki F., *Współczynnik humanistyczny*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2011
33. Żyłko B., *Uwagi o Lotmanowskiej koncepcji kultury*, „Przegląd Humanistyczny”, 4 (1998)

Śmierć. Kres życia jako determinant kultury

Śmierć to osobowy akt kończący życie człowieka. To definitywny kres istnienia świadomości jednostki, jej naturalnych pragnień i dążeń. To wreszcie nieuniknione ustanie egzystencji, na które człowiek jest niejako „skazany”, z samej tylko racji tego, że istnieje, że jest. Rozważania natury egzystencjalnej, uzasadnione uwarunkowaną biologicznie koniecznością śmierci, nakazują poszukiwać sensu tak krótkiego – w obliczu nieskończoności czasu – jednostkowego, ale także i wspólnotowego istnienia. Według wielu autorów, uświadomienie nieuniknioności śmierci jest determinantem życia i sensu życia; „skazanie na śmierć” przesądzać ma bowiem o treści, którą wypełniona jest świadoma, ludzka egzystencja.

Wobec powyższego, w pracy zarysowana zostanie teza, iż świadomość śmierci i skończoności życia jest determinantem kultury (Freud, Bauman), którą określić można jako treść istnienia człowieka oraz – tym samym – jako to, co stanowi o wyjątkowości istot ludzkich w świecie szeroko pojętej natury (Cassirer, Znaniecki). Kultura ujęta zostanie jako swoiście ludzka "nadbudowa" ponad to wszystko, co w człowieku przyrodnicze, co stanowi jego biologiczną "bazę" (Marx, Kmita). Kultura przedstawiona będzie jako owoc człowieczej skończoności – jako próba oswojenia, interpretacji, ale i kreacji rzeczywistości w celu przezwyciężenia naturalnego, przyrodniczego porządku rzeczy.

Słowa kluczowe: śmierć, kultura, natura, humanizm

Death. End of life as determinant of culture

Death is a personal act that finishes life. It is a definitive end of one's consciousness, needs and aspirations. Finally, death is an unavoidable end of human existence, the doom explained by the fact of being. Thus, philosophy of existence leads to looking for the sense of very short personal and social existence. According to many authors, the awareness of limitations of existence and unavoidability of death determines life and its sense; death, as a natural necessity, demands filling the aware human beings' lives with cultural content.

Thus, the paper aims to create a thesis that death-awareness determines culture (Freud, Bauman), which is understood as the content of human existence, and which makes human being unusual and supreme in the world of nature, among all the other species (Cassirer, Znaniecki). Culture will be described as a human "superstructure" over all the biological "base" (Marx, Kmita). Culture is thus the fruition of human mortality: it is the activity of familiarizing, interpreting and creating reality in order to overcome death as a natural necessity.

Keywords: death, culture, nature, humanism

Indeks autorów

Al Azab-Malinowska S. M.....	32
Błaszczak T.....	81
Janas A.	6
Krzych B. K.	23
Łojek S.	68
Pilarz Ł. B.	56
Sak W.....	14