



Logos i Ethos



tom 31 • 2025 • numer 2
volume 31 • 2025 • issue 2

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny



Logos i Ethos



tom 31 ▫ 2025 ▫ numer 2
volume 31 ▫ 2025 ▫ issue 2

półrocznik
semiannual

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny

Redakcja naukowa ▫ Editorial team

Amadeusz Pala (redaktor naczelny ▫ editor-in-chief), Anna Smoleń (sekretarz redakcji ▫ editorial assistant), Grzegorz Hołub (członek redakcji ▫ editorial member), Marek Urban (członek redakcji ▫ editorial member)

Adres redakcji ▫ Editorial office

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Filozoficzny · 31-002 Kraków · ul. Kanoniczna 9
tel. 12 889 86 08 · logosiethos@upjp2.edu.pl · <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Rada naukowa ▫ Scientific council

Członkowie rady naukowej afiliowani w Polsce (w kolejności alfabetycznej): Tadeusz Biesaga (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Aleksander Bobko (Uniwersytet Rzeszowski, Instytut Socjologii), Piotr Duchliński (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Piotr Stanisław Mazur (Uniwersytet Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Kazimierz Mrówka (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii), Tereza Obolevitch (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Paweł Rojek (Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii), Władysław Zuziak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny)

Members of the Scientific Council affiliated abroad (in alphabetical order): Gennadii Aliaiev (Dnipro University of Technology, Department of Philosophy, Ukraine), Juan Manuel Burgos (CEU San Pablo University, Department of Philosophy, Spain), Maryse Dennes (Bordeaux Montaigne University, Department of Philosophy, France), Joaquín García-Huidobro (University of the Andes, Department of Philosophy, Chile), Balázs Meze (Pázmány Péter Catholic University, Department of Philosophy, Hungary), Lenka Naldoniová (University of Ostrava, Department of Arts, the Czech Republic), Zlatica Plašienkova (Comenius University Bratislava, Department of Philosophy, Slovakia), Tomas Sodeika (University of Vilnius, Department of Philosophy, Lithuania), Regula Zwahlen (Universität Freiburg, Department of Philosophy, Switzerland)

Recenzenci ▫ Reviewers

Lista wszystkich recenzentów jest dostępna na stronie internetowej czasopisma. Nazwiska recenzentów dla poszczególnych publikacji nie są ujawniane. ▫ The list of all reviewers is available on the journal's website. The names of reviewers for individual publications are not revealed.

Korekta ▫ Proofreading

Język polski: Renata Komurka, Jadwiga Zięba

Projekt i łamanie ▫ Layout and DTP

Piotr Pielach

Copyright © 2025 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0867-8308 (print) ▫ ISSN 2391-6834 (online)

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
Pełne teksty artykułów są dostępne na <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
tel. 12 422 60 40 · wydawnictwo@upjp2.edu.pl · <https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Spis treści

Table of contents

Artykuły

Articles

Andrzej Biłat	7
Two kinds of empirical truth and realism about idealized laws	
Sylvia Karpiuk	41
Soloveitchik, czyli sprowadzenie nieba na ziemię	
Artur Szutta	61
Hedonism reconsidered — again	
Magdalena Jančina	81
Interdyscyplinarne Warsztaty Filozoficzne jako zachęta do podjęcia studiów filozoficznych i środek popularyzacji badań filozofów Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie	
Piotr Lichacz	105
Dylematy moralne dotyczące starań o sankcje na własny kraj na przykładzie opozycji białoruskiej	
Marek Łagosz	133
Dobro a sens ostateczny	
Magdalena Michalik-Jeżowska	157
Życie zacne czy spełnione?	
Kilka uwag do „Medytacji o życiu godziwym” Tadeusza Kotarbińskiego	
Andrzej Niesporek	185
Filozofia i socjologia. Kilka uwag o ich wzajemnych związkach	
Witold M. Nowak	209
On the essence of home. An attempt to analyze selected philosophical findings	

Recenzje Reviews

ks. Dariusz Radziechowski 235
Związek między rozumem a zmysłami w cnocie
według Tomasza z Akwinu i Karola Wojtyły

Marek Błaszczuk 243
Spotkanie z filozofią Emmanuela Lévinasa

ARTYKUŁY

ARTICLES

Andrzej Biłat

 <https://orcid.org/0000-0003-1884-1361>

Politechnika Warszawska

 <https://ror.org/00yoxnp53>

Two kinds of empirical truth and realism about idealized laws

 <https://doi.org/10.15633/lie.31201>

Abstrakt

Dwa rodzaje prawd empirycznych a realizm w kwestii praw idealizacyjnych

Z semantycznego punktu widzenia prawda empiryczna jest prawdziwością zdań, których terminy mają odniesienia empiryczne. Jednakże tylko niektóre takie odniesienia bezpośrednio i bez zniekształceń odnoszą się do rzeczywistych zjawisk; inne odnoszą się do nich poprzez ich idealizacje. W pierwszym przypadku mówimy o prawdzie opisowej, a w drugim o prawdzie przybliżonej. Niniejszy artykuł ma na celu rozjaśnienie tego rozróżnienia za pomocą pewnej wersji semantycznej teorii prawdy i poprzez odwołanie się do kontekstu debaty realizm/antyrealizm w kwestii praw idealizacyjnych. Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza nieformalnie wyjaśnia szczegóły tego rozróżnienia i krytykuje powszechne przekonanie, że wyidealizowane prawa lub związane z nimi założenia są fałszywe. Druga przedstawia formalno-semantyczne ujęcie, w którym wyidealizowane prawa są zarówno referencyjnie prawdziwe (w wyidealizowanym modelu), jak i w przybliżeniu prawdziwe (w odniesieniu do struktury docelowego systemu).

Słowa kluczowe: semantyczna teoria prawdy, prawda referencjalna, prawda przybliżona, idealizacja, prawda opisowa

Abstract

Two kinds of empirical truth, and realism about idealized laws

From the semantic point of view, empirical truth is the truth of sentences whose terms have empirical references. However, only some such references directly and without distortion relate to real-world phenomena, while others relate to them only through their idealizations. In the former case, we speak of descriptive truth, and in the latter, of approximate truth. This paper aims to clarify this distinction using a version of the semantic theory of truth, invoking the context of the realism/anti-realism debate about idealized laws. The paper consists of two parts. The first informally clarifies the details of the distinction and criticizes the widespread belief that idealized laws or the assumptions they involve, are falsehoods. The second sets out to a formal-semantic account in which the idealized laws are both referentially true (in the idealized model) and approximately true (of the target system's structure).

Keywords: semantic theory of truth, referential truth, approximate truth, idealization, descriptive truth

1. Introduction

Various concepts of truth are used today in the context of the dispute around scientific realism:

Most people define scientific realism in terms of the truth or approximate truth of scientific theories [...]. The scientific realist holds that science aims to produce true descriptions of things in the world (or approximately true descriptions, or ones whose central terms successfully refer, and so on).¹

It seems that the following distinction between three basic concepts of truth will allow us to better grasp the conceptual framework underlying this dispute:

- *referential truth*, analyzable semantically in terms of *reference* — i.e. the intended interpretation of extralogical constants (both empirical and mathematical);
- *descriptive truth*, analyzable epistemologically in terms of *description* — i.e. the propositional presentation of real-world phenomena (in the sense of empirical facts);
- *approximate truth*, analyzable methodologically in terms of *idealization* — i.e. simplified scientific representations of empirical facts — or in terms of theoretical progress toward a true explanation of the world.

In subsequent decades, the general idea of *referential truth* has often been assumed within the logico-semantic context of the realism/antirealism debate (this being largely a reflection of Dummett and Putnam's employment of the logical principle of bivalence as a criterion for realism). Following Alfred Tarski's semantic theory of truth, we will identify it with the interpretation function of extralogical constants in the language's intended model.²

¹ A. Chakravartty, *Scientific realism*, in: *The Stanford encyclopedia of philosophy* (2017), ed. E. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>.

² Theo A. F. Kuipers used a similar concept in the context of the realism/antirealism debate: "According to referential realism, entity and attribute terms are intended to refer, and frequently we have good reasons to assume that they do or do not refer [...]. Here, the referential truth is of course the strongest true referential claim which can be made by a certain vocabulary about a certain domain"

Meanwhile, the concept of *descriptive truth*, paired with the opposite idea of descriptive falsehood, has frequently been deployed by critics of scientific realism. Here are some representative examples of this, taken from the works of Nancy Cartwright and Catherine Elgin:

The fundamental laws of physics do not describe true facts about reality. Rendered as descriptions of facts, they are false; amended to be true, they lose their fundamental, explanatory force.³

Most scientific explanations use *ceteris paribus* laws. These laws, read literally as descriptive statements, are false.⁴

Effective idealizations are felicitous falsehoods [...]. Nothing in the world exactly answers to them, so as descriptions, they are false.⁵

We often convey information and advance understanding by means of sentences and other representations that are not literally true. An adequate epistemology should account for these as well.⁶

Some authors clarify “descriptive truth” in terms of possible worlds as truth in the actual world.⁷ Here, by contrast, the terminology of the semantics of possible worlds will not be used. Instead, the framework of model theory will be used.

The phrase “approximate truth” is ambiguous; in discussions of scientific realism, it is most often used to mean two different (but related) things. The first can be clarified regarding theoretical explanations that are only partially

(T.A. F. Kuipers, *Epistemological positions in the light of truth approximation*, “The Paideia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy” 37 [1998], p. 135). Richard M. Sainsbury discusses various properties often attributed to the reference relation. See R. M. Sainsbury, *The essence of reference*, in: *The Oxford handbook to the philosophy of language*, eds. E. Lepore, B. Smith, Oxford 2008.

3 N. Cartwright, *How the laws of physics lie*, Oxford 1983, p. 54.

4 N. Cartwright, *How the laws of physics lie*, p. 52.

5 C. Z. Elgin, *Understanding and the facts*, “Philosophical Studies” 132 (2007) no. 1, p. 39.

6 C. Z. Elgin, *True enough*, Cambridge 2017, p. 16.

7 Cf. T.A. F. Kuipers, *Approaching descriptive and theoretical truth*, “Erkenntnis” 18 (1982) no. 3, pp. 343–378.

true and open to future fundamental revision. The word “truthlikeness” is sometimes used to express this meaning. The second can be clarified in terms of idealized models that only approximate real phenomena;⁸ the following quote provides a typical context for this use:

While it is false that the other planets have no gravitational effect on Mars, and false as well that its orbit is elliptical, both of these statements are, in some sense, approximately true.⁹

Many of the most plausible candidates for approximately true statements — such as “The Earth is spherical,” “The acceleration of a body is directly proportional to the resultant force acting on it, when its speed is much lower than the speed of light,” and Kepler’s second law of planetary motion — are false.¹⁰

In this paper, only the second meaning is used. Its main task is to clarify the difference between descriptive and approximate truth using a referential version of the semantic theory of truth¹¹ supported by the following three observations:

- that empirical terms are potentially ambiguous in that they have, depending on the context, a descriptive or idealized reference, the latter being methodologically basic in the context of deliberate idealization;

8 Cf. R. Hilpinen, *Approximate truth and truthlikeness*, in: *Formal methods in the methodology of empirical sciences*, eds. M. Przełęcki, K. Szaniawski, R. Wójcicki, Dordrecht–Boston–Wrocław 1974, p. 21.

9 T. Weston, *Approximate Truth and Scientific Realism*, “Philosophy of Science” 59 (1992) issue 1, p. 57.

10 D.P. Rowbottom, *Can meaningless statements be approximately true? On relaxing the semantic component of scientific realism*, “Philosophy of Science” 89 (2022) issue 5, p. 884.

11 The articles by M. Przełęcki (*The concept of truth in empirical languages*, “Grazer Philosophische Studien” 3 (1977) issue 1, pp. 1–17) and R. Wójcicki (*Theories, theoretical models, truth. Part II: Tarski’s theory of truth and its relevance for the theory of science*, “Foundations of Science” 4 (1995/96), pp. 471–516), as well as the encyclopedia entries by W. Hodges (*Tarski’s truth definitions*, in: E. Zalta, *The Stanford encyclopedia of philosophy* (2018), <https://plato.stanford.edu/entries/tarski-truth/>) and J. Woleński (*The semantic theory of truth*, in: *Internet encyclopedia of philosophy* (2021), <https://iep.utm.edu/s-truth/>), provide a general introduction to the semantic theory of truth. (In addition, the articles by Wójcicki and Przełęcki discuss some specific issues of the applications of this theory in the empirical sciences.) Section 5 will define a referential version of this theory as its model-theoretic version, in which the object language is part of the metalanguage.

- that the approximate truth of a target (system's) structure can be treated semantically as referential truth within the model that is an idealization of this structure;
- that the idealization relation can be defined as the converse of the non-empty concretization relation between idealized models and target structures.

The paper responds to the first two observations by clarifying the intuitive notion of *empirical truth* as truth that includes terms whose references can only be established by empirical methods (such as observation, measurement, idealization, etc.). The essence of this clarification is to identify the empirical truth of a given target structure with the referential truth of a sentence whose intended interpretation is represented either by that structure or by its idealization. In the former case, sentences are descriptively true, and in the latter case, they are approximately true. The two kinds of truth express two basic ways of semantically representing the target structure: by directly referring to it and through its idealization.¹²

The above observations, together with their semantic clarifications, will be used here in the context of the debate surrounding the realism about idealized laws (ILs), which holds that ILs are both referentially true (in a given idealized model) and approximately true (of a given target system's structure) according to their intended interpretation.¹³

The paper consists of two parts. The first (Sections 1–4) seeks to clarify in informal terms the distinction between two kinds of empirical reference (descriptive and idealized) within the context of the realism/antirealism about ILs debate (Sections 2 and 3), to shed light on realist and antirealist positions about ILs (Section 3), and to critique the antirealist interpretation of the fact that ILs, or their assumptions, are descriptively false (Section 4). The second

¹² It is worth emphasizing that this distinction cannot be taken as an exemplification of *alethic pluralism*, proclaiming that different domains of discourse determine different properties of truth.

¹³ The works of L. Nowak (*Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, Warszawa 1977; *The idealizational approach to science: a survey*, Poznań 1992, pp. 9–63) provide an extensive discussion of the idealization method, the nature of ILs, and the role of the process of their concretization in the progress of science. A more precise definition of realism about ILs will be formulated in the final part of Chapter 3.

(Sections 5–9) sets out to establish the formal framework of the semantic theory of referential truth (Section 5) and use it to show that ILs are referentially true (Section 6). It then extends this theory with the notion of idealization as a relation between idealized and descriptive models, in order to semantically clarify both the idea of descriptive truth (Section 7) and the realist belief that ILs are approximately true (Section 8). Finally, a perspective on the development of a theory of target-system representation will be outlined (Section 9).

2. The essential distinctions

The examples given below will, I hope, serve to better illuminate the ideas of referential and empirical truth, as well as the distinction between two kinds of the latter: namely, descriptive and approximate truth.

Referential truths are sentences that are true in the intended interpretations of their constants. For instance, the sentences “ $2+2=4$ ” and “The empty set is included in every set” are referential truths because they are true in the intended interpretation of their mathematical constants: i.e. “2,” “4,” “+,” “is a set,” “empty set,” and “is included.” For a similar reason, the sentences “The Earth is not flat” and “The Earth orbits the Sun” are referential truths. Additionally, they are empirical because of the empirical interpretation of some of their terms (at least “Earth” and “Sun”).

Descriptive truths directly and without distortion link their terms with the elements of target systems’ structures. The sentences “The Earth is not flat” and “The Earth orbits the Sun” are examples of this.

By contrast, the sentences

- (a) The Earth is spherical
- (b) The Earth’s orbit is elliptical

are not descriptive truths: empirically given Earth is not (ideally) spherical, and empirically given Earth’s orbit is not a (perfect) ellipse. If (a) and (b) are true in some sense, it is only in that they indirectly, and in a simplified,

idealized way, represent some empirical facts. In this case, we would usually say that (a) and (b) are approximately true.

Distinguishing descriptive and approximate truths presupposes distinguishing between descriptive and idealized reference. The former directly and without distortion relates terms such as “Earth” and “orbit” to empirically given objects, while the latter does so by idealizing them.

In light of this distinction, the question of the logical value of (a) and (b) will be ambiguous in contexts where their type of intended interpretation is not defined. So let us assume that a descriptive interpretation is defined. Then, “Earth” refers to an actual planet, “orbit” refers to real orbits, and sentences (a) and (b) will be false. Now, let us assume that an idealized interpretation is defined. Then, “Earth” refers to a perfectly spherical solid (being a geometrical idealization of a real planet), “orbit” refers to the class of ellipses (being geometrical idealizations of real orbits), and sentences (a) and (b) will be true.

A similar analysis will apply to any empirical term. In other words, any such term will be potentially ambiguous: it will have, depending on the context, a descriptive or an idealized reference.

Let us note that whenever we make deliberate use of the concept of approximate truth, we are employing an idealized interpretation, not a descriptive one. In such a context, (a) and (b) will be both referentially true *in* an idealized interpretation and approximately true *of* a (real) target system’s structure (e.g., the Solar System’s structure; cf. Sec. 4).

The intended interpretation and the target structure can be formally represented by models (in the sense of model theory). Thus, we will say that the sentences (a) and (b) are *referentially true in m* , where m is a model representing the idealized interpretation of the constants “Earth” and “orbit,” and *approximately true of m'* , where m' is a model representing the real structure of the Solar System. This approximate truthfulness is made possible because m is an idealization of m' .

Stathis Psillos has presented a similar conception, which he names the “intuitive approach.”¹⁴ The following quotation seems representative in this regard:

14 S. Psillos, *Scientific realism. How science tracks truth*, London–New York 1999, pp. 266–269.

A description D *approximately fits* a state S (i.e. D is approximately true of S) if there is another state S' such that S and S' are linked by specific conditions of approximation, and D *fits* S' (D is true of S'). [...] Take, for example, the law of gases, $PV=RT$. This is approximately true of real gases, since it is true of ideal gases and the behaviour of real gases approximates that of ideal gases under certain conditions.¹⁵

The main novelty of the present approach compared to Psillos' clarifications is our use of the semantic notion of (descriptive or idealized) models in place of the ontological one of (real or idealized) states, and its formal reconstruction within the framework of the semantic theory of referential truth.¹⁶

3. Realism and antirealism about ILs

Abstract models, treated as idealizations of target structures, are commonplace in various parts of science.¹⁷ Their effective use often leads to the formulation of scientific laws that are more or less idealized. For example, Galileo's transformations are more idealized than Lorentz's, and the Clapeyron

¹⁵ S. Psillos, *Scientific realism*, p. 268. Psillos also accurately identifies the main philosophical cost of this solution, which is to recognize the existence of an abstract medium in the empirical representation of the world: "A price for this move is that the truth of theories does not give them straightforward representational content vis-à-vis the physical world. Their representational content is mediated (at least partly) by abstract objects—the models. Another price is that there is commitment to abstract objects—with all the (notorious) problems this move brings in tow. My view is that the price is worth paying" (S. Psillos, *Living with the abstract: Realism and models*, "Synthese" 80 (2011) issue 1, p. 9). We shall endorse this view here.

¹⁶ Our strategy for the analysis of the "intuitive approach" (in Psillos' sense) also departs from his one: Psillos holds that "here the comparison with the formal Tarskian understanding of truth is not helpful" (S. Psillos, *Scientific realism*, p. 268). It seems the author did not consider the explicative potential that lies in the semantic theory of referential truth.

¹⁷ This is especially the case in physics, as highlighted by N. Cartwright (*How the laws of physics lie*, 1983); cf. also *Models as mediators: Perspectives on natural and social science*, eds. M. S. Morgan, M. Morrison, Cambridge 1999, and many others.

equation is more idealized than the van der Waals equation. With these findings in mind, we can formulate two general postulates about ILs:

- IL1 ILs are epistemically useful propositions commonly formulated in science.
- IL2 Some ILs are more idealized than others.

As we know, every IL contains an idealized assumption. For instance, the ideal gas law — expressed by the Clapeyron equation — assumes that every portion of the ideal gas consists of dimensionless, spherical, and perfectly elastic molecules that exhibit no mutual attraction. Since no portions of such gas exist in the real world, this assumption is false if taken as a (direct) description of empirical facts. Both antirealists and realists commonly agree with this conclusion (cf. the final two quotations in Section 1). According to this (cf. also Section 2), we assume:

- IL3 Idealized assumptions of ILs, if interpreted descriptively, are false.

The philosophical interpretation of IL3 plays an essential role in the dispute over scientific realism, where antirealists assume, unlike realists, that IL3 has critical significance. In particular, they claim that IL3, together with IL1, leads to the conclusion that falsehoods permeate all of science (cf. Section 4).

Leaving aside the question of giving a more profound philosophical interpretation of IL3, IL1–IL3 can be treated as methodologically relatively uncontroversial, meta-scientific facts. On the other hand, the following two propositions, which are typical of scientific realism, seem more difficult to treat in this way:

- IL4 ILs are referential truths.
- IL5 ILs are approximate truths.

As with IL3, the relevance of IL4 and IL5 to the realism/antirealism debate at least partially depends on their philosophical interpretation: whether they are to be construed in deflationary or non-deflationary terms. (In general, the *deflationary interpretation* of the thesis denies it a significant philosophical

meaning.) In particular, the non-deflationary interpretation of IL1–IL5, excluding IL3, brings with it the consequence that science is permeated by truths and approximate truths, at least some of which may be the basis for future, more accurate approximations of reality. This consequence is difficult for antirealists to accept. Therefore, they have developed the non-deflationary interpretation of IL3 and have sought to attack or weaken the importance of IL4 and IL5.

In particular, antirealists have often had recourse to the deflationary interpretation of IL4, disregarding the philosophical significance of the semantic theory of truth and the underlying set theory. Among others, Cartwright expresses such a stance, declaring that “I think the formal set-theoretic apparatus would obscure rather than clarify my central points”.¹⁸ Even if she has sometimes granted ILs the status of referential truths, when so doing she points out that they are truths in models that do not reflect any essential features of the actual phenomena:

The fundamental laws of the theory are true of the objects in the model, and they are used to derive a specific account of how these objects behave. But the objects of the model have only ‘the form or appearance of things’ and, in a very strong sense, not their ‘substance or proper qualities’.¹⁹

A similar observation applies to IL5. Here are some examples of how it comes to be criticized on a deflationary approach:

Not only do the laws of physics have exceptions; unlike biological laws, they are not even true for the most part, or approximately true.²⁰

¹⁸ N. Cartwright, *How theories relate: Takeovers or partnerships?*, “*Philosophia Naturalis*” 35 (1998), p. 159.

¹⁹ N. Cartwright, *How the laws of physics lie*, p. 17. On the other hand, later she also writes: “Theories are true only of their models and, at best, of real systems that resemble them [the models] closely enough” (N. Cartwright, *How theories relate*, p. 33–34).

²⁰ N. Cartwright, *How the laws of physics lie*, p. 54. Another deflationary interpretation of IL5 is recognizing that even if ILs are true, they still do not apply to target systems. Cartwright (see her first quote in Section 1) suggests this interpretation in the same context. Section 8, however, takes the

Veritism can apparently accommodate some of the representations I have labeled felicitous falsehoods by construing them as approximations. [...] But not all felicitous falsehoods are even approximately true.²¹

Much of science resists interpretation as successive approximation or increasingly accurate representation of phenomena, to the end of explaining and predicting those phenomena. As a result of rampant, unchecked idealization, many of the best products of science are not things we believe to be true.²²

By *realism about ILs*, we shall mean the position expressed in the deflationary interpretation of IL3 and the non-deflationary interpretation of the other IL-related postulates (i.e., L1, L2, L4, and L5). By *antirealism about ILs*, we will understand the position expressed by the non-deflationary interpretation of IL1–IL3 and the deflationary interpretation of L4 and L5 — or even, in its strong version, their rejection.²³

The remainder of the paper focuses on the issues of how to arrive at a proper philosophical interpretation of IL3, a rigorous, semantical justification of IL4, and a clarification of IL5. The goal here is not to comprehensively defend the realist position on ILs. Nevertheless, its aim is to demonstrate a coherent conception of empirical truth and idealization, furnishing a realistic interpretation of IL3, an acceptable justification for IL4, and a methodologically satisfactory clarification of IL5.

opposite, realist position that ILs generally apply to target systems through a non-empty concretization relation.

²¹ C. Z. Elgin, *True enough*, p. 29.

²² A. Potochnik, *Idealizations and the aims of science*, Chicago 2017, p. 93.

²³ A stance that differs from antirealism about ILs is that of *instrumentalists*, who argue that they are devoid of any logical value. Examples of work in which this position is advanced: N. Cartwright, T. Shomar, M. Suárez, *The tool box of science: Tools for the building of models with a superconductivity example*, Poznań 1995, pp. 137–149; B. Van Fraassen, *Scientific representation*, Oxford 2008.

4. The realist interpretation of IL3

Many antirealists about ILs have argued in recent years that epistemically useful falsehoods, most notably ILs or at least their idealized assumptions, permeate the whole of science (where a theory or a proposition is *epistemically useful* if it is an essential element of the structure of human understanding or knowledge, including scientific understanding/knowledge).²⁴ The basic premise underlying such statements has been aptly articulated as follows: “There are epistemically useful falsehoods that figure ineliminably in scientific understanding whose falsehood is no epistemic defect and that should be accepted.”²⁵

We will assume that the epistemically useful falsehoods in question are “falsehoods” in the descriptive sense of the word (and, therefore, that they are the opposite of descriptive truths).²⁶

According to that position, sentence (a) (“The Earth is spherical”) is false in the descriptive interpretation. So far, this part of the antirealist assessment is accurate. The problem is that not a descriptive interpretation of (a), but an idealized one, is intended in many typical scientific contexts (for example, in theoretical astronomy). In particular, its idealized interpretation is intended when (a) is consciously accepted as only approximate truth. The antirealist misinterpretation seems to consist in its reinterpreting in descriptive terms sentences that occur in contexts in which the basic intended interpretation is not a descriptive but an idealized one.

Sentences like (a) and (b) often play the role of idealized assumptions of ILs. Given the two possibilities for their interpretation, the following thesis

(*) Idealized assumptions of ILs are false,

²⁴ This is best seen in the statements by Cartwright and Elgin quoted in Section 1.

²⁵ T. Nawar, *Veritism refuted? Understanding, idealization, and the facts*, “Synthese” 198 (2021) issue 5, p. 4298.

²⁶ Note that we are deliberately restricting the scope of the bearers of truth/falsehood to theories and propositions. This caveat is not self-evident: some authors (e.g., C. Z. Elgin, *True enough*) also consider non-propositional bearers of epistemic values (e.g., physical models or maps).

turns out to be ambiguous. One meaning of the term “idealized assumption” refers in this context to sentences having an intended idealized interpretation (in line with what many theoretical scientists intend). On the other hand, another refers to sentences having an intended descriptive interpretation (in accordance with the aims entertained by many philosophers). In the former instance thesis (*) is false, and in the latter case it is true.

However, the latter meaning needs to be revised: the fact that we intentionally treat a sentence as an idealized assumption alone makes us give it an idealized sense. Making such assumptions is a typical procedure in theoretical scientific contexts. Therefore, their idealized, non-descriptive interpretation is methodologically basic.

Taking into account the above analysis, the following clarification of IL3 can be proposed:

- IL3’ Idealized assumptions of ILs are false in any descriptive interpretation, but no such interpretation is intended if these assumptions are intentionally made.

We encounter similar distinctions being formulated in various philosophical contexts. For instance, Arnon Levy claims that in understanding idealization the intentions of the modeler are crucial, and notes that “some authors have argued that, appropriately interpreted, many or all idealizations should not be regarded as false, or even, strictly speaking, as representing anything in the world (truly or falsely).”²⁷ Levy also points to the need to distinguish between the apparent (implicit) and actual (explicit) content of idealized hypotheses. If we understand “implicit content” broadly also to include metalinguistic qualifications, the actual content of sentences (a) and (b) will be expressed as follows:

- (a’) In the idealized sense, the Earth is spherical.
(b’) In the idealized sense, the Earth’s orbit is elliptical.

²⁷ A. Levy, *Idealization and abstraction: refining the distinction*, “Synthese” 198 (2018) issue 24 supplement, pp. 5855–5872.

This explication of the actual content of (a) and (b) clearly shows them to be true.

The above reasoning can be extended to ILs using a well-known argument. Assuming that “ $C(x)$ ” is a predicate representing the conjunction of all its idealized assumptions and that P , V , and T are measures of pressure, volume, and temperature, respectively, the ideal gas law should be expressed in the following form:

CL For every x , if $C(x)$, then $P(x) \cdot V(x) = n(x) \cdot R \cdot T(x)$.

Since no portion of a real gas satisfies “ $C(x)$,” every substitution of “ x ” with a symbol for such a portion in “ $C(x)$ ” will be false. In such a descriptive interpretation (given the truth table for material implication),²⁸ every sentence obtained by dropping the quantifier in CL and substituting an individual constant for x will be true. Therefore, CL will not be descriptively false; on the contrary, in the *descriptive* interpretation it will be true. An analogous line of reasoning can be pursued for any IL.

To summarize, the descriptive interpretation of ILs or their assumptions implicitly assumed by antirealists is methodologically unsound. Moreover, the descriptive interpretation of ILs is ultimately unacceptable to them — if they adopt standard logic — because it leads to the consequence that ILs are true.

In light of this conclusion, IL3 turns out to be trivial (deflationary): if idealized assumptions of ILs are interpreted descriptively, they are, by definition, false. On the other hand, rejecting such an interpretation as methodologically unsound strengthens the realistic position effectively.

²⁸ Some antirealists do clearly embrace principles of classical propositional logic: “For my purposes, classical bivalence is acceptable. Either a sentence, belief, or proposition is true or it is false” (C. Z. Elgin, *True enough*, p. 16).

5. The semantics of referential truth

Scientific laws, including ILs, are expressed in sentences that belong to the languages employed by theories. Therefore, we can reduce the question of the truth/falsehood of those laws to that of the truth/falsehood of those sentences. A systematic elaboration of this approach may lead to the conclusion that the semantic thesis stating the referential truthfulness of any law, including any IL, is simply a logical consequence of Convention T and this law's meta-linguistic formulation. The remainder of this section will focus on elaborating the details of this line of thinking.

Let L be a *fully interpreted language*: i.e. a well-defined language with a complete intuitive interpretation of its logical and extralogical constants. Completeness, on this understanding, will mean that every sentence of L is well-defined content-wise, and is assigned one or other of two logical values, True or False. Let us also assume that L has a standard logical structure (i.e. that of a first-order logic with identity).

Let M_L be a *metalanguage* of L , meaning a fully interpreted language for which three conditions are met:

- (i) Every L -sentence (i.e. sentence of L) is expressible in M_L ;
- (ii) The predicate "is true" belongs to the vocabulary of M_L ;
- (iii) Every L -sentence p has a name in M_L .

We then say that L is an *object language* relative to the metalanguage M_L .

A *theory* will be a set of sentential expressions formulated in a fully interpreted language, closed to the operation of logical consequence.²⁹

²⁹ The term "theory" is defined here according to the so-called Statement View. That is pretty understandable, given that in the semantic theory of truth sentences are bearers of truth and falsity. Cf. D. Portides, *Models and theories*, in: *Springer handbook of model-based science*, eds. L. Magnani, T. Bertolotti, Dordrecht–Heidelberg 2017, pp. 25–48; R. G. Winther, *The structure of scientific theories*, in: *The Stanford encyclopedia of philosophy* (2021), ed. E. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/structure-scientific-theories/>.

Let M_L be a metalanguage containing the language of model theory, and T be a theory defined in M_L . We will say that T is a *semantic theory of truth* for L if and only if every equivalence of the form

$$T \quad a_i \text{ is true in } L \text{ if and only if } A_i$$

(where A_i is a sentence of M_L expressing the content of a sentence of L denoted by the name a_i) is a thesis of T . According to the terminology adopted in that context (originating from Tarski), the above-mentioned *Convention T* will furnish a material adequacy condition for every version of this theory.³⁰

There are, to be sure, many possible ways to view the semantic theory of truth.³¹ In the following analysis, we shall adopt a model-theoretic one, in which the object language L is a part of the metalanguage M_L . This version of the theory will be called the *semantic theory of referential truth* — or, alternatively, the *referential truth theory* (**RTT**, for short). Within **RTT**, the univocal constants of L can be used in M_L to specify only one relational structure (model) m^L representing the intended interpretation of L . We will refer to this structure as the *intended L-model*.³² A simple example of the construction of such a model is given below.

Let L be the language of natural-number arithmetic, with symbols for zero (“0”), one (“1”), and addition (“+”). Let N be the set of natural numbers with zero. The intended L -model will, in this case, be defined as follows:

30 Cf. W. Hodges, *Tarski's truth definitions*, in: *The Stanford encyclopedia of philosophy* (2018), ed. E. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/tarski-truth/>.

31 From amongst these, Tarski developed two approaches. One does not use the concept of a “model”. See A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933. The other employs the conceptual apparatus of model theory. See A. Tarski, R. Vaught, *Arithmetical extensions of relational systems*, “Compositio Mathematica” 13 (1957) no. 2, pp. 81–102.

32 What is distinctive about the above approach is that it takes into consideration both Tarski's original assumption that the object language forms part of the metalanguage (A. Tarski, *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*) and his later model-theoretic approach (A. Tarski, R. Vaught, *Arithmetical extensions of relational systems*). Let us note that this solution deviates from both the Statement View (due to the model-theoretic approach adopted) and the Semantic View (in which “theory” is defined as a class of models; cf. D. Portides, *Models and theories*, R. G. Winther, *The structure of scientific theories*).

$$m^L = \langle N, A, o, 1 \rangle,$$

where A is a set of ordered triples $\langle x, y, z \rangle \in N_3$ such that the following condition is met:

$$\langle x, y, z \rangle \in A \text{ if and only if } x = y + z.$$

Because the intended L -model (m^L) is a formal object representing the intuitive interpretation of L ,³³ the following equivalence occurs in **RTT**:

(1) For every sentence x of L : x is true in L if and only if x is true in m^L .

The standard model-theoretic definition of truth for a given language L , which we omit here, generates the relevant substitutions of T-equivalences for every sentence of L .³⁴ Thus, we can assume that **RTT** satisfies Convention T for any well-defined L -language.

RTT is a referential semantics in that it is based on relating the primitive terms of an object language to their corresponding constituents in the intended L -model. As we know from model theory (construed broadly),³⁵ this kind of semantics can be equally well applied to the formal language of mathematics, scientific theories, and well-defined parts of natural language.³⁶ Given these features, **RTT** fully deserves to be called the “referential truth theory.”

33 This point of view can probably be reversed so that the intended L -model can be understood as an idealized representation of a cognitive structure in the researcher’s mind. In particular, $m^L = \langle N, A, o, 1 \rangle$ can represent the cognitive structure of what goes on when adding natural numbers in the mind. In this case, L results from this structure’s *syntactic formalization*.

34 Cf. J. Woleński, *The semantic theory of truth*, in: *Internet encyclopedia of philosophy* (2021), <https://iep.utm.edu/s-truth/>.

35 Cf. W. Hodges, *Model theory*, in: *The Stanford encyclopedia of philosophy* (2023), eds. E. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/entries/model-theory/>.

36 Also Suppes, as early as the 1960s., assumed that “the concept of model in the sense of Tarski may be used without distortion and as a fundamental concept [...]. In this sense I would assert that the meaning of the concept of model is the same in mathematics and the empirical sciences. The difference to be found in these disciplines is to be found in their use of the concept” (P. Suppes, *A comparison of the meaning and use of models in mathematics and the empirical sciences*, in:

We can now clearly define a referential version of the semantic concepts of truth/falsehood relativized to a model:

- (2) For every sentence x of L , for every model m of L : x is *referentially true/false* in the model m of L if and only if x is true/not true in L & $m^L = m$.

It is easy to see the following conclusion of (1) and (2):

- (3) Let x be a sentence of L . The following conditions are equivalent within RIT:

- (i) x is true in L ,
- (ii) x is true in m^L ,
- (iii) x is referentially true in m^L ,
- (iv) x is referentially true in m , for some model m of L ,
- (v) x is not referentially false in m^L .

6. How do we know that the ideal gas law is referentially true?

Our main interest is in *idealization languages* — i.e. fully interpreted languages containing empirical constants, each with an idealized reference. In particular, the language of ideal gas theory is an idealization language. If L is that language, the reconstruction of the intended L -model can take the form presented below.

Assume that the domain D of the language L contains three non-empty and disjoint sets: the set P of dimensionless and perfectly elastic gas particles, the set G of portions of the gas (composed of such particles), and the set $\mathfrak{R}$ of real numbers. Since the constants referring to the sets P and G have empirical interpretations, they will be called the *principal sets*. ($\mathfrak{R}$ will be the *auxiliary set*.)³⁷

The concept and the role of the model in mathematics and natural and social sciences, ed. J. Freudenthal, Dordrecht 1961, p. 165).

37 Cf. W. Balzer, C. U. Moulines, J. Sneed, *An architectonic for science. The structuralist program*, Dordrecht–Boston 1987, pp. 1–10, where similar terminology is adopted.

Let us define the denotations of the specific function symbols “ p ,” “ V ” and “ T ” (of the object language L) as sets of ordered pairs:

$$\begin{aligned} p^* &= \{ \langle x, y \rangle \in G \times \mathfrak{R} : p(x) = y \}, \\ V^* &= \{ \langle x, y \rangle \in G \times \mathfrak{R} : V(x) = y \}, \\ T^* &= \{ \langle x, y \rangle \in G \times \mathfrak{R} : T(x) = y \}. \end{aligned}$$

The intended model $\mathbf{m}^L$ for L will be a relational structure of the form

$$\mathbf{m}^L = \langle D, P, G, \mathfrak{R}, p^*, V^*, T^*, R, \cdot, +, \dots \rangle,$$

where R is the gas constant ($R \in \mathfrak{R}$) and $\cdot, +, \dots$ are operations of multiplication, addition, etc.

The standard semantic definition of truth generates the following substitution of Convention T:

$$T_{IG} \quad “pV = RT” \text{ is true in } L \text{ if and only if for every } x \in G: p^*(x) \cdot V^*(x) = R \cdot T^*(x).$$

According to T_{IG} , **RTT** generates the following truth condition: the ideal gas equation will be referentially true in the language of ideal gas theory if and only if, for any portion of an ideal gas, the product of its pressure and volume is equal to the product of its temperature and the gas constant R .

In recognizing the right-hand side of T_{IG} , we must also recognize its left-hand side.

The above reasoning scheme can be deployed in any similar case. Thus, for every IL, the meta-sentence stating that IL is referentially true will be a logical consequence of the metalinguistic formulation of IL and the use of Convention T. In other words, IL4 (see Section 3) is logically inferred from the acceptance of ILs at the meta-theoretical level.

Our findings so far have not yet elucidated the meanings of the terms “descriptive interpretation” (cf. IL3) and “approximate truth” (cf. IL5). The issue arises of the expansion of **RTT** to include these and related meanings along the sort of intuitive lines outlined in Section 2. The ensuing sections will be devoted to addressing this question.

7. How to formalize descriptive truths in the Solar System model?

By analogy with the definition of idealization languages, *descriptive languages* can be defined as fully interpreted languages containing empirical constants, each with a descriptive reference. According to our initial distinctions (see Section 2), the general idea of descriptive truthfulness goes as follows:

- (4) x is *descriptively true* in m of L if and only if x is true in L & L is a descriptive language & $m^L = m$.

If L is descriptive, model m^L directly represents a target structure (this being, in turn, a fragment of the real world's structure). We will call any model representing such a structure *descriptive*. Hence, if L is a descriptive language, m^L is a descriptive model.

Every target system has a structure represented by a descriptive model. This structure is *instantiated* in the system in the sense of the following structuralist construal:

Although target systems are not structures, they are composed of parts that instantiate physical properties and relations. The parts can be used to define the domain of individuals, and by considering the physical properties and relations purely extensionally, we arrive at a class of extensional relations defined over that domain. This supplies the required notion of structure. We might then say that physical systems instantiate a certain structure.³⁸

The Solar System can be regarded as an example of a target system. Consider the following model:

$$m_{ss} = \langle D, P, R_1, R_2, R_3, a, b, \dots, b_s \rangle.$$

³⁸ R. Frigg, J. Nguyen, *Modelling nature: An opinionated introduction to scientific representation*, New York 2020, pp. 74–75.

It should be noted, where the above is concerned, that:

- D is the set containing the Sun (a) and any natural object that orbits it;
- $P \subset D$ is the set of known planets that orbit the Sun;
- $R_1, R_2 \subset D^2$ are sets of ordered pairs, and $R_3 \subset D^3$ is a set of ordered triples, defined as follows:

- (i) $\langle x, y \rangle \in R_1$ if and only if x orbits y ,
- (ii) $\langle x, y \rangle \in R_2$ if and only if x has a larger surface area than y ,
- (iii) $\langle x, y, z \rangle \in R_3$ if and only if x is closer to y than z ;

- $b_1 = \text{Mercury}, b_2 = \text{Venus}, b_3 = \text{Earth}, \dots, b_8 = \text{Neptune}$.

The relational structure m_{ss} is a descriptive model that represents one of the structures of the Solar System. This is obvious, given that many of the basic elements of our knowledge of this system can be expressed as metalinguistic m_{ss} descriptions. Here are some examples of such descriptions:

- Earth orbits the Sun: $\langle b_3, a \rangle \in R_1$.
- Earth has a larger surface area than Mercury: $\langle b_3, b_1 \rangle \in R_2$.
- Of the known planets in the Solar System, Neptune is farthest from the Sun: for every $x \in P$, if $x \neq b_8$, then $\langle x, a, b_8 \rangle \in R_3$.

The descriptions above are metalinguistic equivalents of sentences of the object language L , determined by a dictionary containing some specific, well-defined predicates (“is a natural object,” “orbits,” “has a larger surface area than,” and “is closer than”) and name constants (“Sun,” “Mercury,” “Venus,” “Earth,” etc.). Since L is a well-defined part of the metalanguage expressing these descriptions, it uniquely determines the intended L -model (m^L). The following equivalence is an apparent condition for the correctness of the semantic interpretation that defines this model:

$$m^L = m_{ss}.$$

Similar reasoning can be pursued for any target system. Generally, any system can be represented by a descriptive model with a selected domain of the system’s components and an extensional characterization that includes

selected relations between them. These components and relations are defined using the corresponding constants of the object language L . Therefore, under such an extended **RTT**, the structure of a target system can be identified with the intended L -model, which is used to describe this system (or its selected aspects).

It would be a mistake to think that m_{ss} is the only structure of the Solar System; on the contrary, there are many such structures. Perhaps the simplest of them is this:

$$m_{ss'} = \langle D, P, R_1, R_2, a, b_3 \rangle.$$

On the other hand, some natural extensions of the m_{ss} represent structures that further distinguish dwarf planets, asteroids, comets, meteoroids, and interplanetary dust, as well as rocky planets, gas giants, a collection of pairs of objects such that the first has more mass than the second, etc. Thus, the structures represented by m_{ss} and $m_{ss'}$ are only two of the many structures of the Solar System that are determined by more or less fine-grained languages serving the purpose of their description.

We assume that each target system has multiple structures, and that some descriptive models uniquely represent them.³⁹ Moreover, each target system, in combination with its description language, will uniquely determine its structure.

We can now return to our preliminary idea of descriptive truth/falsehood. If L is a language for describing the Solar System such that $m^L = m_{ss}$, then the following sentences are descriptively true in m^L : “Earth orbits the Sun,” “Earth has a larger surface area than Mercury,” and “Of the known planets in the Solar System, Neptune is farthest from the Sun.”

39 The argument that the target system does not uniquely determine its structure has been one of the main objections to the structuralist theory of representation (cf. R. Frigg, *Scientific representation and the semantic view of theories*, “Theoria” 21 [2006], pp. 49–65). An analysis of this objection leads to the conclusion that “[s]ystems only have a structure under a particular description, and there are many non-equivalent descriptions” (R. Frigg, J. Nguyen, *Modelling nature*, p. 76). As we see, fully interpreted object languages can play the role of such descriptions within **RTT**.

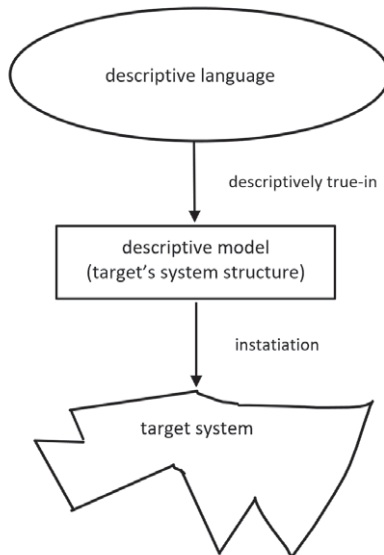
Note that the following condition is a simple consequence of our clarifications:

- (4) For every x of L : if L is not descriptive, then x is neither descriptively true in L nor descriptively false in L .

Consequence (4) precludes the possibility of any IL, if interpreted properly (cf. Section 3), being a descriptive truth or a descriptive falsehood.

The following figure shows the relations discussed above:

Fig. 1



8. The concretization relation and approximate truth

A sentence is approximately true of a target structure if and only if it is true in the intended model, which is an idealization of this structure (cf. Section 2). In particular, every IL can be treated as an example of approximate truth. The task of this section is to explicate this idea within the **RTT** framework.

Here we will treat the intended L -model, where L is an idealization language, as an abstract, *idealized model* that represents a descriptive structure in a simplified way. For instance, in the idealized model of the physical pendulum, the abstract (non-stretchable and massless) thread of the pendulum represents the real (and therefore stretchable and mass-possessing) thread. In an idealized gas model, the abstract (dimensionless and perfectly elastic) particles represent the real particles of the gas. With this approach in mind, we will try to clarify the notion of “idealization” as used when describing the representation relation that obtains between idealized and descriptive (target) structures.⁴⁰

As usual, we will assume that the idealization has its converse, this being the de-idealization relation. However, in a departure from what is typical we will assume that it is not the former but the latter that is logically more primary within the framework of an expanded RTT.

More specifically, we will assume that any idealized model $\mathbf{m}^L$ can be concretized in a descriptive structure $\mathbf{m}^S$ of a target system S . This concretization will sometimes be empty. If it is non-empty, $\mathbf{m}^L$ will be an idealization of $\mathbf{m}^S$.

We can trace more closely how a descriptive structure can concretize an idealized model (uniquely determined by an idealization language). Let S be a thermodynamic system consisting of molecules and portions of a real gas. If L is a language of ideal gas theory, we can adequately modify its intended interpretation $\mathbf{m}^L$ (cf. Section 6) and obtain the following structure:

$$\mathbf{m}^S = \langle D^S, P^S, G^S, \mathfrak{R}, p^{S*}, V^{S*}, T^{S*}, R, :, +, \dots \rangle,$$

where:

- P^S is the set of all molecules in S (thus, the idealized assumption that gas molecules are dimensionless and perfectly elastic is dropped here),

⁴⁰ R. Frigg (*Scientific representation and the semantic view of theories*) refers to this problem as the “enigma of representation”, while Frigg and Nguyen (*Modelling nature*) call it the “Scientific Representation Problem”. The latter provides an extensive discussion and critique of recent attempts to address this issue, while the approach presented below does not replicate any of the latter. Because of its use of two key concepts, “relational structure” and “instantiation of a structure” (see below), the structuralist conception is the closest to an expanded RTT.

- G^S is the set of all portions of the gas in S ,
- D^S is the sum of the sets P^S , G^S , and $\mathfrak{R}$,
- $p^{S*}(x)$ is the result of correctly measuring the pressure of x (where x is a portion of the measured gas in S),
- $V^{S*}(x)$ is the result of correctly measuring the volume of x ,
- $T^{S*}(x)$ is the result of correctly measuring the temperature of x .

In general, the *concretization* of $\mathbf{m}^L$ in S (where L is an idealization language, and S is a target system) is a relational structure (model) that is the result of replacing each principal set in $\mathbf{m}^L$ with a corresponding set of empirically available objects in S and redefining the relations and functions on these sets accordingly. (Sometimes, we refer to the principal sets that make up a given model as “being concretized.”)

As mentioned, the set of real-world objects corresponding to the principal set of an idealized model may be empty. For example, if S is a system containing no gas particles, then the concretizations of P and G (the principal sets in the ideal gas model) in S will be empty. Similarly, if S is a (real) system of light propagation, then the concretization of the idealized set of ether particles in S will be empty. In each such case, we will say that the concretization of the idealized model is *empty*. The structure $\mathbf{m}^L$ is an idealization of $\mathbf{m}^S$ if and only if the concretized model $\mathbf{m}^S$ is non-empty.

Now, Clapeyron’s equation may be said to be referentially true in $\mathbf{m}^L$ and, simultaneously, true approximately of $\mathbf{m}^S$, in that $\mathbf{m}^L$ is an idealization of $\mathbf{m}^S$. (From the empirical point of view, this is evidenced by the results of the measurements of pressure, volume, and temperature of the gas portion under test, which differ only marginally from the values predicted by the equation.)

This raises the question of whether the approximate truth predicate should be relativized to the variable S (e.g., in the form: “ x is approximately true of the S -structure $\mathbf{m}$ ”). Given the semantic framework of considerations adopted here, such an extension in the direction of the ontology of systems could be theoretically cumbersome. To preserve the semantic uniformity of the approach, we will limit ourselves to the domain of model theory (although we will give some general indications as to the possible manner of such an extension — see Section 9).

Such an approach is not only possible, but also natural. This becomes apparent when we consider that in every case of using an idealized model, it is clear to which target system this model is referred. Thus, it can be assumed that each such use designates the target system first, and is part of the proper idealized model concretization. According to this approach, the full concretization of an idealized model m^L in practice consists of two steps: (i) determining the target system (based on the domain of m^L) and (ii) concretizing m^L in that system (based on the characteristics of m^L).

Thus, the practical feasibility of concretization procedures allows us to treat the dyadic predicate “is a concretization of” as a primary meta-term of the expanded RTT referring to a relation between models. Here are our basic formal findings about it:

- (5) For every m , for every m' : if m is a concretization of m' , then m is a descriptive model and m' is an idealized model.
- (6) For every m , for every m' : m is an idealization of m' if and only if m' is a non-empty concretization of m .
- (7) For every sentence x of L , for every model m of L : x is approximately true of m in L if and only if x is true in L and L is an idealization language and m^L is an idealization of m .

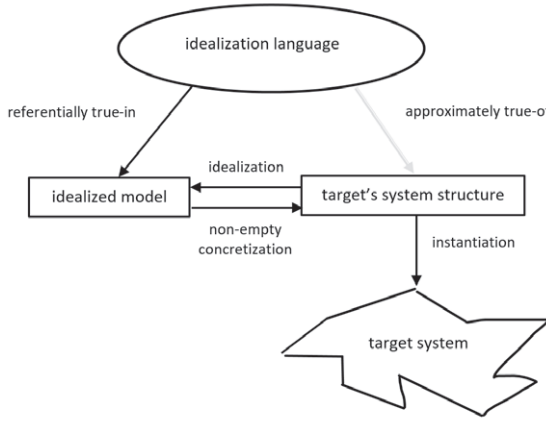
The following explication essentially concludes our analysis:

- (8) x is empirically true of some m -structure in L if and only if x is true in L and one of the following conditions is met:
 - L is a descriptive language & $m^L = m$, or
 - L is an idealization language & m^L is an idealization of m .

Consequently, a sentence x will be empirically true of a structure m (in L) if x is either descriptively true in m or x is approximately true of m .

The following figure shows the relations discussed above:

Fig. 2.



9. Concluding remarks

Extending the referential version of the semantic theory of truth with the distinction between descriptive and idealization languages and the concept of the concretization relation has made it possible for us to distinguish precisely between descriptive and approximate kinds of empirical truth. The extension also sheds new light on the debate around realism about ILs. In particular, it supports the realistic interpretation of idealized assumptions (Section 3), justifies the claim that idealized laws are referential truths (Section 6), and clarifies the belief that they are approximate truths (Section 8).

While the present paper does not aim to expand this conception any further, a theoretical perspective that includes the notion of target system representation can be sketched here in general terms. The following definition suggests this:

- (9) m represents S if and only if for some m' , m is an idealization of m' & m' is instantiated in S .

The representation relation, as defined in (9), seems to satisfy the list of adequacy conditions presented by Frigg and Nguyen:

1. *Surrogative reasoning condition* (models represent their targets in a way that allows us to generate hypotheses about them).
2. *Possibility of misrepresentation* (if m does not accurately represent S , then it is a misrepresentation but not a nonrepresentation).
3. *Targetless models* (what are we to make of scientific representations that lack targets?).
4. *Requirement of directionality* (models are about their targets, but targets are not about their models).
5. *Applicability of mathematics condition* (how the mathematical apparatus used in m latches onto the physical world).⁴¹

Ad 1. Definition (9) satisfies this condition more or less by definition, given the semantic account of the representation problem.

Ad 2. An idealized model m^L misrepresents a target system S if the concretization of m^L in a structure m^S instantiated in S is empty (even if some of the principal sets in m^L have non-empty concretizations in this structure).

Ad 3. This condition will either amount to the same as the previous one or to a strengthening of it — if we assume that “lack of a target system” means a situation in which all concretizations of principal sets are empty.

Ad 4. As in case 1, the fulfillment of this condition is quite evident from the standpoint of a semantic view of the problem of representation and is due to the intentional (i.e. in a sense “directional”) nature of language.

Ad 5. Like other components of m^L , certain parts of the mathematical apparatus are abstract components of the representation of the system S . The mathematical apparatus embedded in m^L relates to the target system S (among other things, through the “measurement” part of the structure m^S) as a part of the abstract representation of the structure m^L .

41 R. Frigg, J. Nguyen, *Models and representation*, in: *Springer handbook of model-based science*, p. 55.

References

- Balzer W., Moulines C. U., Sneed J., *An architectonic for science. The structuralist program*, Dordrecht–Boston 1987.
- Cartwright N., *How the laws of physics lie*, Oxford 1983.
- Cartwright N., *How theories relate: Takeovers or partnerships?*, “*Philosophia Naturalis*” 35 (1998), pp. 23–34.
- Cartwright N., Shomar T., Suárez M., *The tool box of science: Tools for the building of models with a superconductivity example*, Poznań 1995, pp. 137–149 (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 44).
- Chakravartty A., *Scientific realism*, in: *The Stanford encyclopedia of philosophy* (2017), ed. E. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/scientific-realism/>.
- Elgin C. Z., *True enough*, Cambridge 2017.
- Elgin C. Z., *Understanding and the facts*, “*Philosophical Studies*” 132 (2007) no. 1, pp. 33–42.
- Frigg R., Nguyen J., *Modelling nature: An opinionated introduction to scientific representation*, New York 2020.
- Frigg R., Nguyen J., *Models and representation*, in: *Springer handbook of model-based science*, eds. L. Magnani, T. Bertolotti, Dordrecht–Heidelberg 2017, pp. 49–102.
- Frigg R., *Scientific representation and the semantic view of theories*, “*Theoria*” 21 (2006), pp. 49–65, <https://doi.org/10.1387/theoria.553>.
- Hilpinen R., *Approximate truth and truthlikeness*, in: *Formal methods in the methodology of empirical sciences*, eds. M. Przełęcki, K. Szaniawski, R. Wójcicki, Dordrecht–Boston–Wrocław 1974.
- Hodges W., *Model Theory*, in: *The Stanford encyclopedia of philosophy* (2023), ed. E. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/model-theory/>.
- Hodges W., *Tarski’s truth definitions*, in: *The Stanford encyclopedia of philosophy* (2018), ed. E. Zalta, <https://plato.stanford.edu/entries/tarski-truth/>.
- Kuipers T. A. F., *Approaching descriptive and theoretical truth*, “*Erkenntnis*” 18 (1982) no. 3, pp. 343–378.
- Kuipers T. A. F., *Epistemological Positions in the Light of Truth Approximation*, “*The Paid-eia Archive: Twentieth World Congress of Philosophy*” 37 (1998), pp. 131–138.
- Levy A., *Idealization and abstraction: refining the distinction*, “*Synthese*” 198 (2018) issue 24 supplement, pp. 5855–5872.

- Models as mediators: Perspectives on natural and social science*, eds. M.S. Morgan, M. Morrison, Cambridge 1999.
- Nawar T., *Veritism refuted? Understanding, idealization, and the facts*, "Synthese" 198 (2021) issue 5, pp. 4295–4313, <https://link.springer.com/article/10.1007/s11229-019-02342-2>.
- Nowak L., *The idealizational approach to science: a survey*, Poznań 1992, pp. 9–63 (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, 25, 3).
- Nowak L., *Wstęp do idealizacyjnej teorii nauki*, Warszawa 1977.
- Portides D., *Models and theories*, in: *Springer handbook of model-based science*, eds. L. Magnani, T. Bertolotti, Dordrecht–Heidelberg–London–New York 2017, pp. 25–48.
- Potochnik A., *Idealizations and the aims of science*, Chicago 2017.
- Przełęcki M., *The concept of truth in empirical languages*, "Grazer Philosophische Studien" 3 (1977) issue 1, pp. 1–17.
- Psillos S., *Living with the abstract: Realism and models*, "Synthese" 180 (2011) issue 1, pp. 3–17, <https://doi.org/10.1007/s11229-009-9563-3>
- Psillos S., *Scientific realism. How science tracks truth*, London–New York 1999.
- Rowbottom D.P., *Can meaningless statements be approximately true? On relaxing the semantic component of scientific realism*, "Philosophy of Science" 89 (2022) issue 5, pp. 879–888, <https://doi.org/10.1017/psa.2022.74>.
- Sainsbury R.M., *The essence of reference*, in: *The Oxford handbook to the philosophy of language*, eds. E. Lepore, B. Smith, Oxford 2008.
- Suppes P., *A comparison of the meaning and use of models in mathematics and the empirical sciences*, in: *The concept and the role of the model in mathematics and natural and social sciences*, ed. J. Freudenthal, Dordrecht 1961, pp. 163–177.
- Tarski A., *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933 (Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-Fizycznych, 34).
- Tarski A., Vaught R., *Arithmetical extensions of relational systems*, "Compositio Mathematica" 13 (1957) no. 2, pp. 81–102.
- Van Fraassen B., *Scientific representation*, Oxford 2008.
- Weston T., *Approximate truth and scientific realism*, "Philosophy of Science" 59 (1992) issue 1, pp. 53–74, <https://doi.org/10.1086/289654>.

- Winther R. G., *The structure of scientific theories*, in: *The Stanford encyclopedia of philosophy* (2021), ed. E. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/structure-scientific-theories/>.
- Wójcicki R., *Theories, theoretical models, truth. Part II: Tarski's theory of truth and its relevance for the theory of science*, "Foundations of Science" 4 (1995/96), pp. 471–516, <https://link.springer.com/article/10.1007/BF00145402>.
- Woleński J., *The semantic theory of truth*, in: *Internet encyclopedia of philosophy* (2021) <https://iep.utm.edu/s-truth/>.

Sylvia Karpiuk

 <https://orcid.org/0000-0002-9147-2251>

Uniwersytet w Białymstoku

 <https://ror.org/01qaqcf60>

Soloveitchik, czyli sprowadzenie nieba na ziemię

 <https://doi.org/10.15633/lie.31202>

Abstrakt

Soloveitchik, czyli sprowadzenie nieba na ziemię

Artykuł stanowi próbę przedstawienia wyjątkowego sposobu bycia w świecie, opisanego przez Josepha Soloveitchika, jakim jest człowiek halachiczny. Prezentuje sposób, w jaki normatywno-teoretyczna relacja z Bogiem ma szansę zaistnieć tylko dzięki jej praktyczno-etycznej realizacji. Ukazuje za Soloveitchikiem możliwość postawienia znaku równości pomiędzy urzeczywistnianiem halachy, kontrakcją (cimum), świętością i stwarzaniem. Wreszcie prezentuje podmiot w jego egzystencjalnym ujęciu, człowieka, którego zadaniem jest ciągła autokreacja – stałe stwarzanie siebie od nowa w mesjańskim akcie doskonalenia siebie i świata.

Słowa kluczowe: człowiek halachy, tohu wawohu, Soloveitchik, cimum, teszuwa, tikkun olam

Abstract

Soloveitchik, or bringing heaven down to earth

The article attempts to present the unique way of being in the world, described by Joseph Soloveitchik, namely the halakhic man. It demonstrates how the normative-theoretical relationship with God can come into existence only through its practical-ethical realization. Following Soloveitchik, it shows the possibility of equating the realization of halakha with contraction (tzimtzum), holiness, and creation. Finally, it presents the subject in its existential dimension—the human being whose task is continuous self-creation: the constant recreation of oneself in a messianic act of perfecting both the self and the world.

Keywords: halakhic man, tohu va-vohu, Soloveitchik, tzimtzum, teshuva, tikkun olam

Istnieje pewien lęk, wpisany w człowieka — sugeruje Primo Levi¹, przy wtórze Giorgio Agambena² — lęk przed *tohu wawohu*, przed amorficzną próżnią, bezładem i pustkowiem, w świecie, „pozostającym pod przemożną władzą Ducha Bożego, a w którym ducha człowieka nie ma, bo albo jeszcze się nie narodził, albo już zgasł”³. Jednak zdaniem Josepha Soloveitchika człowiek ma władzę, by to biblijne *tohu wawohu* poskramiać. By określać nieokreślone — wprowadzać ład w miejsce chaosu, prawo w domenę bezprawia. Możliwość ta nie jest dla niego mistyczną ideą, ale stanowi „praktyczną zasadę, fundamentalny etyczno-halachiczny postulat”⁴, wymagający od człowieka podjęcia działań tu i teraz, w realnym świecie. Jednostkę, która się od tego zadania nie uchyla, Soloveitchik nazywa człowiekiem halachicznym (hebr. *ish ha-halacha*, איש ההלכה). Postaramy się odtworzyć, kim jest ów człowiek i skąd się bierze jego władza.

Krew i ściegna

W swojej książce *Halakhic man*⁵ (איש ההלכה) Joseph Soloveitchik, ortodoksyjny rabin, jako przedstawiciel rodu litewskich *mitnagdim* stara się wyrwać

1 Zob. P. Levi, *Pogrążeni i ocaleni*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 2007, s. 102–103.

2 Zob. G. Agamben, *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 24.

3 P. Levi, *Pogrążeni i ocaleni*, s. 102–103.

4 J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, trans. L. Kaplan, Philadelphia 1983, s. 105. Wszystkie zamieszczone w artykule cytaty z tej książki są przekładem na język polski mojego autorstwa — S. K.

5 Zob. J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*. Oryginalny tekst książki został opublikowany po hebrajsku w 1944 roku w czasopiśmie „Talpiot” vol. 1, nr 3–4, s. 651–735. Istnieją trzy wersje hebrajskiej wersji tekstu, które jedynie nieznacznie się od siebie różnią. Korzystam z angielskiego przekładu książki, zatwierdzonego przez autora, który stanowi zgodnie z deklaracją tłumacza, uzgodniony przekład wersji tekstu w edycji World Zionist Organization (*Ish ha-halacha — galui we-nistar* (איש ההלכה — גלוי ונסתר), Jeruzalaim, 1979). Co ciekawe, ta wersja hebrajska posiada podtytuł, który można przetłumaczyć jako „widzialny i ukryty”. W przypadku potrzeby porównania z oryginalnym tekstem korzystam z pierwszego wydania z 1944 roku. Podtytuł nasuwa skojarzenie z legendą o trzydziestu sześciu ukrytych sprawiedliwych — *nistarim* (נסתרים) — podtrzymujących świat w istnieniu. Sądzę jednak, że uzupełnienie to może stanowić przede wszystkim nawiązanie do kolejnego tekstu Soloveitchika, czyli *The lonely man of faith* (New York 1992; opublikowanego po raz pierwszy w 1965 w czasopiśmie „Tradition”, s. 5–67) i zawartych w nim rozważań o *homo revelatus* i *homo absconditus*. Soloveitchik zwraca tam uwagę, że człowiek wiary nie może ostatecznie

człowieka z chasydzkiej ekstazy i uniesień i postawić go twardo na ziemi. Z refleksji jego wyziera bowiem cielesność w niemal naturalistycznym wymiarze — człowiek to mięso, ścięgna i krew. Namacalny, tu-obecny, stąpający po ziemi żyd, nie pragnie jednak *ridere, lugere, detestari* ani zwykłego, ludzkiego *flere*⁶. Nie ma tu miejsca dla apologii życia, jakiej domagał się Lew Szestow. Przeciwnie, człowiek halachy kontroluje swoje namiętności. Nie będzie on tańczył na ulicy w noc Pesach ani wykrzykiwał ku niebu swoich grzechów w Jamim Noraim — Dniach Pokuty⁷. Soloveitchik krytykuje jednak tych, którzy poświęcają życie tu i teraz, by zasłużyć na życie pośmiertne, którzy udręczają swoje ciała lub odrzucają cielesną, zmysłową warstwę swojego człowieczeństwa w imię wyższej, duchowej idei. Jak podkreśla Soloveitchik „boskim rajem jest ten świat, a nie żaden ponadzmysłowy”⁸. Zatem królestwo tego świata jest jedynym królestwem. Nie chodzi jednak o to — podkreślimy ponownie — aby śmiać się i płakać. „Główna różnica między człowiekiem halachicznym a *homo religiosus* jest taka, że ten drugi wyróżnia ducha względem ciała, duszę ponad jej śmiertelny nośnik, i to ona jest dla niego podmiotem religijnego dramatu, podczas gdy człowiek halachiczny chce uświęcić fizyczno-biologicznego konkretnego człowieka jako głównego bohatera i uczestnika religijnego życia”⁹. Rabin dodaje jeszcze:

Homo religiosus wychodzi od tego świata i kończy w niebiańskich sferach; człowiek halachiczny wychodzi natomiast od niebiańskich sfer i kończy w tym świecie. Człowiek halachiczny [...] pragnie sprowadzić transcendencję do tej doliny cienia śmierci — czyli do naszego świata — i przekształcić go w krainę żywych. Zasadniczo *homo religiosus* jest romantykiem, który jedynie ociera się o konkretną rzeczywistość i próbuje uciec do odległych światów, które przywrócą jego duchowi czystość i nieskazitelną jasność. Człowiek halachy zajmuje jednak swoją

ujawnić się drugiemu człowiekowi jako taki inaczej niż przez moralne działania wynikające z halachy (zob. tamże, s. 66). Sugeruje to, że wszystkie bóleczki człowieka wiary należy odczytywać jako doświadczenia właśnie człowieka halachicznego.

6 Zob. L. Szestow, *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993, s. 63–87.

7 Zob. J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 84.

8 J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 55.

9 J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 94.

pozycję w tym świecie i nie rusza się z niego. Pragnie ten świat oczyścić, a nie od niego uciec¹⁰.

Zdaniem myśliciela kondycji Szechiny w świecie nie należy opisywać jako wygnania do upodłonej, fizycznej rzeczywistości, a zatem nie można też mówić o imperatywie jej uwalniania, gdyż wcale nie jest w niewoli¹¹. Materialny świat nie jest bowiem domeną upadku czy hańby. Człowiek halachy może uświęcać rzeczywistość, sprawiając, że świat jest coraz doskonalszy, że zbliża się ku światu eschatologicznej nadziei. W jaki sposób tego dokonuje, przyjrzymy się w dalszej części tekstu. Warto jednakże podkreślić, że mesjanizm Soloveitchika utrzymany jest w racjonalistycznym nurcie antykatastroficznym — nie cierpi Szechina, nie wypatrujemy również bólów porodowych mesjasza¹². Ale, co kluczowe, ten *olam haba*, świat nadziei mesjańskich, dotyczy świata danego nam tu i teraz, świata konkretnego, materialnego, świata naszych codziennych zmagani. Pisze:

Mistycy chcą znosić bariery obiektywności oraz konkretność przykazań. Na cu-downym statku poruszają się po falach tajemniczej podmiotowości [...]; a fale przychodzą, zmiatają statek i niosą go do rajskich królestw. Zupełnie inaczej rzecz się ma z człowiekiem halachy! Nie chce on zrywać więzów obiektywnej formy i burzyć żelaznych fundamentów, jakimi są stałe i ustalone prawa świata. Szechina, Boska Obecność, nie cierpi z powodu tajemnicy *cimcum*, swojego zstąpienia do świata empirycznego; w związku z tym człowiek halachy nie chce uwalniać z tego świata ani jej, ani siebie¹³.

Soloveitchik dodaje, że nie ma nic bardziej destrukcyjnego duchowo niż odwracanie czyjejś uwagi od danej nam tu i teraz rzeczywistości, od skończonej,

10 J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 40–41.

11 Na temat wygnania Szechiny, zwłaszcza u Izaaka Lurii, zob. G. Scholem, *Kabala i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996, s. 117–130.

12 Na temat mesjanizmu żydowskiego zob. *O rozumieniu idei mesjańskiej w judaizmie*, w: G. Scholem, *O podstawowych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Warszawa 2015, s. 169–240.

13 J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 62–63.

ziemskiej egzystencji¹⁴. Nie istniało jeszcze żadne takie pokolenie — zdaniem rabina — które zdolne byłoby służyć Bogu przez negację konkretnego ziemskiego istnienia i przez zrzucenie jarzma zmysłów i ciała. Wznoszenie się do świata serafinów i odrazę do śmiertelnego człowieka nazywa religijną ideologią, zadającą kłam religii żydowskiej¹⁵. „*Homo religiosus* pnie się w górę ku Bogu; Bóg, tymczasem, zstępuje na ziemię do człowieka halachy”¹⁶. Na czym polega to Boskie zejście?

Odpowiedzią jest Prawo — Tora, którą mamy w naszym umyśle niczym Leibnizjańskie idee, Tora, w której Bóg samoogranicza się w akcie stworzenia świata. Boskość zawarta jest w idealnym świecie halachy. Transcendencja ta ucieleśnia się jedynie poprzez ludzkie działania, realizuje się w uczynkach, w których każdy oddech i każdy krok odmierzone są odpowiednim przykazaniem. Świątość możliwa jest do osiągnięcia tylko z uwzględnieniem biologicznego życia, ale musi ono poddać się halasze, być regulowane przez jej prawa i przykazania. Studiowanie halachy — badanie jej zawłości, by następnie wyczytane reguły wdrożyć w codziennym życiu — Soloveitchik nazywa sprowadzaniem nieba na ziemię. Wtedy możemy mówić o dojrzałym doświadczeniu religijnym, kiedy poznajemy rzeczywistość przez pryzmat halachy, niczym przez siatkę nałożoną na oczy (jak w przypadku przestrzeni i czasu u Kanta). Można powiedzieć, że człowiek halachy patrzy na świat przez halachiczne, aprioryczne soczewki. Mogłoby się zatem wydawać, że otrzymujemy tu wizję człowieka spętanego nakazami i zakazami, zniewolonego pod jarzmem prawa. Ale podporządkowanie to, jak się okazuje, nie jest nigdy bierne. Podmiot u Soloveitchika musi pozostawać aktywny, skoro Tora pojawia się w świecie fizycznym dopiero na mocy ludzkiej aktywności i to aktywności nie byle jakiej, bowiem stwórczej. Jak udało się Soloveitchikowi połączyć to podporządkowanie halasze z obdarzoną boską iskrą mocą stwarzania? W poszukiwaniu odpowiedzi pochyłmy się nad sposobem rozumieniem działania w kontekście studiowania halachy.

14 Zob. J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 41.

15 Zob. J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 43.

16 J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 45.

Halacha i działanie

W traktacie *Kiduszin*, strona 40b, odnajdujemy dyskusję dotyczącą ustalania hierarchii ważności, jaka powinna być ustanowiona pomiędzy studiowaniem Tory a wykonywaniem przykazań (czyli jej fizycznym realizowaniem). Pada w niej zdanie, że wspaniałe jest studiowanie Tory, ale nie jako wartość sama w sobie, lecz dlatego, że prowadzi ono do działania. Soloveitchik rozwija tę myśl zastanawiając się, w jaki sposób idealny świat Tory urzeczywistnia się w świecie realnym. Zwraca uwagę na dwa aspekty przytoczonej konkluzji mędrców:

1. Działanie może oznaczać ustalanie idealnej bądź halachicznej normy, a zatem sam proces wyczytywania i określania norm i przepisów, wynikających z Tory, jest już czynnością wynikającą ze studiowania. Nie należy zatem poznawać Tory dla samej przyjemności jej poznawania, obcowania z tekstem czy *amor Dei intellectualis* (choć oczywiście tej intelektualnej miłości nie odrzuca), ale by odnaleźć w niej odpowiedź na pytania, jak należy zachować się w każdej, najbardziej powszedniej sytuacji życia. I z odpowiedzi tej stworzyć regułę.
2. Działanie może oznaczać wdrożenie tej idealnej normy w realnym świecie. Samo poznanie reguły lub wyczytanie nowej nie wystarczy — należy zgodnie z tymi zasadami żyć¹⁷. Człowiek musi stale siebie stwarzać podług tych praw (ujawnia się tu rys egzystencjalistyczny Soloveitchika). I tak skrucha będzie ciągłym stwarzaniem nowego ja w miejsce starego¹⁸.

Pierwszy punkt implikuje, że Prawo nie jest zatem ograniczonym, skończonym zbiorem, danym raz na zawsze, lecz Tora jest otwarta. Nie możemy w niej nic zmienić, ale winniśmy ją interpretować. Właśnie ta myśl zawiera się w używanym w literaturze rabinicznej terminie *chidusz* czy inaczej nowela talmudyczna. Jest to poszukiwanie nowych interpretacji talmudycznych passusów w celu odkrycia nowatorskich rozwiązań prawnych. Rola twórcza jest w tym

¹⁷ Zob. J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 64.

¹⁸ Zob. J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 111.

kontekście dla Soloveitchika kluczowa. Jeżeli człowiek nie powołuje do życia nic, co jest nowe, oryginalne, nie można mówić o jego pobożności. Osoba bierna, która zaniedbuje wypełnianie swojego zadania, jakim jest stwarzanie, w żadnym stopniu się nie uświęca¹⁹. Co właściwie ma na myśli Soloveitchik, gdy mówi o uświęcaniu? Oraz co dokładnie rozumie przez „stwarzanie”? „Stwarzanie to sprowadzanie transcendencji w sam środek naszego mętnego, szorstkiego, materialnego świata; i to sprowadzanie czy redukowanie może się odbywać tylko poprzez implementację idealnej Halachy w rzeczywistości (ureczywistnianie halachy = kontrakcja = świętość = stwarzanie)”²⁰. Między uświęcaniem i stwarzaniem istnieje znak równości. Świętość nie jest pozaświatowa. Granica między sacrum i profanum ulega zatarciu. W tym punkcie z Soloveitchikiem zgodziłby się Abraham J. Heschel:

Świętość nie oznacza atmosfery, która dominuje w uroczystej aurze sanktuarium, jakości zarezerwowanej dla najwyższych aktów, przysłówka dotyczącego tego, co duchowe, różnicy między pustelnikami i kapłanami [...]. Pierwotnie świętość (*kadosz*) oznaczała to, co jest oddzielone, odizolowane, odłączone. W pobożności żydowskiej zyskała nowe znaczenie, oznaczając jakość, która jest zaangażowana, zanurzona w zwykłych ziemskich usiłowaniach; głównie podtrzymywana raczej przez indywidualne, prywatne zwykłe czyny niż przez ceremonie publiczne. [...] Nie istnieje dualizm tego, co ziemskie, i tego, co wzniosłe. Wszystkie rzeczy są wzniosłe²¹.

Znak równości postawiony został również przy terminie „kontrakcja”, czyli *cimcum*. Nie będzie zaskoczeniem, że w myśli Soloveitchika to podstawowe pojęcie leżące u podstaw safedzkiej kabały²² nie odnosi się do żadnej przejmującej tajemnicy, lecz do praw i rozsądku. Soloveitchik bowiem wcale nie stroni od niej i nie waha się używać w swoim tekście pojęć głęboko

19 Zob. J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 108.

20 J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 108–109.

21 A. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, przeł. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001, s. 201.

22 Na temat *cimcum* u Izaaka Lurii oraz u jego uczniów, jak również pozostałych etapów kosmicznego procesu — *szewirat ha-kelim* oraz *tikkun olam* zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007, s. 271–316.

zakorzenionych w kabale, ale przeciwnie, rozwija je i interpretuje na potrzeby własnej koncepcji. Odmienne indywidualne nastawienie ontologiczne mistyków i talmudystów ma u swego podłoża, zdaniem rabina, właśnie różne interpretacje pojęcia *cimcum*. W człowieku halachicznym myśl o *cimcum* nie wywołuje metafizycznej bojaźni, lecz raczej radość²³. Stworzenie świata nie doprowadziło bowiem do żadnych skaz na boskim majestacie, które trzeba usunąć. Bóg zgodnie ze swoją wolą ograniczył się do królestwa empirycznego świata: „człowiek mieszka razem ze Stwórcą na tym świecie i tylko na mocy podtrzymywania tej wspólnoty w tym tu-i-teraz człowiek ma swój udział w świecie, który nadejdzie. [...] erze, w której halacha osiągnie swoje wypełnienie, w pełni się w tym świecie zrealizuje”²⁴. Tym, co również łączy Soloveitchika z analizami kabalistów, jest nawiązanie do koncepcji boskich atrybutów, sefirot. Podobnie jak mistycy, szczególną rolę w procesie Boskiej kontrakcji przypisuje sefirze *Gewura* (גבורה, hebr. Potęga), inaczej nazywaną też *Din* (דין, hebr. Sąd, Prawo). Odpowiada ona boskiej surowości, srogości czy karcącej mocy²⁵ — trzeba bowiem wykazać się pewną surowością, ażeby się samoograniczyć. Soloveitchik dochodzi do wniosku, że skoro Tora przybiera formę w ograniczeniu, tak i przykazania mają ograniczoną miarę, a działania, które należy podjąć zgodnie z przykazaniami, da się opisać w sposób ilościowy. Tłumaczy: „Fundamentalną tendencją halachy jest przekładanie jakościowych cech podmiotowości religijnej [...] na stałe i ugruntowane ilości. [...] Boska wola odbija się zarówno w zwierciadle rzeczywistości, jak i w zwierciadle idealnej Halachy, za pośrednictwem obiektywnych pomiarów ilościowych”²⁶. Kwantyfikacja zawarta w halasze byłaby zatem integralną częścią aktu *cimcum*. To, co ponadmysłowe, zamknęło się w dwóch wymiarach — w realnym świecie, czyli empirycznej rzeczywistości, oraz w świecie idealnym, którym jest cała konstrukcja halachy. Ta kontrakcja mogła się urzeczywistnić, wcielić właśnie dzięki atrybutowi boskiej siły — *Gewurze*. Pamiętajmy przy tym, że *Gewura* nazywana jest inaczej Prawem. Soloveitchik dodaje: „«ruch» od jakości do ilości, od doświadczenia do równania, którym ma

23 Zob. J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 52.

24 J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 52.

25 Zob. G. Scholem, *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, s. 237.

26 J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 57.

miejsce w realnym, empirycznym świecie, znajduje swój wyraz także w idealnym świecie halachy²⁷. Iść po śladach Boga, jak pisze Soloveitchik, możemy, studiując kosmos, poznając atrybuty jego działania. Człowiek halachy winien zatem eksplorować nie tylko Talmud, ale również „księgę stworzenia”, jaką jest otaczający świat, bowiem „aby zaimplementować ten etyczny ideał, musimy zapoznać się z całym stworzeniem i badać je, aby ujawniać ślady norm ukrytych w rzeczywistości”²⁸. Postulat ten przyjmuje postać jednego z aspektów człowieka wierzącego, czy może bardziej jego hipostazy, jakim jest w książce *The lonely man of faith* człowiek poznający, którego Soloveitchik nazywa Adamem Pierwszym. We wspomnianym tekście, analizując dwa opisy stworzenia znane nam z Księgi Rodzaju (Rdz 1, 26–2, 25), rabin wprowadza figury dwóch Adamów, gdzie Pierwszy, wyposażony w godność Pico della Mirandoli oraz oświeceniowy atrybut szkiełka i oka, bryluje na salonach współczesnego technokratycznego świata. Drugiemu zaś bliżej jest do Kierkegaardiańskiego rycerza wiary. Jednakże, co podkreśla z całą mocą rabin, to podbijanie świata i kosmosu przez Adama Pierwszego, czynienie sobie ziemi poddaną, jest „manifestacją posłuszeństwa, a nie rebelią przeciw Bogu”²⁹. I dodaje: „Człowieczeństwo = godność = odpowiedzialność = majestat”³⁰, bowiem „życie w niewoli wobec nieświadomych sił żywiołów jest nieodpowiedzialne, a zatem niegodne”³¹. Godność, majestat (*kavod*) człowieka na tym się zasadza, że usuwa on anarchię z otaczającego świata zewnętrznego, porządkuje rzeczywistość, to znaczy dokonuje aktów jej doskonalenia.

Jak w takim razie Soloveitchik tłumaczy, czym jest zadanie *tikkun olam*, naprawy świata czy też oczyszczania, doskonalenia? Wiemy już, że możemy nazwać ten proces uświęcaniem oraz stwarzaniem. W ostatecznym rozrachunku docieramy do postulatów etycznych. Filozof tłumaczy:

27 J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 57.

28 J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 64.

29 J.B. Soloveitchik, *The lonely man of faith*, New York 1992, s. 20. Wszystkie zamieszczone w artykule cytaty z tej książki są przekładem na język polski mojego autorstwa — S.K.

30 J.B. Soloveitchik, *The lonely man of faith*, s. 20.

31 J.B. Soloveitchik, *The lonely man of faith*, s. 17.

Urzeczywistnienie ideałów sprawiedliwości i prawości jest słupem ognia, za którym podąża halachiczny człowiek [...]. Poprzez realizację zasad prawości człowiek wypełnia nałożone na niego zadanie stwarzania: doskonalenia świata pod panowaniem Halachy i odnowy oblicza stworzenia. Żaden kult religijny nie ma jakiegokolwiek wartości, jeśli prawa i zasady sprawiedliwości są łamane³².

Normatywno-teoretyczna relacja z Bogiem przekłada się na jej praktyczno-etyczną realizację. Nie dziwi fakt, że do pewnego stopnia jest to takie rozumienie idei *tikkun olam*³³, z jakim mamy do czynienia w Misznie, czyli opracowywaniem nowych przepisów prawa, *mipnei tikkun haolam* — co tłumaczymy jako „w celu poprawy społeczeństwa”. Różnica jest taka, że nie chodzi tylko o doskonalenie wspólnoty żydowskiej. Owszem, to od „człowieka z Torą” wychodzą akty naprawcze, bo kimże jest człowiek halachiczny, jeśli nie religijnym żydem, niemniej nie tylko sama jego wspólnota religijna jest odbiorcą działań. Podmiot dokonuje tych aktów, aby uświęcać siebie, ale również rzeczywistość, która go otacza, bez podziałów geopolitycznych. W Talmudzie możemy zatem odkrywać takie rozwiązania dla problemów współczesnego świata, które pomogą nam sprawić, by był on lepszym miejscem do życia, co oznacza: by halacha mogła być wypełniania coraz lepiej. Bóg z modlitwy *Aleynu* nie jest tu podmiotem działania, albo jest nim o tyle, o ile wykonuje akty kreacji za pomocą ludzkich umysłów i rąk. *Malchut Szadai*, Królestwo Boga, ten *olam haba* znajduje się w naszym zasięgu i — co bardzo ważne — tylko w naszym. Soloveitchik tak podsumowuje różnice w podejściu halachicznym i mistycznym do tematu naprawy stworzenia:

Podczas gdy mistycyzm naprawia skazy stworzenia poprzez «unoszenie ich ku górze», poprzez przywracanie ich z powrotem do źródeł niewinnej, czystej egzystencji, Halacha wypełnia te niedobory poprzez sprowadzenie Szechiny, Boskiej Obecności, w dół do tego świata pospolitego, poprzez «kurczenie [*cimcum*]» transcendencji do naszego świata wadliwego³⁴.

32 J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 91.

33 Więcej na temat historii pojęcia *tikkun olam* zob. G. S. Rosenthal, *Tikkun ha-Olam: The metamorphosis of a concept*, „The Journal of Religion” 85 (2005) no. 2, s. 214–240.

34 J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 108.

Pojęcia *cimcum* oraz świętości są ze sobą nierozzerwalnie związane. Boskość zesłała do Przybytku, nieskończoność ograniczyła się do mającej miarę skończoności. Sprowadzanie świętości na ziemię, podkreśla po raz kolejny rabin, realizuje się nie inaczej jak poprzez wdrażanie halachy. Przypomina, że urzeczywistnianie halachy = kontrakcja = świętość = stwarzanie³⁵.

Powróćmy zatem do stwarzania. Skoro w Torze, wnioskuje Soloveitchik, zawarty jest opis stwarzania świata, to właśnie po to, by człowiek wyczytał z tej opowieści przykazanie — obowiązek, by się w to stwarzanie zaangażować, tak samo jak w odnowę kosmosu³⁶. Traktuje zatem biblijną opowieść jako wezwanie do zobowiązania. Pisze: „Szczytem religijnej doskonałości etycznej, do której judaizm aspiruje, jest człowiek jako twórca”³⁷. Co ciekawe, Soloveitchik odwołuje się tu również do *Sefer Jecira*, Księgi Stworzenia, która została dana, jego zdaniem, człowiekowi przez Boga nie tylko po to, aby kontemplować jej treść, lecz również po to, by człowiek mógł kontynuować boski akt stwórczy³⁸. „Marzenie o tworzeniu jest centralnym pojęciem świadomości halachicznej — ideą człowieka będącego partnerem Najwyższego w akcie stworzenia, człowieka jako twórcy światów. To pragnienie stwarzania i odnawiania kosmosu jest zawarte we wszystkich celach, które stawia przed sobą judaizm”³⁹. Człowieka, który nie tworzy, nazywa duchowym pasożytem, który jest jedynie częścią ludzkiego gatunku, niczym więcej:

Żyje on niezauważony i umiera nieopłakiwany. [...] Nie przekazuje nic przyszłym pokoleniom, umiera, nie zostawiając śladu po tym, że kiedykolwiek istniał. Z pustymi rękoma idzie do grobu, nie wypełniwszy przykazań, dobrych uczynków, pochwały godnych działań. Żyje w braku poczucia historycznej odpowiedzialności i całkowicie brakuje mu etycznej żarliwości⁴⁰.

35 Zob. J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 109.

36 Zob. J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 101.

37 J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 101.

38 Zob. J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 101.

39 J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 99.

40 J.B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 127.

Soloveitchik zwraca uwagę w nawiązaniu do tradycji, że Bóg oddzielił światło od ciemności i tak dalej, i ustanowił kosmiczne granice i prawa, które miały utrzymać je oddzielone. Skoro Bóg tworzy z nicości, to chaos, bezkres, próżnia oraz ciemność — są elementami, które również stworzył, by były w świecie obecne. *Tohu wawohu* są jednym z jego dzieł. Ta względna nicość przekracza jednak wyznaczone jej granice, przeziiera poza limit. Jedynym zabezpieczeniem, by ziemia nie stała się na powrót bezkresem i pustkowiem, jest Prawo. Zadaniem człowieka na obraz i podobieństwo boskie jest zatem wprowadzanie porządku tam, gdzie przeziiera *tohu wawohu*. A podstawowym miejscem nieokreślenia okazuje się sam człowiek. Soloveitchik dodaje, że „najbardziej fundamentalną zasadą ze wszystkich jest ta, że człowiek musi stwarzać samego siebie. Jest to idea, którą przedstawił światu judaizm”⁴¹.

Autokreacja

Soloveitchik kładzie duży nacisk na indywidualizm i jednostkowość. Człowiek jest co prawda zanurzony w historii narodu, która nieustannie musi się w nim urzeczywistniać i uaktualniać, jakby sam stał właśnie w tej chwili pod górą Synaj. Jednakże wyznacznikiem prawdziwej, autentycznej egzystencji jest działanie i tworzenie — człowiek uczestniczy w boskości dzięki temu, że tworzy i działa. Rabin wymienia trzy elementy, które składają się na zadanie tworzenia — autokreacji, do którego człowiek jest wezwany. Są to: *teszuwa* (תשובה, skrucha), *haszgacha pratit* (השגחה פרטית, opatrność indywidualna) oraz *newua* (נבואה, prorokowanie)⁴².

Teszuwa, czyli skrucha, nawrócenie, stanowi w gruncie rzeczy pewną konieczność ciągłego rewidowania swojego życia, nieustannego dokonywania wyborów, by niejako „oderwać się” od całości bytu, którym rządzią prawa przyczynowości. To oderwanie się, odróżnienie halachicznego człowieka od „człowieka jako gatunku”, ma w sobie coś z Sartre’owskiej⁴³ koncepcji

41 J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 109.

42 Zob. J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 130.

43 Na temat podmiotowości u Sartre’a zob. M. Kowalska, *Między bytem a nicością, między sobą a ludzkością — człowiek według Sartre’a*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 71 (2009) nr 3, s. 341–358.

bytu-dla-siebie, skazania na wolność. Nie chodzi tylko o egzystencjalny rys Soloveitchika, ale przezierającą gdzieś nicosć, która staje się motorem działania. Nicosć, którą Soloveitchik nazywa również otchłanią, próżnią, a przede wszystkim „bezkresem i pustkowiem”, czyli *tohu wawohu*. *Teszuwa* pokazuje nam człowieka jako przeszłość, która jest już martwa, jawiącego się jako „więcej już nie” — nie jest już tym, kim był, a zarazem jako przyszłość, która jest jeszcze nieobecna⁴⁴. Akt skruchy zasadza się paradoksalnie właśnie na tej nieokreśloności, na „już nie” i „jeszcze nie”, przypominając słowa Leviego z początku tego tekstu: „w którym ducha człowieka nie ma, bo albo jeszcze się nie narodził, albo już zgasł”. Ludzka egzystencja, tak jak cała rzeczywistość, jest rozszczepiona, rozdarta na kawałki, codziennie nicościowana⁴⁵. Jeżeli człowiek halachiczny miałby stanowić syntezę *homo religiosus* i człowieka poznającego⁴⁶, to ten człowiek religijny ujawniałby się najbardziej właśnie w tym rozdarciu, z którego przeziera pustka, a którego to rozdarcia nie sposób zasklepić, aby nie zatracić prawdziwej wolności, a co za tym idzie, wyjątkowości człowieczeństwa pośród innych biologicznych bytów. Człowiek halachy codziennie musi stwarzać siebie na nowo, ale dopóki podejmuje się tego zadania, realizuje swoją wolność. „Tworzenie”, zdaniem rabina, „oznacza z definicji spontaniczność, rzeczywistość, czyn, odnowę, dążenie do czegoś oraz śmiałość. Dlatego też człowiek musi stać się stworzeniem, które działa i jednocześnie powoduje, że inni działają”⁴⁷. Człowiek halachiczny, podobnie jak jednostka u Sartre’a, „sama rozstrzyga, co jest dobre dla innych i dla wszystkich”⁴⁸, a potem jest odpowiedzialny wobec wszystkich za tę decyzję. To splątanie wyjątkowości, jedyności z odpowiedzialnością wobec wszystkich ukazuje nam się również w opisie Drugiego Adama. Soloveitchik pisze: „Co innego bowiem wywołuje w człowieku poczucie samotności i niepewności, jeśli nie świadomość jego wyjątkowości i wyłączności? [...] *Modus existentiae* ‘ja’ jest niepowtarzalny, nie da się go imitować ani nie może być doświadczony

44 Zob. J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 114.

45 Zob. J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 107.

46 Na temat dwóch typów człowieka: *homo religiosus* i człowieka poznającego zob. A. Lipszyc, *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009, s. 120–132.

47 J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 131.

48 M. Kowalska, *Między bytem*, s. 356.

przez innych”⁴⁹. W postaci Drugiego Adama Soloveitchik próbuje zachować dla człowieka halachy to źródłowe, niewyraźne doświadczenie niezastąpienia, jednostkowości, które wymyka się unifikującej, uniwersalizującej całości. „Zanim *homo absconditus* zdoła dostarczyć wiadomość, jego osobista i intymna treść jest już przekształcana w językową matrycę, która standaryzuje niepowtarzalność i uniwersalizuje jednostkę”⁵⁰. Jak zatem z *homo absconditus* stać się *homo revelatus*, jak wejść we wspólnotę z innymi i „powodować, żeby inni działali”? Zdaniem Soloveitchika ujawnić się drugiemu człowiekowi wiary można poprzez modlitwę i moralne działania⁵¹. Tłumaczy:

Jeśli Adam ma w pełni zrealizować swoje dążenie do odkupienia, musi zainicjować działania prowadzące do odkrycia towarzysza, który, pomimo że jest tak samo unikalny i niepowtarzalny jak on sam, opanuje [*master*] sztukę komunikacji i stworzy z nim wspólnotę. Działanie to jednakże, samo będąc częścią gestu zbawczego, musi wiązać się z ofiarą. Środkiem do osiągnięcia pełni odkupienia jest, ponownie, porażka. Tego nowego towarzystwa nie zdobywa się przez podbój, ale przez poddanie się i wycofanie⁵².

Sposób wchodzenia w relację z drugim koresponduje z refleksją Lévinasa, gdzie występuje asymetria w relacji Ja–Inny, który jest moim Panem, Nauczycielem i Mistrzem⁵³, a również moim oprawcą, oskarżycielem i prześladowcą, któremu się poddaję i przed którym się cofam, by zrobić mu miejsce aż do substytucji⁵⁴. Wydaje się, że Soloveitchik, tak jak Lévinas, chciałby zachować możliwość wejścia we wspólnotę bez uprzedmiotowiającego spojrzenia innego. Precyzuje:

49 J. B. Soloveitchik, *The lonely man of faith*, s. 41.

50 J. B. Soloveitchik, *The lonely man of faith*, s. 67.

51 Zob. J. B. Soloveitchik, *The lonely man of faith*, s. 66.

52 Zob. J. B. Soloveitchik, *The lonely man of faith*, s. 38–39.

53 Zob. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2014, s. 109–110.

54 Na temat podmiotowości zakładnika u Lévinasa zob. E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Marjański, Kraków 2008, s. 217–222.

Odkupienia, w przeciwieństwie do godności, nie można osiągnąć poprzez przejęcie przez człowieka kontroli nad swoim otoczeniem, lecz przez kontrolowanie samego siebie. Odkupione życie jest *ipso facto* życiem zdyscyplinowanym. [...] Odkupienie osiąga się, gdy pokorny człowiek podejmuje ruch wycofania i staje w obliczu Wyższej i Prawdziwszej Istoty, by zostać przez nią pokonanym. Bóg wezwał Adama Pierwszego do stałego postępu, Adama Drugiego zaś do odwrotu⁵⁵.

Teszuwa, będąc zatem zadaniem kontrolowania samego siebie, jest jednocześnie ciągłą iteracją aktu *cimcum*, ruchem ograniczania, cofania i odwrotu. Kontrakcja staje się zatem autokreacją, tworzeniem samego siebie. „Tworzenie wyraża się w człowieku wypełniającym wszystkie swoje zadania, sprawiającym, że cała potencja zawarta w nim aktualizuje się, wykorzystuje wszystkie swoje wielorakie możliwości i doprowadza do urzeczywistnienia w pełni swojej szlachetnej osobowości”⁵⁶. Nie oznacza to wcale, że podmiot ma określoną naturę, która się realizuje, niemniej człowiek halachiczny dąży, żeby taką naturę, wyciosaną przez prawo, mieć. Znajduje to swój wyraz w kolejnych dwóch elementach autokreacji, to znaczy opatrności indywidualnej oraz prorokowaniu.

Soloveitchik, powołując się na Majmonidesa, tłumaczy, że boska opatrność jest stopniowalna — większa czuwa nad prorokami oraz innymi pobożnymi osobami. Ale jej poziom nie zależy od boskiej woli, ale od samego człowieka. Im więcej w człowieku aktywności — intelektualnej i etycznej, tym bardziej jest pobożny, tym bardziej opatrność mu sprzyja. „Człowiek jest zobligowany, by poszerzać zakres i wzmacniać intensywność czuwającej nad nim indywidualnie opatrności”⁵⁷. Człowieka aktywnego nazywa człowiekiem Boga. „Jego życie wypełnione jest tworzeniem i odnawianiem, poznaniem i głębokim zrozumieniem. Żyje on nie dlatego, że się urodził, ale dla życia samego w sobie i aby mógł zasłużyć przez to na życie w przyszłym świecie”⁵⁸. Jako ideał przedstawia proroka, który kształtuje siebie, swój charakter, po to, by być gotowym zostać prorokiem, jeśli zajdzie taka potrzeba

⁵⁵ Zob. J. B. Soloveitchik, *The lonely man of faith*, s. 35–36.

⁵⁶ J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 132.

⁵⁷ J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 128.

⁵⁸ J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 127–128.

(to znaczy, jeśli Bóg go powoła). Prorok może w każdej chwili zawołać: „Hineni!” („Oto jestem!”). Można więc zaryzykować twierdzenie, że jest w pełni podmiotem w swojej indywidualności, że wyrывa się z życia gatunkowego, dążąc do doskonałości. Człowiek halachiczny nie podlega redukcji do tego, co obiektywne. Przygotowanie do prorokowania i obowiązek auto-kreacji to zadanie wpisane w kondycję człowieka⁵⁹. Życie kontemplacyjne bowiem to za mało dla świadomości żydowskiej, opanowanej żądzą tworzenia. Życie teoretyczne nie jest tym, czego pragnie człowiek halachy. Przywilejem człowieka jest to, że może się stwarzać, może stawać się coraz bardziej wolny, bo stwórcza władza zasadza się na wolności⁶⁰. Wola jest chytra. Wymyka się prawom natury, próbuje je przekroczyć, aby stworzyć nowego człowieka, nowy model bycia w świecie. Ani skrucza, opatrność indywidualna, prorokowanie czy wolna dusza nie byłyby możliwe bez woli. Samo tworzenie się przybiera dla Soloveitchika wymiar normy etycznej. Tłumaczy:

Człowiek halachy, którego woluntarystyczną naturę dowiedliśmy wcześniej, jest w rzeczy samej, człowiekiem wolnym. Stwarza świat idei, odnawia swoje własne bycie i przekształca się w człowieka Boga, marzy o całkowitej realizacji Halachy w samym sercu świata, i oczekuje królestwa Boga „ograniczającego się” i zjawiającego się pośród konkretnej empirycznej rzeczywistości⁶¹.

To zwężłe zdanie jest w gruncie rzeczy pełną definicją człowieka halachy.

Zakończenie

Opowieść Soloveitchika o człowieku halachy jest zatem opowieścią o tworzeniu się podmiotu. Zwróćmy uwagę na dwuznaczność słowa *teszuwa*. Poza *skrucą* czy *nawróceniem*, słowo to oznacza również *odpowiedź*. Jak zauważyliśmy powyżej, w przypadku człowieka halachicznego jest to odpowiedź na

⁵⁹ Zob. J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 130.

⁶⁰ Zob. J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 137.

⁶¹ J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 137.

potencjalne wezwanie Boga do przyjęcia roli proroka. Podmiot rodzący się w gotowości do odpowiedzi na wezwanie jest również podstawową kategorią myśli Lévinasa. Takie *ja*, czy też tak zarysowany podmiot, jest niepowtarzalne, bo wezwanie, które nań spada, jest niezbywalne, a co za tym idzie, jest niezastępowalny w swojej odpowiedzialności, od której nie może się uchylić⁶². Soloveitchik pisze:

W porażce Adam Drugi odnajduje jednocześnie swój największy sukces: odkrycie swojego człowieczeństwa, swojego „ja”. Ale świadomość „ja” którą zdobywa w wyniku swojego niestrudzonego poszukiwania odkupionej, ukojonej egzystencji, uwypukla własną antytezę: świadomość swojej wyłączności i ontologicznej niekompatybilności z kimkolwiek⁶³.

Pomimo swej ekskluzywności człowiek halachiczny szuka dostrojenia z innymi członkami wspólnoty ukonstituowanej przez ludzi wiary. Bowiem „stając twarzą w twarz z Bogiem, prorok otrzymuje etyczno-moralne przesłanie do przekazania członkom wspólnoty przymierza oraz do zrealizowania przez nich, jako że wspólnota ta jest przede wszystkim wspólnotą działania”⁶⁴.

U obu autorów mamy jednocześnie do czynienia z próbą wymknięcia się całości bytu. O ile jednak u Lévinasa tym, co wyrывa osobę z egoistycznej drzemki rozkoszowania się, pławienia się w żywiołach⁶⁵, jest Inność czy też Nieskończoność, o tyle u Soloveitchika z czysto gatunkowego trwania

62 Lévinas tłumaczy: „Immanencja podmiotu zostaje rozbita w głębi jego własnej tożsamości, jest to bowiem podmiot, którego w jego odpowiedzialności za Innego nikt nie może zastąpić i który w tej nie zastępowalności odnajduje swoją nową tożsamość. Ale ten wyrывający mnie z pojęcia Ja rozpad podmiotu znaczy także, że moje zobowiązanie rośnie wraz z moim posłuszeństwem, wina wraz ze świętością, dystans w miarę zbliżania się. [...] Bliskość nie jest zatem nigdy dość bliska; jako odpowiedzialny, bez przerwy opróżniam siebie z samego siebie. Odpowiedzialność rośnie bez końca wraz z wyczerpywaniem się podmiotu, który nie jest tylko zwykłą świadomością tego wyczerpywania się, ale też jego miejscem, jego działaniem się i, by się tak wyrazić, jego dobrocią [...] [Stanowi] taką odpowiedzialność, że samo moje odnoszenie się do siebie jako siebie polega na moim zastępowaniu innych, czyli na ekspiacji za innych” (E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2008, s. 150–151).

63 J. B. Soloveitchik, *The lonely man of faith*, s. 37.

64 J. B. Soloveitchik, *The lonely man of faith*, s. 64.

65 Zob. *Rozkoszowanie się i separacja*, w: E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 167–173.

wyrywa nas nicość *tohu wawohu* — nieokreśloność, niedokończenie, chaos, które wymagają naszej pracy stwórczej w świecie, a nade wszystko w samych sobie. Ten bezkres, któremu nadajemy granice, jest jednocześnie bezkresem, którym sami jesteśmy. Człowiek halachiczny uczestniczy w stwarzaniu cugli, które na siebie nakłada (*chidusz*). Człowiek jest stwarzaniem i kontrakcją, nieustannie pulsuje oboma tymi ruchami. A w tym ciągłym, dialektycznym rozedrganiu wytwarza się świętość. Wyrazić ją można słowami „Oto jestem!” — czuвам, możesz mnie powołać. „Obudźcie się, drzemiący, z waszego snu. Urzeczywistniajcie, aktualizujcie się, swoje własne potencjalności i możliwości, i idźcie naprzód na spotkanie Boga”⁶⁶.

Bibliografia

- Agamben G., *Co zostaje z Auschwitz*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008.
- Heschel A., *Człowiek nie jest sam*, przeł. K. Wojtkowska-Lipska, Kraków 2001.
- Levi P., *Pogrążeni i ocaleni*, przeł. S. Kasprzysiak, Kraków 2007.
- Lévinas E., *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Kraków 2008.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 2014.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 2008.
- Lipszyc A., *Ślad judaizmu w filozofii XX wieku*, Warszawa 2009.
- Kowalska M., *Między bytem a nicością, między sobą a ludzkością — człowiek według Sartre’a*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 71 (2009) nr 3, s. 341–358.
- Rosenthal G. S., *Tikkun ha-Olam: The metamorphosis of a concept*, „The Journal of Religion” 85 (2005) no. 2, s. 214–240.
- Scholem G., *Kabała i jej symbolika*, przeł. R. Wojnakowski, Kraków 1996.
- Scholem G., *Mistycyzm żydowski i jego główne kierunki*, przeł. I. Kania, Warszawa 2007.
- Scholem G., *O podstawowych pojęciach judaizmu*, przeł. J. Zychowicz, Warszawa 2015.
- Soloveitchik J. B., *Halakhic man*, trans. L. Kaplan, Philadelphia 1983.
- Soloveitchik J. B., *The lonely man of faith*, New York 1992.
- Szestow L., *Ateny i Jerozolima*, przeł. C. Wodziński, Kraków 1993.

⁶⁶ J. B. Soloveitchik, *Halakhic man*, s. 132.

Artur Szutta

 <https://orcid.org/0000-0002-1062-4808>

 artur.szutta@ug.edu.pl

Paweł Sikora

 <https://orcid.org/0000-0002-0377-4701>

Błażej Szymichowski

 <https://orcid.org/0000-0001-8626-5867>

Stanisław Kamiński

 <https://orcid.org/0009-0008-1209-5621>

The University of Gdańsk

 <https://ror.org/011dv8m48>

Krzysztof Cholewa

 <https://orcid.org/0009-0005-2084-810X>

The Jagiellonian University

 <https://ror.org/03bqmc270>

Ewelina Grądzka

 <https://orcid.org/0000-0002-3048-3002>

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

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

Hedonism reconsidered – again

 <https://doi.org/10.15633/lie.31203>

Abstrakt

Hedonizm na nowo przemyślany – raz jeszcze

Niniejszy artykuł oferuje wielowymiarową i krytyczną analizę hedonizmu, podważając jego fundamentalne założenia z nowej, głębszej perspektywy, która bada naturę przyjemności. Według autorów rzetelna dyskusja o hedonizmie wymaga rozpatrywania przyjemności nie zaledwie jako zwykłego odczucia, ale jako formy świadomości dobra lub „odczuwalnych ewaluacji”, zgodnie z koncepcją przedstawioną przez Bennetta Helma i innych. Przyjęcie tego podejścia prowadzi do wniosku, że przyjemność, postrzegana głównie jako dobro instrumentalne, nie może być jedynym ani najwyższym dobrem wewnętrznym, co podważa kluczowe założenia hedonizmu. W artykule dokonano systematycznej oceny różnych form hedonizmu, od jego klasycznej postaci po hedonizm związany z dobrostanem, jednocześnie odpowiadając na potencjalne argumenty obrońców tych teorii. Proponowana w artykule percepcyjna interpretacja przyjemności wpływa na implikacje hedonistycznych twierdzeń, prowadząc do odrzucenia zarówno klasycznych, jak i zmodyfikowanych wersji hedonizmu. Artykuł stanowi istotny wkład w debatę filozoficzną, oferując pogłębioną, wnikliwą i opartą na szczegółowej analizie konceptualnej przyjemności krytykę hedonizmu oraz otwiera nowe pole do rozważań nad rolą przyjemności w dyskursie etycznym.

Słowa kluczowe: hedonizm, dobrostan, przyjemność, percepcyjna interpretacja przyjemności, dobro wewnętrzne

Abstract

Hedonism reconsidered — again

This paper presents a comprehensive re-examination of hedonism, challenging its foundational assertions with a fresh perspective on the nature of pleasure. We embark on a critical analysis through a deeper exploration of the notion of pleasure. The paper argues that a meaningful discussion of hedonism necessitates an understanding of pleasure not as a mere sensation but as a form of awareness of the good or “felt evaluations,” as conceptualized by Bennett Helm and others. This nuanced perspective leads to the conclusion that pleasure, primarily seen as an instrumental good, cannot be the sole or highest intrinsic good, thereby questioning the feasibility of hedonistic claims. The paper systematically evaluates various hedonistic assertions, from classical to well-being hedonism, and addresses potential objections from hedonist advocates. The perceptual interpretation of pleasure significantly impacts the evaluation of these claims, leading to the rejection of both classical hedonism and its modified versions. In conclusion, we assert that understanding pleasure as a consciousness of the good not only challenges the core of hedonism but also invites a shift in how pleasure is positioned within ethical discourse. This paper contributes to the philosophical debate by offering a nuanced critique of hedonism grounded in a detailed conceptual analysis of pleasure.

Keywords: hedonism, well-being, pleasure, perceptual approach to pleasure, intrinsic good

For long, hedonism has been considered a refuted view of historic importance. Three arguments seem to have decisively caused its decline¹: the argument from John Stuart Mill's distinction between higher and lower pleasures,² Robert Nozick's argument from the impression machine,³ and George Edward Moore's "naturalist fallacy" objection.⁴

According to the first objection, if there are higher and lower pleasures, there must be some fundamental criterion of goodness other than pleasure and its quantity or intensity. And, if we allow such additional criteria, we need to adopt other intrinsic goods apart from pleasure. Nozick's argument aims to show that apart from having pleasant experiences, we want to achieve some objective goods that would justify our pleasure or satisfaction. Moore's objection comes down to showing that we cannot reduce goodness to pleasure. It is always possible to reasonably ask whether a given pleasure is morally good. The most obvious are examples of so-called evil pleasures.

Nevertheless, some authors have recently tried to revive hedonism.⁵ Recognizing the strength of the above arguments, they maintain these objections do not lead to the abandonment of hedonism but to its refinement, e.g. admitting that there could exist non-hedonic goods while, at the same time, claiming that pleasure or "enjoyment alone matters to well-being,"⁶ or that "the intrinsic value of a life is equal to the sum of the intrinsic values of the episodes of attitudinal pleasure and pain contained in that life."⁷

This paper does not aim to discuss hedonism by directly objecting to Roger Crisp or Fred Feldman's formulations of this ethical view. We believe a serious discussion of hedonism requires a deeper analysis of the nature of pleasure

1 R. Crisp, *Hedonism reconsidered*, "Philosophy and Phenomenological Research" 73 (2006) no. 3, pp. 619–645.

2 J. S. Mill, *Utilitarianism*, Auckland 2009.

3 R. Nozick, *Anarchy, state and utopia*, New York 1977.

4 G. E. Moore, *Principia ethica*, Cambridge 1993, pp. 111–160.

5 E.g. F. Feldman, *Pleasure and the good life: On the nature, varieties, and plausibility of hedonism*, Oxford 2004; D. Brax, *Hedonism as the explanation of value*, Lund 2009; R. Crisp, *Hedonism reconsidered*. Another example is Katarzyna Lazari-Radek who seems to even defend hedonism in its classical form. See K. Lazari-Radek, *Godny pożądania stan świadomości*, Łódź 2021, passim.

6 R. Crisp, *Hedonism reconsidered*, p. 634.

7 F. Feldman, *Pleasure and the good life*, p. 129.

or enjoyment. It seems to us that most criticisms of hedonism resort to our intuitions regarding pleasure and good (or evil), to counterexamples, thought experiments, or undesired consequences of focusing on pleasure as the only intrinsic good. It is rarely the case that authors focus on the conceptual analysis of pleasure itself to conclude whether hedonistic claims are feasible.⁸ Only then, by answering the question of what exactly is that thing we call pleasure, can we evaluate it and assess the hedonist claims.

To achieve our goal, we are going to take the following steps. First, we will set a list of hedonist claims, from the strongest one, that pleasure or enjoyment is the only intrinsic good, to the weakest one, that pleasure or enjoyment is among the highest intrinsic goods. We will also include the modified formulations of hedonism offered by Crisp and Feldman. Then, we will argue that pleasure by nature should be considered a form of awareness of good or felt evaluations (for example, as it is understood by Bennett Helm). As such, pleasure plays the role of tracking down or representing what is good, and thus, it primarily seems to be an instrumental good. So-understood pleasure cannot be the only or the highest intrinsic good and does not seem a sufficient condition of human well-being. For this reason, hedonism fails. We will also consider a possible objection that the advocate of hedonism could raise against our argument, especially that pleasure may be a reasonable goal of human action or desires, regardless of its function of identifying other goods.

Hedonist claims

It is reasonable to assume that different philosophers understood hedonism differently. We can, for example, distinguish classical hedonism, advocated by Aristipus of Cirene, Epicurus, Jeremy Bentham, or John Stuart Mill, from what could be called well-being hedonism, advocated by Roger Crisp or Fred Feldman. While the former focuses on pleasure as the only or the highest

⁸ Such attempts seem to be very rare. A very good latest exceptional example is Matthew Pianalto's paper, in which he bases his argument on the analysis of pleasure as an evolutionary development aiming to track down what suits one's survival and to motivate one to behavior enhancing survival. See M. Pianalto, *Against the intrinsic value of pleasure*, "The Journal of Value Inquiry" 43 (2009), pp. 33–39.

intrinsic good, the latter focuses more on answering the question of what constitutes human well-being. As it is conceivable to make further, more subtle distinctions in the characterization of various hedonisms, to avoid possible misunderstandings, we will offer a list of various claims that one might hold as hedonistic. These claims will then be the object of our evaluation once we offer a convincing way to characterize pleasure or enjoyment.

It seems plausible to order at least a part of the list of hedonistic claims according to how strongly they value pleasure. The list would go as follows:

a. Pleasure (enjoyment) is the only intrinsic good, while pain (suffering) is the only intrinsic evil.

b. Pleasure (enjoyment) is the highest intrinsic good.

The above two formulations could be classified as instantiations of classical hedonism. Although the formulation below could hardly deserve the name hedonistic, we will include it in the list as its natural extension on the spectrum of possibilities. According to this formulation:

c. Pleasure (enjoyment), along with some other goods, is an intrinsic good.

Yet another formulation can complete this list, called the well-being hedonism, according to which:

d. Pleasure (enjoyment) is a necessary and sufficient condition of human well-being.⁹

⁹ We could break this claim into three separate formulations, namely that: i. Pleasure (enjoyment) is a necessary condition of human well-being; ii. Pleasure (enjoyment) is a sufficient condition of human well-being; and iii. Pleasure (enjoyment) is a necessary and sufficient condition of human well-being. However, we leave out i. and ii. We accept the necessity of pleasure for one's well-being (we develop this point at 4d, but do not think it alone defines a hedonistic position (most non-hedonists easily affirm it, too). Accepting i. excludes ii. (We justify such rejection of ii. in 4d). Therefore, the only formulation worth a closer analysis as a separate section left is iii., namely that **Pleasure (enjoyment) is a necessary and sufficient condition of human well-being.**

The nature of pleasure

Before we proceed to evaluate all the abovementioned formulations, let us focus on how we should understand pleasure. It seems that their plausibility may be importantly determined by what pleasure is or what its function is.

According to one of the earliest and most spread views of pleasure, it is a raw and irreducible feeling or sensation. Historically, the most prominent advocates of this view were Locke¹⁰ and Bentham,¹¹ and it was widely accepted throughout the 18th century. What enables us to distinguish pleasure from other experiences (e.g., the sweet taste of a piece of chocolate in our mouth, the impression of warmth, or pain) is solely the way it feels. Thus, when explaining what pleasure is to another person, the best we can do is point to experiences that typically include pleasure, like tasting a doughnut, listening to beautiful music, or reading a fascinating novel. We can say that pleasure is the feeling that these experiences share.

Many authors challenged the simple view,¹² the most influential being the objection of heterogeneity by Henry Sidgwick. He stated that there is no single feeling of pleasure. For example, the pleasantness of eating ice cream phenomenologically differs from that of listening to music or reading an engaging story.¹³ To some authors, e.g., Justin C.B. Gosling, the heterogeneity of pleasure leads to the conclusion that maybe there is no single category of pleasure but a number of loosely related categories. Gilbert Ryle¹⁴ develops further this line of criticism by arguing that pleasure cannot be itself a sensation, as every sensation can be pleasurable or unpleasurable.

The above criticism led to the formulation of a more nuanced version of the simple feeling view. According to it, pleasure is not a single, separable phenomenological *qualium* but something that could be called a hedonic tone,

10 J. Locke, *An essay concerning human understanding*, London 1998, ch. 20.

11 J. Bentham, *An introduction to the principles of morals and legislation*, New York 2012, ch. 4.

12 E.g. H. Sidgwick, *The methods of ethics*, London 1962; G. Ryle, *The concept of mind*, London 2009, ch. 4; J. C. B. Gosling, *Pleasure and desire: The case of hedonism reviewed*, Oxford 1969; G. E. M. Anscombe, *Intention*, Cambridge–London 2000.

13 See H. Sidgwick, *The methods of ethics*.

14 See also G. Ryle, *Dilemmas: The tarner lectures*, Cambridge 2015.

a feature pervading various pleasurable experiences regardless of their phenomenological differences. Shelly Kagan explains the idea of such an experience of pleasure by pointing to the analogy of experiencing sound volume. Just as we can speak of a high volume of phenomenologically various sounds, like a loud guitar or piano, so it is with pleasure.¹⁵ We can conceive of a spectrum of pleasurability, representing a unified category of hedonic tone that can be ascribed to diverse experiences despite their phenomenological differences.

The concept of hedonic tone seems to respond to the objection of heterogeneity convincingly; however, one can still ask questions about pleasure, the most important being whether pleasure has any function, to which one would have to refer, trying to point at pleasure's essential features. The question seems justified if we take a closer look at the analogous experience of sound volume that Kagan refers to in his explanation of pleasure heterogeneity. The experience of the volume of sound informs us about an objective feature of sound understood as a physical process. The experience in question plays a cognitive function. Maybe the same is the case with pleasure.

Before we pass on to the concept that the experience of pleasure plays such a cognitive role, let us first mention another interpretation of pleasure, called the attitudinal approach. According to this interpretation, pleasure is a kind of favoring attitude towards a given sensation.¹⁶ The advocates of the attitudinal view claim that if a given experience is pleasant to us, this means that we desire it, like it, or want it to continue.¹⁷ "Desire" is usually applied as a pro-attitude term that covers all favorable attitudes like acceptance, fondness, love, etc.

Taking such an understanding of pleasure allows its advocates to avoid the objection of the heterogeneity of pleasant experiences. It is not

15 See S. Kagan, *The limits of well-being*, "Social Philosophy & Policy" 9 (1992) no. 2, pp. 169–189.

16 See H. Sidgwick, *The methods of ethics*; G. Ryle, *The concept of mind*; G. Ryle, *Dilemmas: The tarner lectures*; C.D. Broad, *Five types of ethical theory*, London 1930, pp. 237–238.

17 See W.P. Alston, *Pleasure*, in: *The encyclopedia of philosophy*, ed. P. Edwards, New York 1996, pp. 341–347; R. Brandt, *The explanation of moral language*, in: *Morality, reason, and truth: New essays on the foundations of ethics*, eds. D. Copp, D. Zimmerman, Totowa 1985; F. Feldman, *The intrinsic value of pleasure*, "Ethics" 107 (1997) no. 3, pp. 448–466; J. C. B. Gosling, *Pleasure and desire*; C. Heathwood, *Desire satisfaction and hedonism*, "Philosophical Studies" 128 (2006), pp. 539–563; H. Sidgwick, *The methods of ethics*; I. Singer, *The nature of love*, vol. 2: *Courtly and romantic*, Chicago 1984.

the phenomenological content but our attitude that defines the experience as pleasant. This view can also explain how phenomenologically equivalent experiences may be pleasant in some cases and unpleasant in others. For example, the same song, when heard for the first time, may not sound so pleasant, and later on, once one gets more acquainted with it, it may become pleasant. The song seems to evoke the same phenomenal content in the experience in both cases; however, what makes the difference, namely what makes hearing the song a pleasant or unpleasant experience, seems to be our attitude towards the experience.

The attitudinal view, however, faces a number of difficulties. First of all pleasant experiences seem to be too complex, and there are too many differences between them to explain them all in terms of desire or liking. One may also object to the claim that listening to the same song when liked and when not always has the same phenomenal content. If, later on, the sounds of a given song seem more pleasing, it may result from the phenomenal differences between the experiences. Our perceiving certain new elements in the song, deeper relations between notes or themes or (if words play a role in the song) discovering new profound meanings, may influence our differences in feeling pleasure while listening to the song.

One can also ask whether these experiences are pleasurable because we desire; like them or we desire; like them because they are pleasant. In fact, sometimes, we do not want or like pleasant experiences. A good example is *Schadenfreude*, or the pleasure we might find in an addictive substance that we consciously want to stop using. We may find some pleasure in experiencing the taste of alcohol, at the same time, not accept or like the fact that we drink. It seems then that the attitudinal approach to pleasure does not give a satisfactory explanation of what pleasure is, nor what its function is.

Pleasure as a representation of good

In evaluating theories on the nature of pleasure, the hedonic tone perspective emerges as particularly compelling. Nonetheless, its conceptual richness could be augmented by incorporating insights from the representational or

perceptual approach. This approach posits pleasure as a marker of positive value, resonating with Anscombe's rejection of pleasure as merely an internal impression devoid of external context. Anscombe posited that experiencing an action as pleasurable, such as horseback riding, necessitates perceiving the action as inherently good. Consequently, the concept of pleasure presupposes an antecedent understanding of the good, aligning pleasure with actions and behaviors perceived by an individual as conducive to a specific good.¹⁸

This idea was interestingly developed by Bennett Helm in his theory of pleasure and pain as *felt evaluations*. He rejected a cognitivist view, in which all mental states, pleasure and pain included, are constructed by desires, beliefs or bodily sensations. Instead, he suggested that all emotions, sensations and desires share a feature of being "intrinsically motivating evaluation[s]" that impose themselves through pleasant or painful feelings.¹⁹ Felt evaluations would be characteristics of a mental state, similar to perceptions. They appear spontaneously like perceptions; we do not choose to have them.²⁰

In this view, pleasure and pain primarily function as guiding forces, directing individuals' attention towards positive or negative values (the good or bad). The (immediately) felt evaluations motivate us to either pursue the good or avoid the bad. Despite these evaluations being subjective, they also carry some objective information. To illustrate this claim, let us look more closely at an example of the pain experienced when breaking a leg or arm. Its representational function is obvious—it informs the individual about the problem within their body. Not being able to feel any pain is considered

18 Anscombe has also indicated a resemblance between "wanting" and "good," and "judgement" and "truth." She pointed out that "Truth is the object of judgement, and good is the object of wanting; it does not follow from this either that everything judged must be true, or that everything wanted must be good" (G. E. M. Anscombe, *Intention*, pp. 76–77).

19 See B. W. Helm, *The significance of emotions*, "American Philosophical Quarterly" 31 (1994) no. 4, pp. 319–331; B. W. Helm, *Emotional reason: Deliberation, motivation and the nature of value*, Cambridge 2001; B. W. Helm, *Emotional and practical reason: Rethinking evaluation and motivation*, "Noûs" 35 (2001) no. 2, pp. 190–213; B. W. Helm, *Felt evaluations: A theory of pleasure and pain*, "American Philosophy Quarterly" 39 (2002) no. 1, pp. 13–30; B. W. Helm, *Emotions as evaluative feelings*, "Emotion Review" 1 (2009) no. 3, pp. 248–255.

20 Similar view, but restricted to evolutionary considerations, takes Pianalto, see M. Pianalto, *Against the intrinsic value of pleasure*.

a serious disorder. Similarly, pleasure (although not perfectly, perhaps) informs an agent about the presence of something good.

We can give an analogous example of pleasure. The view of an old friend whom we have not met for a long time is usually experienced as pleasant. We may interpret it as perceiving the situation as good and the person we see as dear to us.²¹

We need to note, however, that pleasure and pain are not ideal indicators of good and evil. Similarly to the senses, which can be prone to hallucinations, our felt evaluations might be misleading. For example, one could perceive physical activity as “painful” (uncomfortable) despite its beneficial impact on one’s health. Or one could find pleasure in harmful activities. This imperfection, however, does not deny the cognitive (perceptual) function of pleasant experiences. It only shows that they may require correction.²²

Evaluating various formulations of hedonism

Suppose we assume the perceptual (representational) interpretation of pleasure. In that case, we can find out what consequences such an understanding of pleasure might have on each of the four formulations of hedonism mentioned earlier.

²¹ Helm does not merely speak of pleasure or pain but proposes a more comprehensive view that focuses on emotions, pleasure or pain being their aspects or elements. Apart from Helm, there are other authors who take a similar view of axiological perception e.g.: C. Tappolet, *Emotions, values, and agency*, Oxford 2016; R. C. Roberts, *Emotions: An essay in aid of moral psychology*, Cambridge 2003; R. C. Roberts, *Emotions in the moral life*, Cambridge 2013.

²² We can understand pleasure (or pain) similarly to what John Bolender understood by emotional moral intuitions, which were generated by “informationally encapsulated modules.” These modules, as having access to limited information, are, in the light of Bolender’s view, prone to making “jumping conclusions.” This fact, however, does not make them totally unreliable but they need some (sometimes deep) corrections via reflection. See J. Bolender, *A two-tiered cognitive architecture for moral reasoning*, “Biology and Philosophy” 16 (2001), pp. 339–356.

Pleasure is the only intrinsic good

According to this strongest version of hedonism, pleasure is the only intrinsic good. In the light of perceptual interpretation of pleasure, such a formulation should be rejected. If we agree that, by nature, pleasure is a form of awareness of what is good, accepting such a strong hedonist view would lead to serious difficulties. In such a view, pleasure would be supposed to identify merely itself (as the only intrinsic good) and the means which lead to it. Such a situation would be equivalent to a vicious circle.²³

Of course, one might try to avoid this objection by saying that one pleasure is an awareness of a different pleasure. Such a response, however, would not be of much help. If pleasure₁ were a form of awareness of some pleasure₂, or some instrumental good leading to pleasure₂, we could ask: awareness of what would be pleasure₂? It seems that explaining pleasure_n in terms of informing us about some other pleasure_{n+1} would lead to infinite regress. Each time we point to some example of pleasure as an explanation, we need to go on to some further instances of pleasure as an explanation of what was to explain the first instance of pleasure. The only way out would be to admit that there are other intrinsic goods than pleasure; therefore, the version of hedonism claiming that pleasure is the only intrinsic good must be false.²⁴

Pleasure is the highest good

How about the formulation of hedonism, according to which pleasure is the highest good? Such a view would avoid the vicious circle or infinite regression objection. Since, according to this view, there are other intrinsic goods, one's pleasure would not only point to itself or other pleasures. Can we, however, consider pleasure to be the highest intrinsic good? Let us use an argument

²³ Pianalto seems to take a similar strategy in his criticism of hedonism. See M. Pianalto, *Against the intrinsic value of pleasure*, pp. 33–39.

²⁴ One might persist in claiming that there might exist “fundamental pleasures” that are not serving as indicators of other goods but are original goods. Such a possibility, however, would go against our assumption that each pleasure fulfils such a cognitive function.

from an analogy that might help us see the relation between pleasure and other goods. Metaphorically speaking, the relation of pleasure to other goods is like that of a map to some real places on the Earth. Just like the map helps us identify these places, pleasure helps us track down goods. The metaphor of the map follows from what we have said about pleasure's function of representing or identifying goods.

It seems reasonable to say that the map is of instrumental value. Its function is to help us find hidden treasures.²⁵ If the places shown on the map contained no treasure, the map would be useless. Thus, the map's value is ontologically dependent on the value of the treasures it helps one identify. Similarly, the value of pleasure seems ontologically reliant on the value of the goods it helps us track down. If so, pleasure cannot be considered the highest intrinsic value. If enabling us to track other values is its function, its value is derivative, and as such, it cannot surpass the value of what is being tracked. Thus, the second formulation of hedonism must be false. The above claim does not lead to denying pleasure's intrinsic goodness. It merely points to the fact that pleasures' function to track other goods makes it somehow subordinated to those other goods.²⁶

Pleasure is one of the intrinsic goods

According to the third formulation, pleasure would be one of the intrinsic goods. Concerning such a view, two things can be said. Firstly, treated as a form of awareness of good, pleasure seems to be only of instrumental value.

²⁵ For obvious reasons, we have to ignore the fact that these treasures would also be instrumental goods. What matters in this metaphor is the relation between the map and the places it serves to identify.

²⁶ It might be said in response that even if pleasure lost its function to indicate other goods, one could still argue for its supreme value. The argument would consist in showing that while one could consider his own life as good without having particular other intrinsic goods, one could not consider his life as good had there been no pleasure in it. As such a defence is characteristic of well-being hedonism, we will leave our answer to it for a later section of this paper.

Secondly, and more importantly, such a formulation can hardly be classified as hedonistic.

Returning to the first remark, we do not claim that pleasure must always be interpreted as instrumental.²⁷ We admit that sometimes, it is rational to be motivated merely by pleasure. For example, it is completely reasonable to go to a movie, listen to music, or have ice cream only for the sake of pleasant experiences. However, we do not claim pleasure has non-instrumental value, either. We leave this question open.

Nevertheless, admitting that pleasure may be autotelic or that it has some *prima facie* intrinsic axiological force does not make one a hedonist yet. Such a claim is not sufficient to be hedonistic. For this reason, John Stuart Mill's distinction between higher and lower pleasures is considered to undermine hedonism.²⁸ Moreover, if we accepted that the mere claim that pleasure is an intrinsic value would make one a hedonist; we would have to consider as hedonists such authors as Plato²⁹ Aristotle, Thomas Aquinas, or Ross, Scheler at least some of whom (e.g. Ross)³⁰ directly rejected hedonism.

²⁷ This is one of two important differences between our view and that of Pianalto. To him, pleasure is just of instrumental value, while we allow it to be a sufficient reason motivating human action. The other important difference is that Pianalto strongly binds pleasure with evolution and the goal of survival. We do not exclude such an interpretation, however, we want to be open to other cognitive approaches to pleasure that do not limit the goods tracked down by pleasure to survival. See M. Pianalto, *Against the intrinsic value of pleasure*.

²⁸ E.g. G. Graham, *Eight theories of ethics*, London 2004, pp. 43–47. For the same reason, it is difficult to accept Feldman's position as hedonistic. Accepting all the conditions that pleasures must meet to be morally acceptable (such as pleasure being taken in objects that are true or worthy, see F. Feldman, *Pleasure and the good life*, p. 112; 121), Feldman seems to admit there are other goods (or values) than pleasure that can limit the set of acceptable pleasures.

²⁹ Plato's recipe for the good life in *Philebus* consists of pleasure, although it is given the last place in the mixture. The holistic nature of Plato's virtue requires pleasure to be a part of it, and a virtuous life is the equivalent of the good life. See Plato, *Philebus*, transl. J. C. B. Gosling, Oxford 1975; D. Russell, *Plato on pleasure and the good life*, Oxford 2005, pp. 199–204.

³⁰ See W. D. Ross, *The Right and the Good*, Oxford 1930, ch. 5.

Pleasure is the necessary and sufficient condition of a human well-being

In this formulation, hedonism is based on the intuition that pleasure or enjoyment seems worth having in one's life, regardless of whether it is accompanied by any objective good.³¹ What is evaluated here is not one's life in separation from how this life is to the person living it. We could imagine the life of an inventor who invented something of great value to humanity or all living beings, something that, for example, reversed ecological disaster, but whose life was deprived of positive experiences. The advocate of the above formulation of hedonism would not have to deny that such an inventor's life was meaningful or good in some objective way, or at least to a huge number of people other than the inventor. However, such a life would not contribute to the inventor's well-being if he did not enjoy it. According to this form of hedonism, pleasure is a necessary condition for one's well-being, i.e., a condition for a given life to be good to the person who lives it. How would we evaluate this form of hedonism through the conceptual lenses of taking pleasure as a form of consciousness, perception or acquaintance with an objective good?

To answer this question, let us first look at three scenarios of the inventor's life. Let us name him John and imagine his life in three similar worlds differing in the following way. In the first world, W_1 , John saves the world from ecological disasters; his private life is good (e.g., he finds true love, has genuine friends, etc.), and he feels great joy because of it. In the second world, W_2 , John has achieved all these good things apart from the joy. He does not appreciate his life by feeling joy, even if, maybe, on some anhedonic level, he might be convinced that his life is good. Finally, in the third world, W_3 , John experiences great joy because of his life; however, the facts do not justify his joy. He did not save the world, and his private life is poor (no true love, no real friends, etc.), but he just imagines he has all this or simply feels joy without bothering to understand why.

Now, taking pleasure as a form of consciousness of goodness, how would we classify the three scenarios as instantiating John's well-being? It seems

³¹ Cf. R. Crisp, *Hedonism reconsidered*.

intuitive that W₁ is an uncontroversial example of well-being. John in W₁ feels joy that is not an illusion, as it is justified by objective goods in his life. We would also agree with the well-being hedonist that W₂ lacks an important element of a good life. What value does life have to a person if the person is not able to be aware of the goods around her? We might compare John's situation in W₂ to that of a person who bought a fancy car but forgot about it and lost the ability to perceive the car. In a way, she would be the car's owner; however, she cannot benefit from this ownership. Similarly, having real achievements in life or being surrounded by true goods would have no impact on one's life unless one enjoys them, i.e. is aware of them.

Nevertheless, admitting that enjoyment is essential to one's well-being cannot yet be called accepting a hedonist view. Hedonists do not only claim that enjoyment is a necessary condition of well-being but, at the same time, that enjoyment alone suffices for well-being. For this reason, the hedonist in question would count W₃ as an example of a good life. From our perspective, with pleasure interpreted as awareness (perceptual) representation of something good, W₃ is not an example of desirable well-being. John's joy in W₃ rests on an illusion.

In response to this, a hedonist in question might offer us one more scenario of W₄ in which John's life is a failure, and he is aware of it, i.e., he feels dissatisfaction with his life (understood as the opposite of pleasure or enjoyment). The advocate of hedonism might then argue that having false beliefs about one's life, which prevent one from dissatisfaction, would be better for this person's well-being than in W₄. If so, then the fact of enjoyment adds something in terms of value to John's life.³²

We would argue, however, that life in W₃ is not desirable, at least in ordinary circumstances. Correct awareness of what is good or bad gives John a chance and motivation to change his life, while getting stuck in an illusion is a dead end. Usually, if the situation is not hopeless, W₄ might be seen as a better situation than W₃. John in W₄ can at least see what is wrong with his life and thus make some decisions to improve it.

32. See e.g. I. Tully, *Is pleasure merely an instrumental good? Reply to Pianalto*, "Journal of Value Inquiry" 52 (2018) no 1, pp. 135–138.

The truth about the goodness of pain (dissatisfaction or suffering) — with the exclusion of hopeless cases — is even more obvious in the context of physical pain. If we did not feel physical pain, we would not avoid putting our limbs into fire, cutting them, or hitting them against hard surfaces, etc. Of course, in cases of terminal diseases, when the evil represented by pain cannot be eliminated, removing pain might be necessary for elevating one's well-being. We are not sure, however, whether such cases constitute sufficient support for the claim that pleasant experiences are enough to call a given life good to someone. In such scenarios, the removal of pain might be more aptly described as a mitigation of harm rather than an embodiment of intrinsic good.

Of course, it is possible to imagine a scenario in which a demon is setting the world for John, and the demon may guarantee that John's life will never change. However, this scenario is much further away from real life and hangs on a very improbable assumption. In normal circumstances, the illusion of goodness via pleasant experiences would not deserve the name of intrinsic goodness.

Pleasure as a legitimate goal of actions

Before we close this paper with a conclusion, we need to explain further one thread we have mentioned earlier. We signalled that by pointing to the instrumental dimension of pleasure, we do not think pleasure should never be a proper goal of our actions. Listening to music, dancing, watching a movie, or having an ice cream just for fun or pleasure would not require special justification. We often do it and rightly count such experiences as important elements of a good life, even if such experiences are usually based on some illusion of goodness. When reading a book or watching a movie, we let the authors lead us into pretending that, for example, we witness a heroic act, while in fact, no such act is taking place.

However, by allowing pleasure to be a legitimate goal of some of our actions, we do not necessarily take a hedonistic position. First of all, treating pleasure as an intrinsic good does not mean that such a position is hedonistic. Secondly, even these cases of being motivated by pleasure from a higher

level could be considered useful for realizing other goods. Dancing, listening to music, or watching a movie could be valued through their consequences. They could be viewed as forms of recreation or appreciation of some other goods, such as health (as would be the case in dancing or doing sports), beauty (listening to music), or moral goodness (reading a heroic story). Suppose we tried to separate pleasure by assuring that it would not be playing the role of any appreciation of other goods. In that case, such separation might undermine the value of the achieved pleasure. A good example would be provoking vomits at parties in Roman times, only to enable one to enjoy the taste of food. Nevertheless, even if one could point to examples of pure pleasure as the only goal of one's actions that is fully reasonable, it still would not suffice to support any of the hedonistic claims analyzed in this paper.³³

Conclusions

In the conclusion, we can say three things. Firstly, there are good reasons to treat pleasure as a form of consciousness of the good. Secondly, adopting the perceptual concept of pleasure allows us to reject classical hedonism regardless of whether it claims pleasure is the only intrinsic good or the highest one. Thirdly, adopting this view undermines the modified hedonism about well-being, according to which pleasure or enjoyment is a necessary and sufficient condition of human well-being. We do not claim that the advocates of this last form of hedonism cannot defend their view against our objection. We may say, however, that now the burden of argument is on their side.

References

Alston W. P., *Pleasure*, in: *The encyclopedia of philosophy*, ed. P. Edwards, New York 1996, pp. 341–347.

33 The only exception would be claim c. **Pleasure (enjoyment), along with some other goods, is an intrinsic good**, however, as we have pointed out, it is not sufficient for hedonism.

- Anscombe G. E. M., *Intention*, Cambridge–London 2000.
- Bentham J., *An introduction to the Principles of Morals and legislation*, New York 2012.
- Bolender J., *A two-tiered cognitive architecture for moral reasoning*, “Biology and Philosophy” 16 (2001), pp. 339–356.
- Brandt R., *The explanation of moral language*, in: *Morality, reason, and truth: New essays on the foundations of ethics*, eds. D. Copp, D. Zimmerman, Totowa 1985.
- Broad C. D., *Five types of ethical theory*, London 1930.
- Crisp R., *Hedonism reconsidered*, “Philosophy and Phenomenological Research” 73 (2006) no. 3, pp. 619–645.
- Feldman F., *The intrinsic value of pleasure*, “Ethics” 107 (1997) no. 3, pp. 448–466.
- Feldman F., *The good life: A defense of attitudinal hedonism*, “Philosophy and Phenomenological Research” 65 (2002) no. 3, pp. 604–628.
- Feldman F., *Pleasure and the good life: On the nature, varieties, and plausibility of hedonism*, Oxford 2004.
- Gosling J. C. B., *Pleasure and desire: The case of hedonism reviewed*, Oxford 1969.
- Graham G., *Eight theories of ethics*, London 2004.
- Heathwood C., *Desire satisfaction and hedonism*, “Philosophical Studies” 128 (2006), pp. 539–563.
- Helm B. W., *Emotional and practical reason: Rethinking evaluation and motivation*, “Noûs” 35 (2001) no. 2, pp. 190–213.
- Helm B. W., *Emotional reason: Deliberation, motivation and the nature of value*, Cambridge 2001.
- Helm B. W., *Emotions as evaluative feelings*, “Emotion Review” 1 (2009) no. 3, pp. 248–255.
- Helm B. W., *Felt evaluations: A theory of pleasure and pain*, “American Philosophy Quarterly” 39 (2002) no. 1, pp. 13–30.
- Helm B. W., *The significance of emotions*, “American Philosophical Quarterly” 31 (1994) no. 4, pp. 319–331.
- Kagan S., *The limits of well-being*, “Social Philosophy & Policy” 9 (1992) no. 2, pp. 169–189.
- Locke J., *An essay concerning human understanding*, London 1998.
- Moore G. E., *Principia ethica*, Cambridge 1993.
- Pianalto M., *Against the intrinsic value of pleasure*, “The Journal of Value Inquiry” 43 (2009), pp. 33–39.
- Plato, *Philebus*, transl. J. C. B. Gosling, Oxford 1975.

- Roberts R. C., *Emotions: An essay in aid of moral psychology*, Cambridge 2003.
- Roberts R. C., *Emotions in the moral life*, Cambridge 2013.
- Ross W. D., *The right and the good*, Oxford 1930.
- Russell D., *Plato on pleasure and the good life*, Oxford 2005.
- Ryle G., *The concept of mind*, London 2009.
- Ryle G., *Dilemmas: The tarner lectures*, Cambridge 2015.
- Sidgwick H., *The methods of ethics*, London 1962.
- Singer I., *The nature of love*, vol. 2: *Courtly and romantic*, Chicago 1984.
- Tappolet C., *Emotions, values, and agency*, Oxford 2016.
- Tully I., *Is pleasure merely an instrumental good? Reply to Pianalto*, "Journal of Value Inquiry" 52 (2018) no. 1, pp. 135–138.

Magdalena Jančina

 <https://orcid.org/0000-0003-0947-1952>

 magdalena.jancina@upjp2.edu.pl

Jagoda Stompór-Świdarska

 <https://orcid.org/0000-0003-0145-199X>

 jagoda.stompor@upjp2.edu.pl

Jakub Synowiec

 <https://orcid.org/0000-0002-6357-6344>

 jakub.synowiec@upjp2.edu.pl

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

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

Interdyscyplinarne Warsztaty Filozoficzne jako zachęta do podjęcia studiów filozoficznych i środek popularyzacji badań filozofów Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

 <https://doi.org/10.15633/lie.31204>

Abstrakt

Interdyscyplinarne Warsztaty Filozoficzne jako zachęta do podjęcia studiów filozoficznych i środek popularyzacji badań filozofów Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie

W artykule przedstawiono wyniki badań ankietowych i kwestionariuszowych z udziałem finalistów X edycji Interdyscyplinarnych Warsztatów Filozoficznych dla Młodzieży oraz ich nauczycieli/opiekunów. Warsztaty te są jednym z elementów realizacji „trzeciej misji” uczelni przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (UPJPII). Celem prowadzonych badań było zbadanie dwóch hipotez: (1) Warsztaty Filozoficzne zachęcają do podjęcia studiów filozoficznych; (2) Warsztaty Filozoficzne są środkiem popularyzacji badań naukowców UPJPII, działających w dyscyplinie filozofia. Wyniki ankiet i kwestionariusza wskazują, że Interdyscyplinarne Warsztaty Filozoficzne mają potencjał na poziomie krajowym, aby zainteresować młodzież filozofią. Jednocześnie okazały się skutecznym narzędziem spełnienia tzw. „trzeciej misji” uczelni. Stanowią one poza profesjonalny kanał komunikacji naukowej z otoczeniem społecznym. Badani nauczyciele i uczniowie stwierdzili, iż warsztaty miały wpływ na nauczanie filozofii w szkołach, które reprezentowali. Dzięki wieloletniej, cyklicznej organizacji tego wydarzenia badania niektórych filozofów z UPJPII dotarły do uczniów i nauczycieli szkół średnich w Polsce.

Słowa kluczowe: filozofia, popularyzacja, warsztaty, trzecia misja, studia, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Abstract

Interdisciplinary Philosophical Workshops as an encouragement to undertake philosophical studies and a means of popularizing the research of the Pontifical University of John Paul II in Krakow philosophers

In the article, we have presented the outcomes of a survey conducted on the finalists and questionnaires filled in by their teachers of the 10th edition of Interdyscyplinarne Warsztaty Filozoficzne dla Młodzieży (the Interdisciplinary Philosophical Workshops for Youth) organized by the Faculty of Philosophy of the Pontifical University of John Paul II in Krakow (UPJPII). These workshops are, among the other elements, the execution of the so called University “third mission”. The aim of the research was to investigate two hypotheses: (1) Philosophical Workshops are an incentive to undertake philosophical studies; (2) Philosophical Workshops contribute to the popularization of UPJPII philosophers’ research. The results of the surveys conducted and filled in questionnaires indicate that the Workshops have the potential to increase the interest in philosophy among the secondary schools’ pupils and work as a tool of the so-called University “third mission” on the national level. The Workshops form additional, not only professional, channel of scientific communication with social environment. Examined teachers and pupils affirmed that the Workshops had an impact on philosophy teaching in schools they represented. Research of some philosophers from UPJPII reached out to the pupils and their teachers from secondary schools in Poland thank to multiannual, periodic organizing of this event.

Keywords: philosophy, popularization, workshops, third mission, studies, The Pontifical University of John Paul II in Krakow

Interdyscyplinarne Warsztaty Filozoficzne dla Młodzieży

Interdyscyplinarne Warsztaty Filozoficzne dla Młodzieży są organizowane rokrocznie przez Wydział Filozoficzny Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie (UPJP II) od roku akademickiego 2013/2014. Jest to internetowe wydarzenie filozoficzne, kierowane do młodzieży szkół średnich w całej Polsce, w czasie którego uczniowie na platformie internetowej mogą zaznajomić się z dziedziną wiedzy, jaką jest filozofia. Warsztaty polegają na rozwiązywaniu różnorodnych zadań, opracowanych przez pracowników i doktorantów Wydziału Filozoficznego UPJP II.

Inicjatywa ta jest odpowiedzią Uniwersytetu Papieskiego w Krakowie na oczekiwania stawiane szkołom wyższym, co do realizacji tzw. „trzeciej misji”¹. Misja ta jest bardzo ważna dla środowiska akademickiego, ponieważ łączy je z otoczeniem społecznym. Jest ona szeroko rozumianym działaniem strategicznym Uniwersytetu, mającym na celu wniesienie wkładu w otoczenie zewnętrzne. Obejmuje działania polegające m.in. na generowaniu, używaniu i zastosowaniu wiedzy, oddziałując na sposób myślenia oraz zmianę postaw odbiorców².

Nauki humanistyczne, w tym filozofia, mają trzecią misję wpisaną w samą swoją istotę i jest ona często rozumiana w sposób szerszy niż tylko współpraca z otoczeniem ekonomicznym, transfer wiedzy do gospodarki czy przygotowanie studentów do wejścia na rynek pracy³. W przypadku filozofii chodzi również o upowszechnienie kompetencji typowo filozoficznych, jak np. zdolność do logicznego, twórczego i krytycznego myślenia, rzetelna argumentacja,

-
- 1 Dwie pozostałe misje to nauczanie/edukacja oraz prowadzenie badań naukowych. Por. L. Compagnucci, F. Spigarelli, *The Third Mission of the university: A systematic literature review on potentials and constraints*, „Technological Forecasting and Social Change” 161 (December 2020), <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2020.120284>.
 - 2 Por. T. Koryakina, C. S. Sarrico, P. N. Teixeira, *Third mission activities: university managers' perceptions on existing barriers*, „European Journal of Higher Education” 5 (2015) issue 3, s. 316–330.
 - 3 Tak rozumianą trzecią misję krytykuje np. Władysław Zuziak. Zob. W. Zuziak, *O powinnościach uniwersytetu*, w: *Idea uniwersytetu. Reaktywacja*, red. P. Sztompka, K. Matuszek, Kraków 2014, s. 56–60.

namysł nad rzeczywistością, samodzielne analizowanie przesłanek⁴, czy wreszcie — na co zwraca szczególną uwagę Joanna Dudek, omawiając „trzecią misję” uniwersytetu — formowanie społeczeństwa obywatelskiego⁵. W tym celu różne inicjatywy Wydziału Filozoficznego UPJPII kierowane są do szerokiej publiczności. Jednym z tych działań jest upowszechnianie⁶ wyników badań pracowników Wydziału Filozoficznego w formie zrozumiałej dla licznego grona odbiorców. Warsztaty filozoficzne dla młodzieży są dla filozofów z UPJPII znakomitą platformą popularyzacji swoich prac badawczych⁷. Stąd też tematy warsztatów, które pracownicy wraz z doktorantami wybierają i opracowują, dotyczą problematyki, w której są specjalistami.

Zasadniczym celem warsztatów była popularyzacja filozofii wśród młodzieży i promowanie studiów filozoficznych na UPJPII. W tamtym czasie (pierwsza dekada XXI wieku) tylko nieliczne szkoły średnie uczyły filozofii, a liczba kandydatów na studia filozoficzne malała. Podważano też sensowność obecności nauczania filozofii na uniwersytetach⁸. Z drugiej strony środowisko akademickie Wydziału Filozoficznego UPJPII było przekonane, że ma coś interesującego, wartościowego i atrakcyjnego do przekazania młodzieży. Dostrzegano, że edukację osób dorastających należy w miarę możliwości poszerzać o wątki filozoficzne⁹. Szczególnie ważne jest dotarcie do tych młodych

4 O znaczeniu kompetencji filozoficznych zob. np. T. Gadacz, *Etyka dobromyślności*, Warszawa 2023, s. 189–190. Autor postuluje, by filozofia była w szkołach średnich przedmiotem obowiązkowym.

5 Por. J. Dudek, *Zapomniany wymiar misji uniwersytetu. Problem społecznego autorytetu nauki*, „Kultura i Wartości” 2021 nr 32, s. 5–25.

6 Terminów „popularyzacja” i „upowszechnianie wyników badań pracowników Wydziału Filozoficznego” używamy jedynie w rozumieniu komunikacji naukowej poza środowisko naukowe, a więc środków do realizacji „trzeciej misji” uczelni, a nie jako narzędzie marketingu osobistego naukowców. Por. M. Feldy, *Etos nauki a podejście do promocji w nauce*, „Marketing Instytucji Naukowych i Badawczych” 2018 nr 2, s. 75–76.

7 Por. J. M. Conway, E. L. Amel, D. P. Gerwien, *Teaching and learning in the social context: A meta-analysis of service learning's effects on academic, personal, social, and citizenship outcomes*, „Teaching of Psychology” 36 (2009) issue 4, s. 233–245.

8 Sytuację nauczania filozofii na Uniwersytetach w okresie powstania Interdyscyplinarnych Warsztatów Filozoficznych dla Młodzieży scharakteryzował Przemysław Chmielecki. Zob. P. Chmielecki, *Czy wciąż potrzebujemy filozofii? Rola filozofii na uniwersytecie*, „Edukacja Filozoficzna” 2021 nr 71, s. 265–282.

9 Podobnie w tym czasie myślano i w innych ośrodkach w Polsce, np. pracownicy Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Gdańskiego uruchomili w 2015 roku, nakładem Wydawnictwa

ludzi, którzy jeszcze nie mieli okazji zainteresować się filozofią. Oczywiście cele te realizowane były również innymi sposobami, przede wszystkim przez organizację spotkań w szkołach, co do dziś jest praktykowane. Jednak spotkania takie mają pewne ograniczenia, zarówno logistyczne, jak i wynikające z tego, że biorą w nich udział przypadkowi uczestnicy. Technologie komunikowania na odległość, jakie wówczas wdrażano na UPJPII, stworzyły perspektywę przeniesienia tych spotkań do przestrzeni wirtualnej. Przyjęcie takiego innowacyjnego rozwiązania potencjalnie zwiększało zasięg wydarzenia na cały kraj, umożliwiając udział przede wszystkim tym osobom, które są takim spotkaniem faktycznie zainteresowane. Mając na uwadze wytyczone cele, założenia i możliwości, opracowano schemat warsztatów i towarzyszącego im konkursu. Powstały więc warunki, by w tym wydarzeniu mogli wziąć udział adolescenti, nieposiadający wcześniejszego przygotowania filozoficznego. Po zalogowaniu się na platformę internetową każdy uczestnik mógł rozwiązać dowolną liczbę zadań warsztatowych spośród puli oferowanej w danej edycji warsztatów. Udzielane odpowiedzi były oceniane przez pracowników naukowych i doktorantów, a uczestnicy otrzymywali informację zwrotną o osiągniętym wyniku. Odpowiedziom przypisano wartości punktowe — w każdym z tematów uczestnik mógł zdobyć maksymalnie 20 punktów. Uczestnicy warsztatów, którzy zdobyli najwięcej punktów, otrzymywali zaproszenie na finał konkursu, który odbywał się na uniwersytecie (z wyjątkiem okresu pandemii). Pretendenci do zwycięstwa otrzymywali jako zadanie finałowe analizę fragmentu tekstu filozoficznego. Na jego wykonanie przeznaczono 60 minut — w czasie tym uczestnicy przygotowywali odpowiedzi na dwa pytania. Odpowiedzi oceniała komisja konkursowa. Punkty zdobyte w finale sumowały się z punktami uzyskanymi w etapie internetowym. Najlepsi spośród finalistów (laureaci) otrzymywali nie tylko nagrody rzeczowe (wśród których zawsze były obecne książki filozoficzne, dobrane do wieku uczestników), lecz także indeksy na studia i stypendia przez okres pierwszego roku. Nagrodę

Academicicon, czasopismo popularyzujące filozofię zatytułowane „Filozofuj!” (pierwszy numer ukazał się on-line 27 stycznia 2025 roku) i w różnych miastach młodzieżowe kluby „Filozofuj!”. Obecnie jest to największy i najbardziej aktywny portal promujący filozofię w Polsce, który w pewnym sensie stanowi zwornik działań popularyzatorskich całego środowiska. Zob. <https://filozofuj.eu/>

w postaci książek do biblioteki, wybranych w porozumieniu z nauczycielem/koordynatorem, otrzymywała także szkoła, której uczniowie zebrali łącznie największą liczbę punktów. Dzięki takiej koncepcji nauczyciele otrzymywali dodatkową motywację, by zachęcić kolejnych uczniów do udziału w warsztatach. Takie działanie wspierało realizację celu, jakim było dotarcie z wiedzą filozoficzną do szerokich gremiów¹⁰. Schemat ten dotychczas został utrzymany.

Warsztaty interdyscyplinarne trwale wpisały się w doroczną aktywność Wydziału Filozoficznego i co roku w styczniu przekazywana jest informacja do szkół o ich tematyce przewidzianej na dany rok¹¹. W roku 2025, w 25 rocznicę śmierci dziekana Wydziału Filozoficznego Papieskiej Akademii Teologicznej (dawna nazwa UPJPII) ks. prof. Józefa Tischnera, warsztaty poświęcone zostały jego twórczości naukowej.

Hipotezy badawcze i metodologia badania

W czasie dziesiątej edycji Warsztatów (w 2023 roku) zatytułowanej „Poznaj filozofię na UPJPII w Krakowie”, do której zapisało się 760 uczestników z 90 szkół z całego kraju¹², przeprowadziliśmy systematyczne badania ankietowe¹³ wśród 29 finalistów, aby przekonać się, czy trafne są następujące hipotezy:

1. Warsztaty Filozoficzne zachęcają do podjęcia studiów filozoficznych.
2. Warsztaty Filozoficzne są środkiem popularyzacji badań naukowców UPJPII, działających w dyscyplinie filozofia.

¹⁰ Zob. *I Interdyscyplinarne Warsztaty Filozoficzne dla Młodzieży*, <https://wf.upjp2.edu.pl/nauka/interdyscyplinarne-warsztaty-filozoficzne-dla-mlodziezy/archiwum/i-interdyscyplinarne-warsztaty-filozoficzne-dla-mlodziezy> (20.09.2024).

¹¹ Na stronie internetowej Wydziału Filozoficznego UPJPII opublikowane są informacje o archiwalnych edycjach warsztatów. Zob. *Interdyscyplinarne Warsztaty Filozoficzne dla Młodzieży*, <https://wf.upjp2.edu.pl/nauka/interdyscyplinarne-warsztaty-filozoficzne-dla-mlodziezy/archiwum> (20.09.2024).

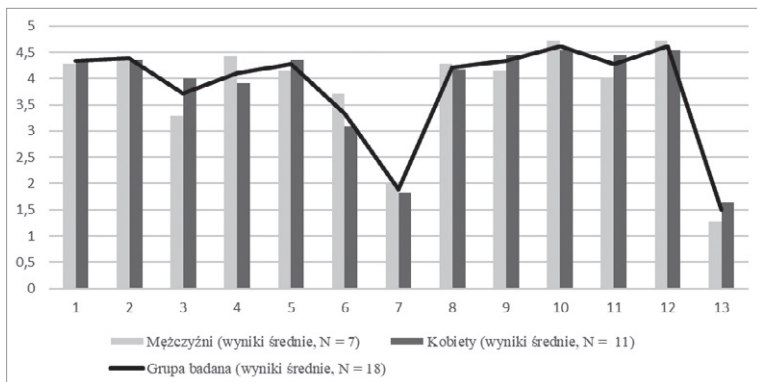
¹² Zob. *Final X Interdyscyplinarnych Warsztatów Filozoficznych dla Młodzieży 22 IV 2023*, <https://wf.upjp2.edu.pl/aktualnosci/final-x-interdyscyplinarnych-warsztatow-filozoficznych-dla-młodziezy-303.html> (20.09.2024).

¹³ Ankieta dla uczestników i kwestionariusz dla nauczycieli-opiekunów została opracowana przez pracowników Wydziału Filozoficznego: Jakuba Synowca, Ewę Gurbę, Jagodę Stompór-Świderską.

Ostatecznie w ankiecie wzięło udział 18 z 29 finalistów X edycji Warsztatów. Ankieta składała się z trzynastu pytań zamkniętych, w których uczestnicy mogli na 5-punktowej skali Likerta zaznaczyć, jak bardzo zgadzają się z danym stwierdzeniem (dotyczącym ich udziału w warsztatach lub samych warsztatach), gdzie 1 oznaczało „w ogóle się nie zgadzam”, a 5 „w pełni się zgadzam”. Ankieta była anonimowa i została przeprowadzona w dniu finału X edycji Warsztatów. Uśrednione wyniki dla poszczególnych pytań zostały zilustrowane na rysunku 1.

Dodatkowo przeprowadzono kwestionariusz dla nauczycieli, zawierający pytania otwarte¹⁴. W badaniu wzięło udział dziewięcioro nauczycieli. Liczba ta jest niewielka z tego powodu, że część uczniów dotarła na finał warsztatów z rodzicami, a niektórzy nauczyciele nie chcieli brać udziału w badaniu. Ostatecznie w nim udział 9 nauczycieli, reprezentujących szkoły z czterech województw.

Rys. 1. Uśrednione odpowiedzi finalistów X edycji Warsztatów Filozoficznych z uwzględnieniem podziału według płci



Źródło: badania własne.

14 Kwestionariusze dla nauczycieli nie były anonimowe, a dane osobowe były podane dobrowolnie.

Hipoteza 1. Warsztaty Filozoficzne zachęcają do podjęcia studiów filozoficznych

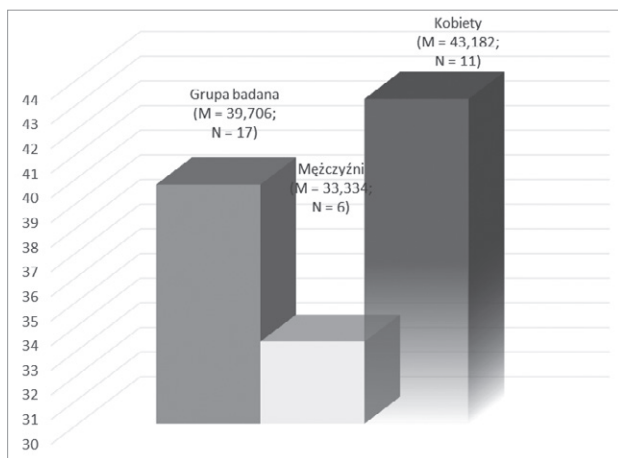
Finaliści warsztatów zostali zapytani o to, na ile prawdopodobne jest, że podejmą studia filozoficzne. W tym pytaniu ankietowani wypowiadali się o pewnym możliwym scenariuszu ich dalszego rozwoju. Odpowiedzi udzielone przez badanych, a więc osoby mające potencjalnie najlepsze predyspozycje do podjęcia studiów filozoficznych, wskazują na to, że w większości uważają ten scenariusz za mało prawdopodobny¹⁵.

Być może uzyskanie takich wyników spowodowane jest wiekiem uczestników – średni wiek wśród osób biorących udział w badaniu wynosił jedynie 16 lat. W tym okresie młodzież prawdopodobnie jeszcze nie zdecydowała o wyborze kierunku studiów. Istotne wydaje się być zatem zachęcanie do studiowania filozofii, czemu służą takie wydarzenia jak organizacja Warsztatów. Jedna osoba wskazała, że na pewno nie podejmie studiów filozoficznych, a osiem kolejnych oceniło prawdopodobieństwo na 25%. Pięć osób zaznaczyło odpowiedź 50%, a tylko trzy osoby 75%, nikt zaś nie wybrał odpowiedzi 100%¹⁶. Warto jednak zauważyć pewną różnicę w odpowiedziach – średni wynik dla prawdopodobieństwa podjęcia studiów filozoficznych jest wyższy w grupie kobiet (43%) niż w grupie mężczyzn (33%), co zostało zaprezentowane na rysunku 2. Wyniki te nieco różnią się w porównaniu z badaniami Kathariny Nieswandt (2021)¹⁷, co może wskazywać na to, że dzięki Warsztatom Filozoficznym udaje się wzbudzić zainteresowanie studiami filozoficznymi również w grupie kobiet.

15 Celem niniejszego artykułu, z uwagi na niewielką próbę badawczą, jest m.in. prezentacja uzyskanych od ankietowanych osób wyników oraz ich jakościowa analiza. Autorzy są świadomi ograniczeń metodologicznych przeprowadzonych badań. Pełne wyniki ankiety przeprowadzonej wśród uczestników X edycji Warsztatów Filozoficznych znajdują się w aneksie.

16 W odniesieniu do tego pytania jedna osoba wypełniła ankietę nieprawidłowo, w związku z czym jej odpowiedź została pominięta przy analizie wyników.

17 Zob. K. Nieswandt, *Gender ratio in philosophy: An inferential-statistical model of possible determinants* na stronie Kanadyjskiego Towarzystwa Filozoficznego, <https://www.acpcpa.ca/blogs/gender-ratio-in-philosophy-an-inferential-statistical-model-of-possible-determinants>. Wyniki badań są ograniczone do USA.

Rys. 2. Prawdopodobieństwo podjęcia studiów filozoficznych z uwzględnieniem podziału według płci¹⁸

Źródło: badania własne.

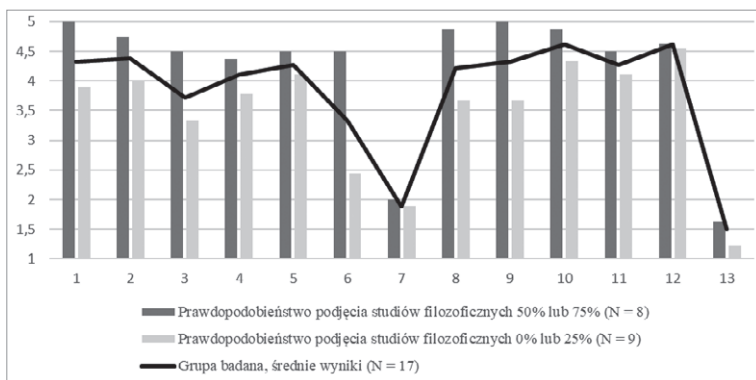
Zgodnie z przewidywaniami, osoby, które określiły w swojej odpowiedzi prawdopodobieństwo podjęcia studiów filozoficznych na 50% lub 75%, w większym stopniu zgadzały się z twierdzeniami, że Warsztaty Filozoficzne pobudziły ich zainteresowanie filozofią, poznały dzięki nim badania filozofów związanych z UPJPII i pod ich wpływem zaczęły rozważać podjęcie studiów filozoficznych. Osoby te uważają, iż w przyszłości wykorzystają wiedzę i umiejętności nabyte podczas warsztatów, a także chciałyby dalej poszerzać swoją wiedzę filozoficzną. Porównanie średnich wyników z uwzględnieniem prawdopodobieństwa podjęcia studiów filozoficznych zaprezentowane jest na rysunku nr 3.

Warsztaty jawią się finalistom jako istotna wartość, ponieważ siedemnastu odpowiedziało twierdząco na pytanie, czy poleciliby udział w warsztatach swoim kolegom/znajomym¹⁹.

¹⁸ Do porównania wzięto pod uwagę odpowiedzi 17 osób, ponieważ jedna osoba zaznaczyła w ankiecie jednocześnie więcej niż jedną odpowiedź.

¹⁹ Jeden ankietowany nie odpowiedział na to pytanie.

Rys. 3. Średnie wyniki z uwzględnieniem prawdopodobieństwa podjęcia studiów filozoficznych



Źródło: badania własne.

Z powyższych danych można wnioskować, że warsztaty popularyzują wiedzę filozoficzną wśród młodzieży, nawet jeżeli finaliści konkursu w dniu finału nie deklarują podjęcia w przyszłości studiów na kierunku filozofia.

Z tezą, że „warsztaty filozoficzne pobudziły moje zainteresowanie filozofią”, w pełni zgodziła się ponad połowa ankietowanych (56%), a żadna z osób nie zaznaczyła odpowiedzi negatywnej. Ankietowani wyrazili również aprobatę co do treści przekazywanych w czasie warsztatów. Większość uczestników zdecydowanie zgadza się z tezą, że wiedza uzyskana w trakcie Warsztatów Filozoficznych może być pomocna młodym osobom w „poszukiwaniu sensu i celu życia” oraz zdecydowanie nie zgadza się z następującym stwierdzeniem: „Treści przedstawione w trakcie Warsztatów nie są przydatne do codziennego życia”. Przeważająca liczba ankietowanych zgodziła się również z następującymi sformułowaniami: „Sądzę, że w przyszłości wykorzystam wiedzę i umiejętności nabyte podczas Warsztatów”, „Dzięki Warsztatom Filozoficznym odkryłam(em), że filozofia może zmienić mój sposób patrzenia na otoczenie i na innych ludzi”, „Uważam, że wiedza zdobyta w czasie Warsztatów Filozoficznych może być pomocna w procesie budowania światopoglądu”. Co więcej, 78% badanych zdecydowanie zaprzeczyło stwierdzeniu: „W trakcie Warsztatów Filozoficznych upewniłam/em się, że filozofia mnie nie pasjonuje”,

a tylko jeden uczestnik finału zaznaczył, że z tezą tą zupełnie się zgadza. Odpowiedzi te jasno wskazują, że w oczach większości finalistów X edycji Warsztaty były dobrym, rozwijającym doświadczeniem.

W ankiecie pojawiło się pytanie o związek udziału w Warsztatach z myśleniem nad przyszłością edukacyjną finalistów. W odpowiedziach nie jest widoczna żadna tendencja w porównaniu z odpowiedziami na inne zagadnienia. Stwierdzenie brzmiało: „Pod wpływem Warsztatów Filozoficznych zaczęłam/zaczęłam rozważać podjęcie w przyszłości studiów filozoficznych”. Z taką tezą w pełni zgadza się 28% ankietowanych, 17% raczej się zgadza, a 22% zajęło stanowisko neutralne. Spośród ankietowanych 28% deklaruje, że raczej się nie zgadza z tą odpowiedzią, natomiast 5% zdecydowanie się nie zgadza. Oznacza to, że dla niemal połowy ankietowanych uczestników X edycji Warsztaty Filozoficzne pobudziły proces myślenia na temat studiowania filozofii w przyszłości. Jest zatem możliwe, że nawet u co drugiego finalisty Warsztatów są one pierwszą zachętą i impulsem, który kieruje ich uwagę na możliwość studiowania filozofii. Rozbudzenie wśród młodzieży zainteresowania filozofią i wywołanie pozytywnej opinii o tego rodzaju aktywności intelektualnej, jaką są warsztaty interdyscyplinarne, jest bardzo cenne i pokazuje, że warsztaty spełniają założone cele jak również zachęcają do podjęcia studiów filozoficznych²⁰.

Hipoteza 2. Warsztaty Filozoficzne są środkiem popularyzacji badań naukowców UPJPII, działających w dyscyplinie filozofia

Warsztaty Filozoficzne jako narzędzie popularyzacji badań naukowców UPJPII, działających w dyscyplinie filozofia, mają potencjalnie bardzo duży zasięg. Zaproszenie do udziału w tym cyklicznym wydarzeniu jest kierowane do wszystkich szkół ponadpodstawowych w Polsce i rokrocznie biorą w nim udział uczestnicy niemal z całego kraju. Dodatkowo dostęp do materiałów otrzymują nauczyciele-koordynatorzy ze szkół. Omawianą X edycję wygrała uczennica z I LO im. Marii Skłodowskiej-Curie w Złotowie, w województwie

20 Pełne wyniki uzyskane od osób badanych znajdują się w aneksie.

wielkopolskim, a wśród sześciu laureatek były jeszcze dwie przedstawicielki województwa śląskiego, po jednej z pomorskiego, podkarpackiego i małopolskiego. Najwięcej punktów zdobyli uczniowie z I LO im. W. Orkana w Limanowej (małopolskie), a dwie kolejne szkoły w tym zestawieniu mają swoją siedzibę w województwie śląskim²¹. Łącznie w etapie internetowym zarejestrowało się 760 uczestników z 90 szkół w całym kraju²², a w samym finale uczestniczyło 29 uczniów z 23 szkół.

Dodatkowo zasięg warsztatów może zwiększać obieg informacji między uczestnikami i ich otoczeniem („marketing szeptany”). W ankiecie poprosiliśmy o podanie liczby osób, z którymi finaliści dzielili się tym, czego dowiedzieli się na warsztatach. Odpowiedź „o” pojawiła się raz, jeden ankietowany podzielił się tym z jedną osobą, dziewięć osób wskazało od dwóch do pięciu osób, a pozostałych siedmiu ankietowanych wskazało na około dziesięć osób. Dla większości uczestników był to zatem temat do rozmowy z większą liczbą znajomych. Można przyjąć, że badania filozofów z UPJPII tylko dzięki X edycji Warsztatów miały szansę dotrzeć w sposób bezpośredni i pośredni do ponad tysiąca osób: do nauczycieli, przez ich pośrednictwo do uczniów, a następnie przez uczestników warsztatów do ich znajomych. Co ciekawe, również w tym przypadku większa liczba osób, z którymi uczestnicy dzielili się wiedzą zdobytą podczas warsztatów, była wskazywana w przypadku kobiet (rysunek 4).

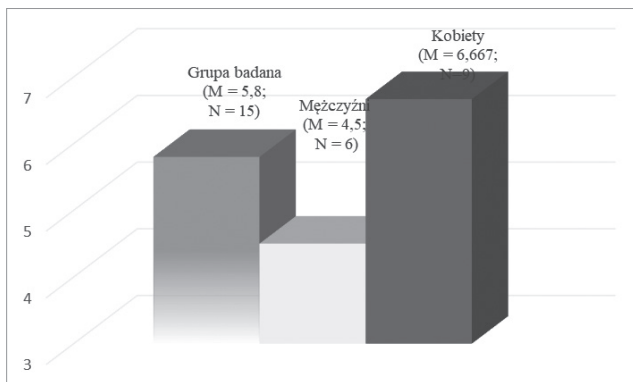
W ankiecie uczestnicy warsztatów mieli również określić, na ile zgadzają się z tezą: „Dzięki Warsztatom Filozoficznym poznałem badania filozofów związanych z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie”. Z kwestią tą zdecydowanie zgadza się sześcioro uczestników, a kolejne sześć osób zgadza się częściowo. Większość ankietowanych uważa zatem, że dzięki warsztatom poznała badania filozofów związanych z UPJPII. Oznacza to, że w ich

21 Zob. *Relacja z finału X Interdyscyplinarnych Warsztatów Filozoficznych dla Młodzieży*, <https://wf.upjp2.edu.pl/aktualnosci/relacja-z-finału-x-interdyscyplinarnych-warsztatow-filozoficznych-dla-mlodziezy-307.html> (24.10.2024).

22 Zob. *Finał X Interdyscyplinarnych Warsztatów Filozoficznych dla Młodzieży 22 IV 2023*, <https://wf.upjp2.edu.pl/aktualnosci/final-x-interdyscyplinarnych-warsztatow-filozoficznych-dla-mlodziezy-303.html> (20.09.2024).

przypadku Warsztaty Filozoficzne niewątpliwie okazały się środkiem popularyzacji badań naukowców UPJPII, działających w dyscyplinie filozofia.

Rys. 4. Liczba osób, z którymi uczestnicy dzielili się wiedzą zdobytą podczas warsztatów²³



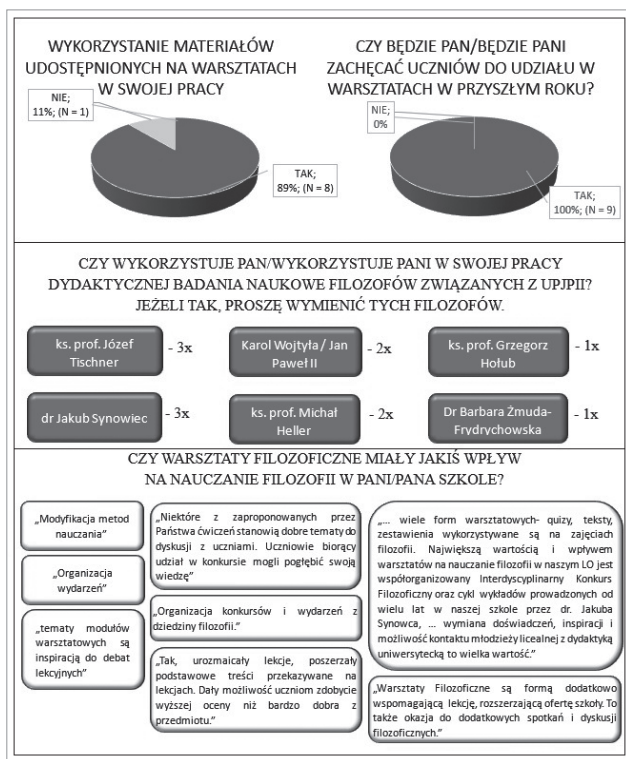
Źródło: badania własne.

Dzięki odpowiedziom na kwestionariusz skierowany do grupy nauczycieli, możemy się przekonać, że Warsztaty są istotnym czynnikiem wpływającym na kształcenie filozoficzne w ich szkołach. Ośmioro nauczycieli reprezentujących szkoły w województwie małopolskim (3), śląskim (3), świętokrzyskim (1) i wielkopolskim (1) przyznało, że w swojej pracy dydaktycznej korzysta z materiałów udostępnionych na Warsztatach Filozoficznych. Na pytanie o wykorzystanie badań naukowych filozofów związanych z UPJPII pozytywnych odpowiedzi udzieliło sześćcioro nauczycieli. Wymieniono Karola Wojtyłę/Jana Pawła II, Michała Hellera, Józefa Tischnera, Jakuba Synowca, Grzegorza Hołuba i Barbarę Żmudę-Frydrychowską. Nauczyciele są jednomyślni co do tego, że będą zachęcać uczniów do udziału w Warsztatach w kolejnym roku. Podkreślają również, że miały one wpływ na nauczanie filozofii

²³ Do analizy wzięto pod uwagę odpowiedzi 15 uczestników. Pozostali nie określili precyzyjnie liczby osób, z którymi podzielili się zdobytą wiedzą.

w ich szkołach, między innymi inspirowały do organizacji własnych wydażeń i konkursów. Przyczyniły się także do poszerzenia oferty edukacyjnej i stworzyły warunki do pogłębienia wiedzy uczniów. Wyniki kwestionariusza wskazują, że badania filozofów z UPJPII, dzięki Warsztatom Filozoficznym dla Młodzieży, docierają do szkół średnich w różnych województwach i w niektórych przypadkach wydają się mieć istotny wpływ na nauczanie filozofii. Wymienione wyżej wyniki zostały podsumowane zbiorczo na rysunku nr 5.

Rys. 5. Odpowiedzi uzyskane od opiekunów warsztatów



Źródło: badania własne.

Podsumowanie i wnioski

Niewielka próba badana i wycinkowy charakter badań nie pozwalają w pełni ocenić, jak wielu uczestników warsztatów zostało przez nie zachęconych do studiowania filozofii. Jeżeli niektórzy z nich rzeczywiście podjęli lub podejmą w przyszłości studia filozoficzne, to udział w warsztatach był zapewne jednym z czynników (choć prawdopodobnie znaczącym) warunkujących taki wybór. Na podstawie przeprowadzonej ankiety można stwierdzić, że warsztaty zachęcają do studiowania filozofii, a więc spełniają zamierzone cele. Jest to satysfakcjonujące dla organizatorów i niewątpliwie mobilizuje do dalszego rozwoju tego typu przedsięwzięć.

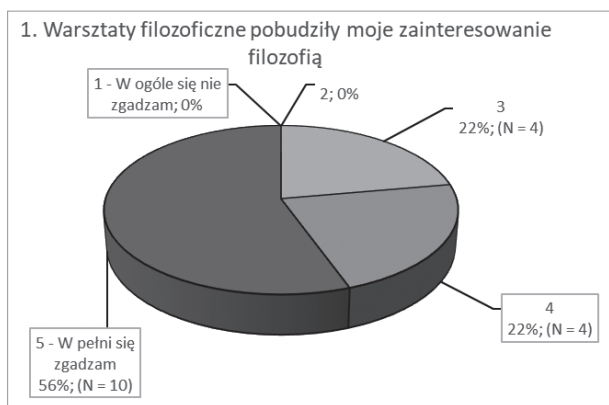
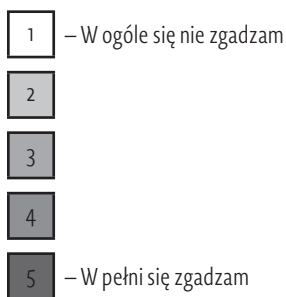
Nie sposób również dokładnie określić, w jakim stopniu Warsztaty są środkiem popularyzacji badań naukowców UPJPiI, działających w dyscyplinie filozofia. Mają jednak duży potencjał na poziomie krajowym, a oddziaływanie filozofów z UPJPiI może w sposób istotny wpływać na nauczanie filozofii w szkołach, w tym na przekazywane treści kształcenia i metody nauczania. Przyczynia się również, jak wskazali nauczyciele, do powstawania inicjatyw promujących filozofię. Wyniki uzyskane w przeprowadzonym badaniu potwierdzają, że zjawiska te mają miejsce przynajmniej w niektórych szkołach. Na podstawie opinii nauczycieli można przyjąć, że tematy warsztatów poświęcone myśli byłych pracowników UPJPiI i filozofów związanych z uczelnią (Wojtyła, Heller, Tischner) popularyzują ich poglądy. Należy również zauważyć, że wymienieni myśliciele mają ugruntowaną pozycję w polskiej kulturze, a nawet kulturze popularnej. Aktualnie pracujący na Wydziale Filozoficznym pracownicy, którzy nie są tak rozpoznawalni, a zdecydowali się na przygotowanie tematów warsztatów związanych z własnymi badaniami, mają szansę zwiększyć swój wpływ społeczny i dotrzeć z wynikami swoich badań do szerszego grona odbiorców. Wskazuje to na sprawnie działający mechanizm popularyzacji filozofii, który wypracował Wydział Filozoficzny UPJPiI.

Bibliografia

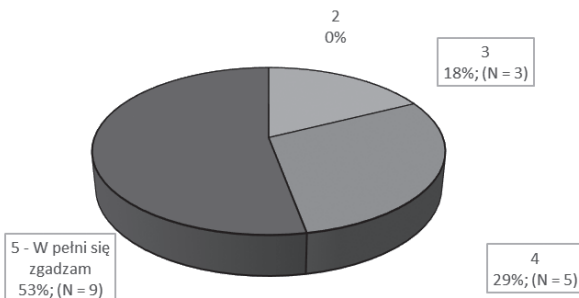
- Chmielecki P., *Czy wciąż potrzebujemy filozofii? Rola filozofii na uniwersytecie*, „Edukacja Filozoficzna” 2021 nr 71, s. 265–282, <https://doi.org/10.14394/edufil.2021.0011>.
- Compagnucci L., Spigarelli F., *The Third Mission of the university: A systematic literature review on potentials and constraints*, „Technological Forecasting and Social Change” 161 (December 2020), <https://doi.org/10.1016/j.techfore.2020.120284>.
- Conway J. M., Amel E. L., Gerwien D. P., *Teaching and learning in the social context: A meta-analysis of service learning's effects on academic, personal, social, and citizenship outcomes*, „Teaching of Psychology” 36 (2009) issue 4, s. 233–245, <https://doi.org/10.1080/00986280903172969>.
- Dudek J., *Zapomniany wymiar misji uniwersytetu. Problem społecznego autorytetu nauki*, „Kultura i Wartości” 2021 nr 32, s. 5–25.
- Feldy M., *Etos nauki a podejście do promocji w nauce*, „Marketing Instytucji Naukowych i Badawczych” 2018 nr 2, s. 75–76.
- Final X Interdyscyplinarnych Warsztatów Filozoficznych dla Młodzieży 22 IV 2023*, <https://wf.upjp2.edu.pl/aktualnosci/final-x-interdyscyplinarnych-warsztatow-filozoficznych-dla-mlodziezy-303.html> (20.09.2024).
- Gadacz T., *Etyka dobromyślności*, Warszawa 2023.
- Koryakina T., Sarrico C. S., Teixeira P. N., *Third mission activities: university managers' perceptions on existing barriers*, „European Journal of Higher Education” 5 (2015) issue 3, s. 316–330, <https://doi.org/10.1080/21568235.2015.1044544>.
- Nieswandt K., *Gender ratio in philosophy: An inferential-statistical model of possible determinants*, <https://www.acpcpa.ca/blogs/gender-ratio-in-philosophy-an-inferential-statistical-model-of-possible-determinants>
- Relacja z finału X Interdyscyplinarnych Warsztatów Filozoficznych dla Młodzieży*, <https://wf.upjp2.edu.pl/aktualnosci/relacja-z-finalu-x-interdyscyplinarnych-warsztatow-filozoficznych-dla-mlodziezy-307.html> (24.10.2024).
- Zuziak W., *O powinnościach uniwersytetu*, w: *Idea uniwersytetu. Reaktywacja*, red. P. Sztompka, K. Matuszek, Kraków 2014, s. 55–66.
- I Interdyscyplinarne Warsztaty Filozoficzne dla Młodzieży*, <https://wf.upjp2.edu.pl/nauka/interdyscyplinarne-warsztaty-filozoficzne-dla-mlodziezy/archiwum/i-interdyscyplinarne-warsztaty-filozoficzne-dla-mlodziezy> (20.09.2024).

ANEKS

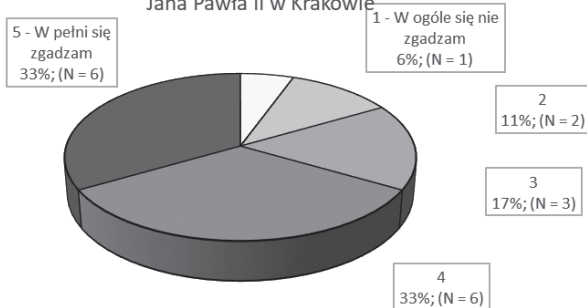
Wyniki ankiety przeprowadzonej wśród uczestników X edycji Warsztatów Filozoficznych



2. Uważam, że wiedza uzyskana w trakcie Warsztatów Filozoficznych może być pomocna młodym osobom w „poszukiwaniu sensu i celu życia”



3. Dzięki Warsztatom Filozoficznym poznałem badania filozofów, związanych z Uniwersytetem Papieskim Jana Pawła II w Krakowie



4. Zajęcia z Filozofii ułatwiły mi zrozumienie złożoności
otaczającego mnie świata

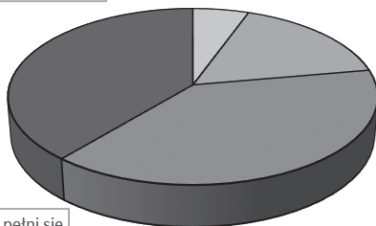
1 - W ogóle się nie
zgadzam
0%

2
6%; (N = 1)

3
17%; (N = 3)

4
39%; (N = 7)

5 - W pełni się
zgadzam
39%; (N = 7)



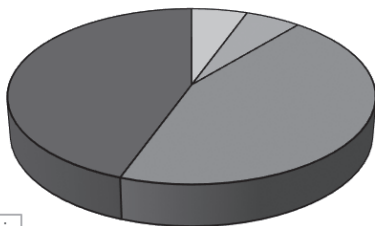
5. W trakcie Warsztatów Filozoficznych miałam/em okazję
odkryć ważne dla mnie wartości

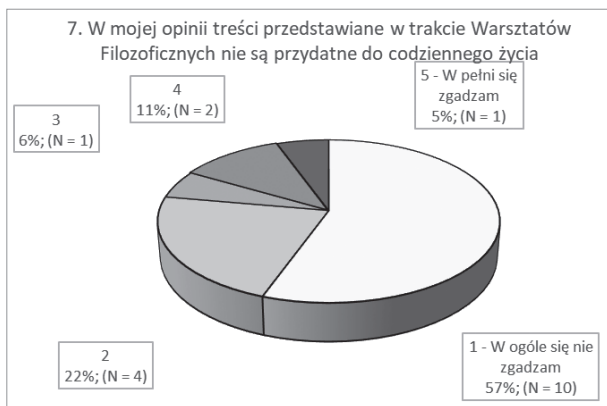
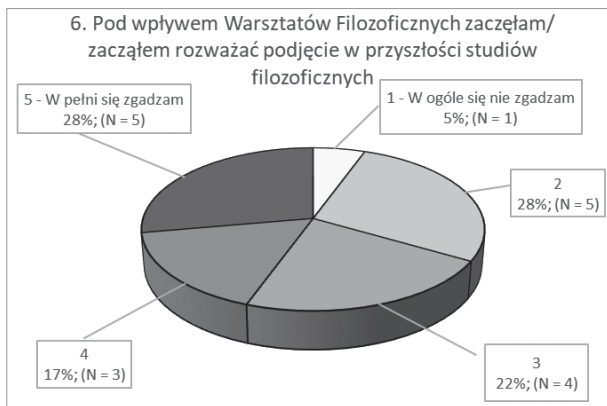
2
6%; (N = 1)

3
6%; (N = 1)

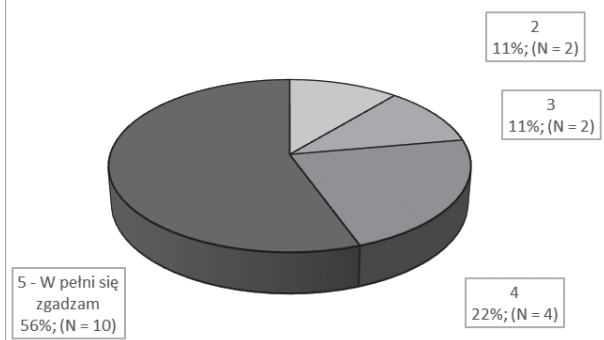
4
44%; (N = 8)

5 - W pełni się
zgadzam
44%; (N = 8)

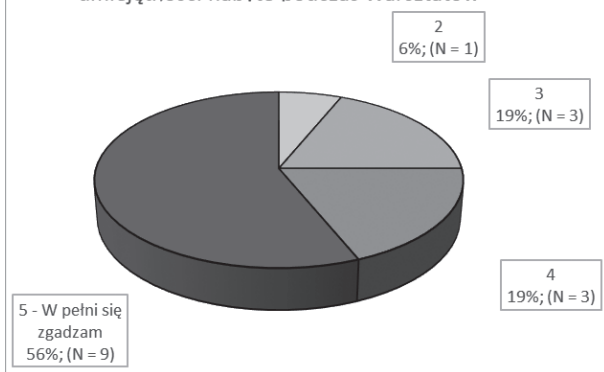




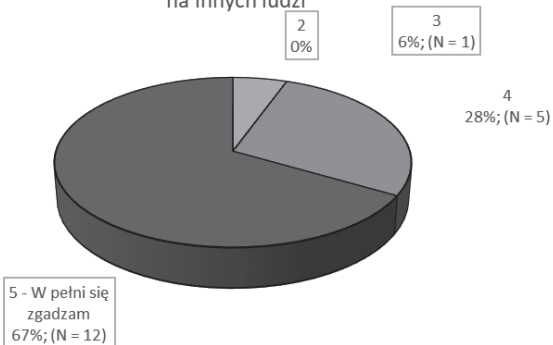
8. Chciałabym/chciałbym poszerzać wiedzę filozoficzną



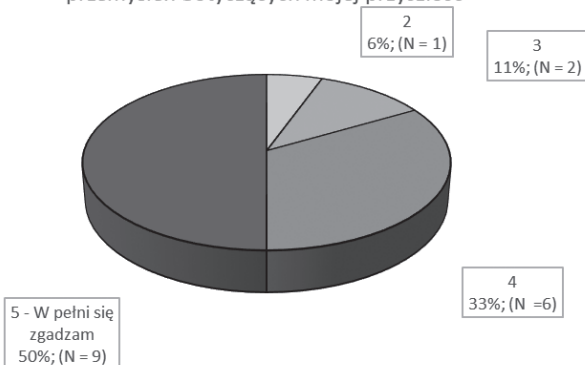
9. Sądzę, że w przyszłości wykorzystam wiedzę i umiejętności nabyte podczas Warsztatów

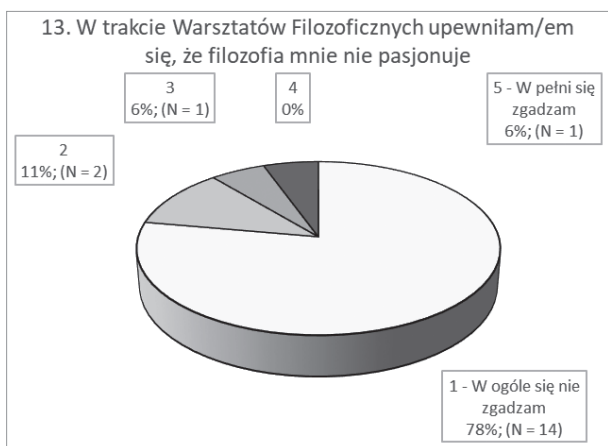
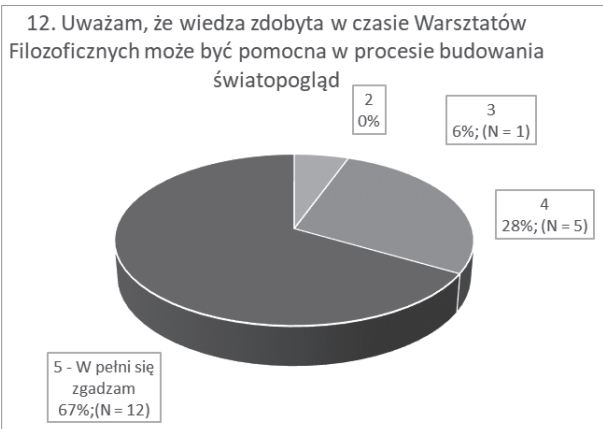


10. Dzięki Warsztatom Filozoficznym odkryłam/em, że filozofia może zmienić mój sposób patrzenia na otoczenie i na innych ludzi



11. Warsztaty Filozoficzne zainspirowały mnie do przemyśleń dotyczących mojej przyszłości





Piotr Lichacz

 <https://orcid.org/0000-0002-0239-6956>

 plichacz@ifispan.edu.pl

Polska Akademia Nauk

 <https://ror.org/01dr6c206>

Piotr Rudkouski

 <https://orcid.org/0000-0002-8527-9121>

Dylematy moralne dotyczące starań o sankcje na własny kraj na przykładzie opozycji białoruskiej

 <https://doi.org/10.15633/lie.31205>

Abstrakt

Dylematy moralne dotyczące starań o sankcje na własny kraj na przykładzie opozycji białoruskiej

W artykule przedstawiamy najczęściej spotykane moralne argumenty przeciwko międzynarodowym sankcjom ekonomicznym i poddajemy je krytycznej dyskusji. Dodajemy casus dylematów moralnych opozycji białoruskiej, by tym mocniej unaocznić problematykę etyki sankcji. Najpierw krótko definiujemy sankcje i osadzamy obecne ich rozumienie pośród kilku wybranych elementów kontekstu historycznego. Następnie przytaczamy centralny argument przeciwko używaniu refleksji moralnej w sferze relacji międzynarodowych i uzasadniamy jego odrzucenie. Z takim tłem podejmujemy trzy główne argumenty moralne przeciwko sankcjom i wyjaśniamy, dlaczego trudno uznać, że są wiążące.

Słowa kluczowe: etyka sankcji międzynarodowych, realizm relacji międzynarodowych, utilitaryzm, deontologia, prawo naturalne

Abstract

Moral dilemmas concerning efforts to impose sanctions on one's own country: The case of the Belarusian opposition

In this article, we present the most common moral arguments against international economic sanctions and critically discuss them. We add the case of the moral dilemmas of the Belarusian opposition to further highlight the intricacies of the ethics of sanctions. First, we briefly define sanctions and situate their current understanding among several selected elements of the historical context. Then, we provide a central argument against the use of moral reflection in the sphere of international relations and justify its rejection. Against this background, we address three main moral arguments against sanctions and explain why it is difficult to accept them as binding.

Keywords: ethics of international sanctions, realism in international relations, utilitarianism, deontology, natural law

Sankcje kiedyś i dziś

Sankcje międzynarodowe (dalej skrótowo „sankcje” w rozumieniu „międzynarodowe sankcje ekonomiczne”) można zdefiniować krótko jako „ekonomiczne środki nacisku używane przez jeden lub wiele krajów dla zrealizowania zmiany politycznej w innym kraju, będącym adresatem sankcji”¹. Mowa o środkach ekonomicznych, choć rozumie się to szeroko, bo w instrumentarium sankcji wchodziły restrykcje finansowe, handlowe i gospodarcze, zamrożenie aktywów, ograniczenia podróży itp. — wszystko to przekłada się na ekonomiczne środki nacisku. W ostatnich dziesięcioleciach jednakże, zwłaszcza po ataku terrorystycznym z 11 września 2001 roku, częściej przyjmowane są szersze definicje, obejmujące nie tylko kraje jako adresatów sankcji, ale też inne podmioty, np. organizacje terrorystyczne oraz jednostki je wspierające. Przykładem takiej definicji jest ta oficjalnie przedstawiana przez Polskę:

Sankcje międzynarodowe, inaczej zwane środkami ograniczającymi, są jednym z instrumentów oddziaływania wobec podmiotów, których działalność stanowi naruszenie zasad i norm prawa międzynarodowego, w tym międzynarodowego prawa praw człowieka i stanowi zagrożenie dla światowego lub regionalnego pokoju i bezpieczeństwa².

W tej rozbudowanej definicji mamy wskazane racje nakładania sankcji, a więc względnie zobiektywizowane powody stojące za podejmowaną próbą wywołania „zmiany politycznej”.

Sankcje zwykle dzieli się na globalne (zwane też całościowymi, wszechstronnymi, totalnymi lub kompleksowymi — *comprehensive*), czyli dotyczące całego państwa, oraz sankcje wybiórcze (zwane też inteligentnymi lub

1 J. Pattison, *The morality of sanctions*, „Social Philosophy and Policy” 32 (2015) issue 1, s. 193. Podobnie i bardziej lapidarnie pisze słynny Joseph Nye, twórca teorii *soft power*, „What all sanctions have in common is the manipulation of economic transactions for political purposes” (J. S. Nye, Jr., *The future of power*, New York 2011, s. 71). Por. również H. G. Askari, J. Forrer, H. Teegen, J. Yang, *Economic sanctions: Examining their philosophy and efficacy*, Westport 2003, s. 14.

2 *Sankcje międzynarodowe*, <https://www.gov.pl/web/dyplomacja/sankcje-miedzynarodowe> (4.04.2025).

sprytnymi — *smart sanctions*), czyli sankcje sektorowe i personalne. Globalne sankcje znane były od starożytności — Ateny zastosowały takie względem Megary, co było jednym z powodów wojny peloponeskiej³. Wielokrotnie potem używano sankcji zamiast wypowiedzania wojny, choć w następstwie i tak zwykle do wojny prowadziły. Po I wojnie światowej za sprawą Ligi Narodów próbowano utworzyć nowy międzynarodowy ład oparty na pokojowych zasadach. Globalne sankcje były jednym z naczelnych narzędzi dla utrzymania w ryzach zbyt agresywnych państw. W przypadku faszystowskich Włoch i nazistowskich Niemiec jest zgoda, że ten środek nie był skuteczny z wielu powodów. Po II wojnie światowej miejsce Ligi Narodów zajęła Rada Bezpieczeństwa ONZ. Jej niemoc i dysfunkcyjność są frustrującą cechą stałą — w niewielu sprawach zadziałała satysfakcjonująco. Oprócz sankcji nakładanych przez RB ONZ, globalne sankcje były nakładane też przez lokalne organizacje międzynarodowe, a nawet poszczególne państwa. W bliższej historii globalne sankcje nakładane były na takie kraje, jak Haiti, Jugosławia czy Irak. Przykład tego ostatniego kraju szczególnie uwypuklił potrzebę zmiany podejścia do sankcji, z powodu ogromnych rozmiarów szkód dotyczących bezbronnych i często niewinnych ludzi. Z globalnymi sankcjami badacze wiążą bezrobocie, korupcję, wzrost przestępczości, zwiększenie represji politycznych, głód, utrudniony dostęp do opieki medycznej i edukacji. Nie zawsze jest to jednakże oczywiste, czy sankcje sprawiają te zjawiska, czy też jaskrawo ujawniają i być może potęgują systemowe patologie poszczególnych rządów. Zwłaszcza badania nad konsekwencjami sankcji na Irak przyczyniły się do powstania publikacji naukowych nawołujących z racji etycznych do zaprzestania używania tego narzędzia nacisku w relacjach międzynarodowych⁴.

3 Krótki historyczny przegląd rozumienia i stosowania sankcji zob. G.C. Hufbauer, J.J. Schott, K.A. Elliott, B. Oegg, *Economic sanctions reconsidered*, Washington 2007, s. 9–18. Szersze historyczne opracowanie przemian sankcji UNSC zob. E. Carisch, L. Rickard-Martin, S.R. Meister, *The evolution of UN sanctions from a tool of warfare to a tool of peace, security and human rights*, Cham 2017.

4 Szczególnie zagorzałym i znanym krytykiem jest Joy Gordon. Zob. J. Gordon, *A peaceful, silent, deadly remedy: the ethics of economic sanctions*, „Ethics and International Affairs” 13 (1999), s. 123–142; J. Gordon, *Invisible war: The United States and Iraq sanctions*, Cambridge 2010. Autorce tej przypisuje się „zrewidowanie tradycyjnie pozytywnego postrzegania sankcji” (J.H. Rosenthal, *Economic sanctions*, w: *The international encyclopedia of ethics*, ed. H. LaFollette, Chichester 2013, s. 1547).

Z drugiej strony nie osiągnięto zgody co do tego, że sankcji w ogóle nie należy nakładać. Ludobójstwo w Serbii i Rwandzie, wydarzające się przy zaskakującej bierności urzędników i polityków innych krajów, którzy mogli temu zapobiec i byli zobligowani do działania deklaracjami szeregu rezolucji i traktatów, wstrząsnęło częścią elit i skłoniło do wypracowania szeroko dyskutowanego postulatu „odpowiedzialności dla ochrony” ludzi przed rażącymi naruszeniami praw człowieka (*Responsibility to Protect* — R2P)⁵. Dla wielu stało się jasne, że zadowalanie się stanowczo powtarzanym postulatem powstrzymywania się od interwencji w wewnętrzne sprawy innych państw może doprowadzić do monstrualnych zbrodni, które potem gnębią sumienia zasadnymi pytaniami o moralną współodpowiedzialność.

W większości państw i organizacji międzynarodowych przyjęła się więc praktyka stosowania sankcji wybiórczych, ujmowanych jako najbardziej pokojowy środek wpływu, by zachować zasady prawa międzynarodowego z poszanowaniem praw człowieka. Ten typ sankcji miał z zasady być skierowany przeciwko winowajcom oraz tym, którzy ich wspierają, a pozostawiać nietkniętymi ludzi niewinnych. Lecz dla części państw ta praktyka wciąż rodzi sprzeciw i kontestację. Można wręcz mówić o pewnej koalicji państw sprzeciwiających się sankcjom i podważających ich stosowanie. Są to oczywiście kraje, które najczęściej są adresatami sankcji albo państwami straszonymi sankcjami. Niektórych państw sankcje ani groźby nie dotknęły, ale mimo to one również kontestują zasadność sankcji. Istnieje chyba powszechna zgoda, że wybiórcze sankcje są lepsze od wszechstronnych, pod warunkiem, że wciąż mówimy o mniejszym złu. Niemożliwa jest bowiem chirurgiczna precyzja w nakładaniu sankcji, bo gdy się je nakłada na jakiś sektor gospodarki albo na jakąś wpływową personę, prawie zawsze dotyka to również niewinnych i przypadkowych ludzi. W osiągnięciu powszechnej międzynarodowej akceptacji tej praktyki nie pomagała też swoista inflacja znaczenia praw człowieka, zauważalna w ostatnich dekadach. Odwoływanie się do idei praw człowieka, by wymusić na innych państwach zmianę regulacji prawnych dla wprowadzenia aborcji na życzenie, formalizacji związków jedнопłciowych i zrównania

5 Por. np. J. Pattison, *Mapping the responsibilities to protect: A typology of international duties*, „Global Responsibility to Protect” 7 (2015), s. 190–210.

ich z małżeństwami, uznawania niebinarnych płci czy innych innowacji tego typu, w niektórych miejscach na świecie odbierane jest jako narzucanie stylu życia i norm kulturowych albo jako wyraz imperializmu ideologicznego i arogancji światopoglądowej. Misyjność potężnych państw zachodnich oraz firm międzynarodowych w kierunku zaprowadzania czy kształtowania antyprawicowej demokracji i globalistycznej sędziokracji w innych krajach bywa postrzegana jako kolejny etap kolonizacji, tym razem ideologicznej, a sankcje jawią się w tej perspektywie jako brudna gra rozszerzania władzy i wpływów przykryta wzniosłą retoryką wartości. Na podstawie takiego zmieszania poziomów ingerencji, braku konsekwencji i niejasnych motywów tych ingerencji modny stał się postulat teoretycznej dekolonizacji studiów nad sankcjami międzynarodowymi⁶.

Jednym z krajów mocniej dotkniętych sankcjami wybiórczymi jest Wenezuela. Choć sankcje na Wenezuelę zaliczane są do *smart sanctions*, to jednak sytuacja całego kraju mocno się pogorszyła i dotknęła niemal całej jego populacji — z wyjątkiem samych rządzących i ich najbliższego otoczenia. Między innymi z powodu różnorodnych powiązań gospodarki, sankcje wybiórcze nie zatrzymują negatywnych skutków na osobach czy sektorach, które są ich adresatami. Szalejąca inflacja, utrudniony dostęp do podstawowych usług i dóbr konsumpcyjnych, pauperyzacja społeczeństwa, masowa emigracja — całe związane z tym cierpienie, często niezawinione, przedstawiane jest jako efekt sankcji. Przedstawiciele państw doświadczający takich sankcji zwykle wykorzystują też każdą metodę i okazję, by zrzucić ich ciężar na innych, szczególnie najbardziej bezbronnych. Dokonuje się to oczywiście w połączeniu z przedstawianiem siebie w mediach jako niewinnej ofiary zewnętrznego ataku, zaś autorów sankcji jako bezduszných agresorów, natomiast opozycję starającą się o takie sankcje — jako zdrajców narodowych. Sytuacja Wenezueli ma szereg podobieństw do sytuacji Białorusi, a do głównych należą władza zdobyta dobrze udokumentowaną przemocą, władza ciemiężąca własne społeczeństwo oraz rozległa pomoc Rosji w utrzymaniu się stanu tyranii.

6 Por. np. G. Mallard, J. Sun, *International law, security, and sanctions: A decolonial perspective on the transnational legal order of sanctions*, „Annual Review of Law and Social Science” 20 (2024), s. 97–116 (z obszerną bibliografią).

Obserwując przykład Wenezueli, opozycja białoruska może żywić wątpliwości, czy staranie się o kolejne pakiety sankcji da się obronić z moralnego punktu widzenia. Nietrudno bowiem zetknąć się osobiście z zarzutem zdrady własnego narodu w sytuacji, gdy podejmuje się kroki zmierzające do delegitymizacji rządzących Białorusią lub ogłoszenia nowych sankcji. Takie działania bywają postrzegane jako wyrządzające szkodę własnej ojczyźnie. Dylematy moralne mogą się tym bardziej potęgować, bo w Wenezueli sankcje nie zadziałały tak, jak by tego chciała opozycja, a dodatkowo po jakimś czasie pojawiły się wiarygodne doniesienia medialne o tym, że sankcje na ten kraj mają być po cichu wycofywane, by złagodzić globalny kryzys energetyczny związany z sankcjami na Rosję po jej agresji na Ukrainę. Zwolennicy władz Wenezueli wprost drwią z przedstawicieli swej opozycji i jest to również przykra przestroga dla opozycji białoruskiej. Prześledzimy zatem, jakie są główne moralne argumenty przeciwko sankcjom w ogóle, a później dodamy specyficzny kontekst tych rozważań w postaci sytuacji Białorusi.

Moralne argumenty przeciwko sankcjom

Najpierw zajmiemy się popularnym argumentem metodologicznym podważającym sensowność aplikowania perspektywy moralnej do tematu sankcji międzynarodowych. Argument ten jest jednakże w istocie argumentem moralnym: zakłada pewną wizję moralności i niesie w sobie postulaty moralne. Dlatego przytaczamy go tutaj i krótko uzasadniamy jego odrzucenie.

Następnie przedstawimy najczęściej spotykane moralne argumenty w dyskusjach, które zakładają negatywną odpowiedź na argument pierwszy. Mimo różnorodności teorii moralnych zdecydowana większość dyskutantów przyjmuje jako punkt wyjścia dla swych analiz kryteria wzięte z teorii wojny sprawiedliwej. Korzeni tej teorii upatruje się w pismach Augustyna z Hippony, a najbardziej znane jest jej rozwinięcie i usystematyzowanie przez Tomasza z Akwinu. W późniejszych wiekach ulegała ona dalszym modyfikacjom. Pierwotnie Akwinata wyszczególnił trzy kryteria wojny sprawiedliwej, a więc warunki, które muszą być spełnione, by wojnę uznać za sprawiedliwą: musi być wypowiedziana przez prawowitą władzę (*legitima auctoritas*),

ze sprawiedliwej przyczyny (*iusta causa*) oraz w prawym zamiarze (*recta intentio*)⁷. Jeśli choć jeden z warunków nie jest spełniony, wojna nie może być uznana za sprawiedliwą. Następcy dodali potem kryterium proporcjonalności, ostateczności oraz prawdopodobieństwa sukcesu. Są to warunki dla sprawiedliwego wejścia w wojnę (*ius ad bellum*). W kontekście sankcji dyskutuje się także jedną z uznanych zasad w trakcie wojny (*ius in bellum*), czyli zasadę rozróżniania (*discriminatio*) walczących i niewalczących.

Wśród specjalistów zajmujących się tym tematem dominujący pogląd na moralność sankcji jest taki, że sankcje zdecydowanie budzą sprzeciw⁸. Dla niektórych są one zupełnie niedopuszczalne, dla innych dopuszczalne tylko wyjątkowo, a część autorów stara się je jednak uzasadnić moralnie. Wiele tekstów o etyce sankcji pisanych jest z perspektywy wyraźnie utylitarnej, dlatego jeden z głównych argumentów przeciwko sankcjom opiera się na prawdopodobieństwie sukcesu. Drugi najczęściej wykorzystywany argument bliższy jest teorii deontologicznej, gdyż dotyczy konieczności rozróżniania walczących i niewalczących, by nie szkodzić niewinnym ludziom ani nie traktować ich jak narzędzia. Trzeci najczęściej przywoływany argument przeciwko sankcjom dotyczy deficytu prawowitej władzy lub trudności z jej wskazaniem⁹.

Czy w ogóle można pytać o moralność sankcji? – obiekcja metodologiczna

Próba odwoływania się do argumentów moralnych w ocenie narzędzi używanych w kształtowaniu relacji międzynarodowych napotyka na centralny

7 Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, II-II, q. 40.

8 Pattison nazywa takie stanowisko „the prevailing view” (J. Pattison, *The morality of sanctions*, s. 192).

9 Pomijamy natomiast kryterium sprawiedliwej przyczyny i prawego zamiaru, bo te nie wydają się moralnie kłopotliwe: sankcje mogą być sprawiedliwe, jeśli przywracają pokój oraz promują sprawiedliwe struktury i standardy oraz ludzką godność, nie są zaś sprawiedliwe, kiedy mają zwiększać władzę lub poszerzać wpływy ekonomiczne. Por. np. M. Amstutz, *International ethics: Concepts, theories, and cases in global politics*, Lanham 2018, s. 179.

zarzut ze strony zwolenników jednej z żywotniejszych tradycji rozumienia relacji międzynarodowych, czyli realistów bądź obecnie neo-realistów¹⁰. Różne wersje realizmu w tej dziedzinie łączy przekonanie, że używanie kategorii moralnych do ewaluacji narzędzi i działań w sprawach międzynarodowych jest kardynalnym błędem, pomieszaniem metodologii i oznaką słabości myślenia — podobne jest do pytania o normatywność barwy rękawiczek ochronnych w procesie naprawy samochodu. Realistyczne podejście do relacji międzynarodowych domaga się porzucenia perspektywy moralnej, czy też abstrahowania od moralności, gdyż — jak twierdzą realisci — na tym polega „neutralność myślenia” oraz przyjęcie „paradygmatu naukowego”. Do podstawowych przekonań realistów należy to, że niezależnie od oficjalnie przyjmowanej i propagowanej retoryki, państwa dążą do powiększania swej władzy w anarchistycznym otoczeniu i troszczą się wyłącznie o własny interes. Na tym też zazwyczaj opiera się konstytucyjny lub ustawowy obowiązek polityków oraz dyplomatów. Prywatnie politycy i dyplomaci mogą kierować się własną moralnością, ale jako urzędnicy państwowi mają oni swoje specyficzne obowiązki, których nie mogą podporządkowywać osobistemu mniemaniu w delikatnych sprawach moralności ani narażać działania swoich państw na sparaliżowanie wielopiętrowymi rozważaniami własnego sumienia. Inaczej sprawczość państwa ulegałaby osłabieniu, a możliwości działania ograniczeniu. Liczy się skuteczność i wymierne interesy, a nie efemeryczne wartości duchowe czy moralne. Dlatego poszczególne administracje państwowe powinny realizować — jak to się często określa — „pragmatyczne rozwiązania”, nawet jeśli oznacza to zmianę sojuszu, odwrócenie konfiguracji, zerwanie dotychczasowych umów itp. „W relacjach międzynarodowych nie ma czegoś takiego, jak przyjaźń, są tylko interesy” — to jedna z mantr powtarzanych przez realistów. Nie ma tu miejsca na sentymenty, potrzeba zdyscyplinowanego myślenia, by nie popadać w nienaukowe ckiwie tony. Nie ma więc sensu mówienie o porzuceniu sojusznika, zdradzie, tchórzostwie, podłości, cynizmie czy chciwości, bo ten typ retoryki jest albo nieporozumieniem, albo specyficzną i szkodliwą polityzacją twardych interesów. Podobnie jest z retoryką

10 Por. np. W. C. Wohlforth, *Realism*, w: *Oxford handbook of international relations*, eds. C. Reus-Smit, D. Snidal, New York 2008, s. 131–149; M. Amstutz, *International ethics*, s. 60–61.

praw człowieka — zazwyczaj jest to tylko welon przykrywający realną walkę o wpływy i władzę.

Taka perspektywa w ogóle unieważnia pytanie o moralność sankcji międzynarodowych, a nawet może zawstydząć pytającego. Chyba że pytający zdaje sobie sprawę, że ujęcie realistyczne relacji międzynarodowych, choć wpływowe, jest jednak tylko jedną z tradycji myślenia, wcale nie jedynie słuszną¹¹. Krytyków tego ujęcia jest wielu i wskazują oni na jego fatalne ograniczenia. Realisci zwyczajowo występują w opozycji względem idealistów, czyli zwolenników takiej teorii relacji międzynarodowych, w której podkreśla się rolę wartości i potrzebę silnych organizacji międzynarodowych dbających o stosowanie prawa międzynarodowego. Można się tu dopatrywać echa ścierania się dwóch starożytnych stanowisk, kiedy to zwolennicy bezkompromisowej moralnej stronniczości (ang. *partiality*) napotykali na podejmowane przez stoików próby utemperowania własnych interesów i dostrzeżenia podmiotów moralnych również poza własną wspólnotą, czyli próby wprowadzania dawnej umiarkowanej formy moralnego kosmopolityzmu¹². Realisci często odwołują się do myśli Tukidydesa, Machiavellego i Hobbesa¹³. Idealiści z kolei czerpią ze starożytnej tradycji prawa naturalnego¹⁴, z nowożytnego liberalnego kosmopolityzmu Kanta oraz z ojców klasycznego liberalizmu. Liberalizm właściwy idealistom był i jest najbardziej aktywnym nurtem politycznym na skalę globalną, dążącym do zaprowadzenia „wiecznego pokoju” na świecie dzięki organizacjom międzynarodowym szerzącym demokrację¹⁵. Można powiedzieć, że siła współczesnego realizmu była związana z reakcją na przesadzony i nawet nie dwulicowy, ale wielolicowy prozelityzm liberalizmu.

11 Por. np. J. Donnelly, *The ethics of realism*, w: *Oxford handbook of international relations*, s. 150–162.

12 W takim kluczu przedstawia to P. Hayden, *Introduction*, w: *The Ashgate research companion to ethics and international relations*, ed. P. Hayden, Burlington 2009, s. 2–3. O różnych rodzajach kosmopolityzmu w historii zob. P. Hayden, *Cosmopolitanism past and present*, w: *The Ashgate research companion to ethics*, s. 43–62.

13 O tym, że realisci dość wybiórczo wykorzystują swe źródła, zob. G. Slomp, *The origins of realism revisited*, w: *Oxford handbook of international relations*, s. 13–26.

14 Mark Amstutz natomiast pomija starożytny stoicyzm i korzeni idealizmu upatruje dopiero w myśli Tomasza z Akwinu — szczególnie w jego rozumieniu prawa naturalnego oraz sprawiedliwego porządku politycznego. Por. M. Amstutz, *International ethics*, s. 65.

15 Por. np. A. Williams, *Liberalism*, w: *The Ashgate research companion to ethics*, s. 32–33.

Na potrzeby naszego tematu wystarczy powiedzieć, że błędy, przesada i nie-szczere intencje idealistów w relacjach międzynarodowych nie dają wystarczających podstaw dla popełniania błędów i pielęgnowania przesady w szczególnie egoistycznych intencjach w odwrotnym kierunku¹⁶. Jeden z głównych moralnych zarzutów względem realizmu dotyka rzekomego abstrahowania od moralności i „naukowej” neutralności w stosunku do wartości moralnych. Jest to zwykła deklaracja życzeniowa, niczego nie zmieniająca w istocie rzeczy, zakłęcie, aby bodaj w warstwie reputacji zdjąć z siebie odpowiedzialność¹⁷. Wypowiadanie takiej deklaracji jest argumentem moralnym, a kierowanie się nią jest aktem moralnym. Nie ma w tym nic naukowego ani nic neutralnego — draństwo, pycha, chciwość, tchórzostwo, zdrada czy podłość pozostają sobą, nawet jeśli ktoś je nazwie rozwiązaniami pragmatycznymi, a niby to naukowe pozy nie zmieniają tego, że są szkaradne i odrażające. Chyba żeby założyć skrajną wersję relatywizmu moralnego, wtedy rzeczywiście pytanie o moralność sankcji nie ma sensu, ale większość realistów ponoć odrzuca skrajną wersję relatywizmu¹⁸. Realizm jest wygodny dla wielkich imperiów, bo je uprzywilejowuje i godzi się na odbieranie podmiotowości innym narodom i państwom albo do tego odbierania wręcz zachęca. Kolejnym poważnym zarzutem przeciwko realizmowi jest krótkowzroczność tej perspektywy i zbyt wąskie rozumienie własnych interesów, gdyż własnym interesem państwa jest także długofalowe budowanie zaufania partnerów i tworzenie wspólnego dziedzictwa¹⁹. Trudno zatem zaakceptować próby uciszania czy wyśmiewania pytań o moralność sankcji.

16 Co zresztą niektórzy realiści sami postulują: realiści nie powinni sprzeciwiać się używaniu kategorii moralnych czy myślenia moralnego w sferze relacji międzynarodowych, ale raczej oponować przeciwko wykrzywionej moralności, czyli moralizatorstwu. Por. J. Donnelly, *The ethics of realism*, s. 157–158.

17 Jack Donnelly, twierdzi, że „such categorical denials of the ethical dimension of international relations, although rooted in important insights, are both descriptively inaccurate and prescriptively perverse” (J. Donnelly, *The ethics of realism*, s. 151).

18 Por. J. Donnelly, *The ethics of realism*, s. 152.

19 Por. J. Donnelly, *The ethics of realism*, s. 154.

Czy sankcje są skuteczne? – obiekcja utilitarystyczna

Według badań historycznych większość wprowadzonych sankcji okazała się nieskuteczna, to znaczy, że deklarowane cele wprowadzania sankcji nie zostały osiągnięte, a często sytuacja stawała się wręcz gorsza niż przed wprowadzeniem sankcji (uszczywienie linii, konsolidacja, czyli efekt flagi względem atakowanych z zewnątrz rządów, nasilenie prześladowań, wzmożenie korupcji itp.)²⁰. Przyjmuje się, że tylko około jedną trzecią sankcji można uznać za skuteczne²¹. Jeśli zaś przyjąć, że są one w większości wypadków nieskuteczne, nierozumną rzeczą jest ich ciągle wprowadzanie, bo prosty utilitarny rachunek zysków i strat każe zaprzestać tej praktyki²².

Po pierwsze, wniosek tego argumentu zależy od zakresu branych pod uwagę dóbr lub wartości. Innego wniosku można się spodziewać, gdy ograniczy się uwagę tylko do dóbr lub wartości wymiernych, zwłaszcza dających się zmonetyzować, albo do odpowiednio zawężonego okresu czasu i miejsca, a inny wniosek nasunie się wtedy, gdy ujmie się tę problematykę szerzej, uwzględniając perspektywę długofalową i dobra niewymierne czy też trudne do zmierzenia lub wycenienia w walucie²³. Trudno na przykład zmierzyć dyskomfort psychiczny rządzących i społeczeństw podlegających sankcjom albo

20 Por. D. Peksen, *Economic sanctions and political stability and violence in target countries*, w: *Research handbook on economic sanctions*, ed. P. A. G. van Bergeijk, Cheltenham 2021, s. 187–201.

21 Por. G. C. Hufbauer, J. J. Schott, K. A. Elliott, B. Oegg, *Economic sanctions reconsidered*, s. 158–162; S. H. Allen, *The determinants of economic sanctions success and failure*, „International Interactions” 31 (2005), s. 117–138. Taka wielkość powtarza się w szeregu publikacji krytycznych względem sankcji. Od 2010 roku można obserwować „tsunami sankcji” — jak to określa Peter A. G. van Bergeijk. Zob. *Research handbook*, s. 5. Aktualne wyczerpanie wraz z różnymi metodologiami można znaleźć w Global Sanctions Database, <https://www.globalsanctionsdatabase.com/> (4.04.2025) oraz <https://unsanctionsapp.com/pages/about-us> (z ograniczeniem jedynie do sankcji UNSC).

22 Gordon przywiązuje do tego kryterium szczególną wagę — jej zdaniem w ramach utilitaryzmu żadna sankcja nie może być uznana za moralnie uzasadnioną. Zob. J. Gordon, *A peaceful, silent, deadly remedy*, s. 136. Również z pozycji utilitarnej, choć w łagodniejszym tonie, wypowiada się Dursun Peksen, który uważa, że sankcje często nie mają moralnego uzasadnienia, określając je jako „morally unappealing tools”. Zob. D. Peksen, *Political effectiveness, negative externalities, and the ethics of economic sanctions*, „Ethics & International Affairs” 33 (2019), s. 279–289.

23 Na temat zawłości metodologicznych i złożoności problemu pomiaru oraz oceny skuteczności sankcji zob. *Targeted sanctions: The impacts and effectiveness of United Nations actions*, eds. T. J. Biersteker, S. E. Eckert, M. Tourinho, Cambridge 2016.

szkody wizerunkowe. Mało tego, odpowiedź na pytanie, czy sankcje działają, zależy nie tylko od przyjętej metodologii, ale czasem nawet od politycznych inklinacji oceniającego²⁴.

Po drugie, sankcje czasem nie działają, bo w wyniku dysfunkcyjnej demokracji bywają wprowadzane raczej na użytek wewnętrzny niż dla realnego skutku²⁵. Rządzący, troszcząc się o dobre samopoczucie własne i własnych wyborców, chcą się wykazać, że coś robią, że walczą o wartości, są pryncypialni i zaangażowani²⁶. Lecz podejmowane przez nich działania są pozorowane, bo tyle wystarczy, by sprawić wrażenie, o które zabiegają politycy. O ten pozorowany charakter działań zabiega często oligarchia biznesowa funkcjonująca zwykle w krajach demokratycznych, gdyż relacje biznesowe z autokracjami, choć naznaczone ryzykiem, są bardzo lukratywne. Tak było na przykład po agresji Rosji na Ukrainę w 2014 roku i aneksji Krymu. Unia Europejska wprowadziła w świetle reflektorów sankcje na Rosję. Nie były to ostre sankcje, ale raczej takie, żeby można było coś ogłosić, wyrazić oburzenie, uspokoić nieco opinię publiczną zaniepokojoną bezczynnością instytucji unijnych. Następnie ukradkiem wiele firm zachodnich państw aktywnie i skutecznie lobbowało, by osiągnąć odpowiednie wyłączenia z ogłoszonych sankcji lub by zapisy postanowień traktować na tyle luźno, aby kontynuować działalność biznesową w prawie niezmienionej formie. W rezultacie sankcje te zostały określone jako pozorne, natomiast rosyjskie kontrsanckcje były jak najbardziej realne i dotkliwe²⁷.

Po trzecie, problematyczne w tym argumentcie jest to, że dyskusja dotycząca skuteczności sankcji (*effectiveness seen as success or failure*) często opiera się na mechanicystycznym obrazie świata, w szczególności człowieka, państwa,

²⁴ Por. G. Mallard, Y. Sun, *International law, security, and sanctions*, s. 103.

²⁵ To tylko jeden z powodów deficytu skuteczności sankcji: zob. B.R. Early, *Busted sanctions: Explaining why economic sanctions fail*, Stanford 2015.

²⁶ Por. np. T. Whang, *Playing to the home crowd? Symbolic use of economic sanctions in the United States*, „International Studies Quarterly” 55 (2011), s. 787–801.

²⁷ Zob. bardzo dobre studium: M. Bělin, J. Hanousek, *Imposing sanctions versus posing in sanctioners' clothes: The EU sanctions against Russia and the Russian counter-sanctions*, w: *Research handbook*, s. 249–263. Por. również S. Chesterman, B. Pouligny, *Are sanctions meant to work? The politics of creating and implementing sanctions through the United Nations*, „Global Governance” 9 (2003), s. 503–518.

organizacji międzynarodowych i ludzkiej sprawczości. Oto uznaje się, że sankcje działają (*success*), gdy ustanawiają mechanizm, którego rezultat został z góry zdefiniowany. Jeśli zdefiniowanego rezultatu nie ma lub jeśli rezultaty są odmienne od założonych, wówczas uznaje się, że sankcje nie zadziałały (*failure*).

Oczekiwanie, że sankcje utworzą ścisły mechanizm, zakłada nazbyt redukcjonistyczne pojmowanie człowieka, ludzkich relacji i sprawczości. Takie oczekiwanie skłania też do wstrzymywania się od reakcji na ewidentne i agresywne zło czyjegoś postępowania, rażącą niesprawiedliwość i krzywdę. Ponieważ sankcje nie tworzą ścisłego mechanizmu, którego wynik jest z pewnością znany, decydenci mogą tworzyć samoograniczenie, którego podstawą jest specyficznie rozumiana, powszechnie przyjęta w medycynie i godna pochwały zasada, by przede wszystkim nie szkodzić. W obawie, żeby ewentualny negatywny wynik wprowadzonych sankcji nie był wykorzystany przez ukarany reżim w polityce wewnętrznej do wzbudzania dla siebie poparcia przeciwko zewnętrznym wrogom, potencjalni autorzy sankcji mogą woleć przyjmować postawę wstrzemięźliwą i zachowawczą. Jednakże adresaci sankcji zwykle są osobami, które w cyniczny sposób obrócą na swoją korzyść zarówno sankcje, jak i brak sankcji — chlubiąc się w tym drugim wypadku, że nikt poważny nie widzi problemu w ich sposobie sprawowania rządów i wszyscy w przyjaźni robią z nimi interesy.

Czy można traktować człowieka jako narzędzie? — obiekcja deontologiczna

Sankcje instrumentalnie traktują te jednostki społeczeństwa, które nie są winne deklarowanych powodów wprowadzania sankcji. Sankcje zazwyczaj mają wywierać presję na rządy poszczególnych krajów, by te zaprzestały podejmowania napiętnowanych działań. Presja sprowadza się do logiki: *economic pain leads to political gain* albo *material deprivation will translate into political compliance*. Sankcje są wprawdzie bezpośrednim sygnałem dla ich adresatów, ale też dotyczą niewinnych ludzi, by ci z kolei — pod wpływem osobistego dyskomfortu, jaki wnoszą dla nich sankcje — zmienili rządzących lub wpłynęli

na nich i nakłonili do zmiany postępowania. Instrumentalne zaś traktowanie osób łamie podstawową deontologiczną zasadę, drugą formułę Kantowskiego imperatywu kategorycznego, nakazującego takie postępowanie, aby człowieczeństwa w sobie i w innych używać jako celu, a nigdy tylko jako środka. Łamie to zarazem zasadę odróżniania (*principle of discrimination*) w wojnie i odpowiada intencjonalnemu atakowi na cywili. Używanie takiego narzędzia w relacjach międzynarodowych wydaje się też stanowić regres cywilizacyjny, bo jest w sankcjach coś ze stosowania odpowiedzialności zbiorowej²⁸.

Zarzut ten ma niebagatelną moralną wagę, choć jego ostrze bardziej wydaje się kierować przeciwko globalnym czy kompleksowym sankcjom niż przeciwko sankcjom wybiórczym²⁹. Niemniej jednak również wybiórcze sankcje mogą mieć wpływ na pogorszenie się sytuacji ludzi niewinnych i stanowi to dużą trudność. Niektórzy próbują przykładać do tego problemu zasadę podwójnego skutku, choć wnioski zależą od szeregu innych założeń³⁰.

Lecz dla ograniczenia siły przekonywania tego argumentu, warto zauważyć, że w pewnym jego rozumieniu błędnie przypisuje się odpowiedzialność, co współgra z medialnymi oskarżeniami formułowanymi zazwyczaj przez adresatów sankcji. Skarżą się oni na bezduszną agresję innych państw nakładających sankcje i piętnują własną opozycję, że dopuszcza się zdrady narodowej. Tymczasem jest to zwykle odwracanie kierunku odpowiedzialności. Podobne

28 Tak np. M. Weisbrot, J. Sachs, *Economic sanctions as collective punishment: The case of Venezuela*, Center for Economic and Policy Research, 2019, <https://cepr.net/publications/economic-sanctions-as-collective-punishment-the-case-of-venezuela/> (4.04.2025).

29 Por. G.A. Lopez, *In defense of smart sanctions: A response to Joy Gordon*, „Ethics & International Affairs” 26 (2012), s. 135–146. Zob. też D. Cortright, G.A. Lopez, *Smart sanctions: Targeting economic statecraft*, New York 2002, gdzie autorzy przedstawiają sankcje wybiórcze właśnie jako czyniące zadość zasadzie odróżniania.

30 Tak np. A.C. Pierce, *Just war principles and economic sanctions*, „Ethics and International Affairs” 10 (1996), s. 110; H. Köchler, *Ethische Aspekte der Sanktionen im Völkerrecht. Die Praxis der Sanktionspolitik und die Menschenrechte*, Vienna 1994 (wersja anglojęzyczna: *Ethical aspects of sanctions in international law: The practice of the sanctions policy and human rights*: <http://i-p-o.org/sanctp.htm>). Obaj autorzy uważają, że przy zastosowaniu tej zasady moralna ocena globalnych sankcji musi być negatywna. Amstutz bardziej podkreśla rolę sankcji wybiórczych i choć uznaje, że pozostają wątpliwym moralnie środkiem, to pod pewnymi warunkami mogą być dopuszczalne. Zob. M. Amstutz, *International ethics*, s. 180–185. Podobnie E. Ellis, *The ethics of economic sanctions: Why just war theory is not the answer*, „Res Publica” 27 (2021), s. 415.

jest to do sytuacji wtrąconego do więzienia notorycznego oszusta, złodzieja i mordercy, który krzyczy, że jest niewinny i oskarża służby państwowe o pauperyzację jego dzieci. Oczywiście, dzieci mogą cierpieć z tego powodu, ale trzeba sobie zadać pytanie, czy państwo jest winne tego cierpienia, czy też raczej winny jest przestępca. Państwo nie powinno zaprzestać karania przestępstw z powodu ewentualnych negatywnych skutków odczuwanych przez rodziny przestępców. Przestępca może wprawdzie naśmiewać się ze służb państwowych, że sankcja więzienia więcej kosztuje państwo niż jego samego albo jego dzieci — i dlatego domagać się anulowania kary, bo taka sankcja jest irracjonalna, dodaje tylko więcej cierpienia światu oraz ujawnia cechę mściwości w policjantach, prokuratorach i sędziach. Naiwnością byłoby z powodu tych „racji” anulowanie kar oraz zlikwidowanie policji, prokuratorów i sędziów. Sankcje ustanawiane są zwykle z przyczyny rażącej niesprawiedliwości. Najczęściej wystarczy, że sprawcy tej niesprawiedliwości się cofną, by i sankcje zostały wycofane.

Zasadne jest też zadanie pytania, jakie są szanse, że brak zewnętrznej interwencji przełoży się na rozwój dobrobytu społeczeństwa rządzonego przez satrapę albo tyrana i czy raczej nie przysłuży się to niezmaconemu bogaceniu się rządzących i resortów siłowych.

Co do odpowiedzialności zbiorowej, z moralnego punktu widzenia warto zauważyć, że państwa można traktować jak osoby prawne, podobnie jak i inne instytucje oraz firmy. Przecież wszyscy płacimy słono za niekompetencję, lenistwo, głupotę czy agresję naszych polityków czy dyplomatów. Na przykład, jeśli okazuje się, że jakaś firma skandalicznie zatruwa środowisko, mogą na nią zostać nałożone kary, dodatkowo banki mogą wycofać się z finansowania działalności takiej firmy, a ponadto bojkot konsumencki może doprowadzić tę firmę do bankructwa. Zatrudnieni w tej firmie ludzie tracą pracę, choć nie oni odpowiadają za wątpliwe praktyki firmy. Wcześniej zdawali sobie sprawę, że postępowanie firmy jest niewłaściwe, ale też wiedzieli, że rozmowa z szefostwem nie ma najmniejszego sensu, bo skończy się wyrzuceniem ich z pracy — demokracji tutaj nie ma żadnej. A wysokie bezrobocie może stanowić spore osobiste ryzyko. Sytuacja tych pracowników wraz z bankructwem znacząco się pogarsza. Czy jest to podobnie problematyczna moralnie odpowiedzialność zbiorowa? Dodajmy do tego taką okoliczność, że albo sami

w tej firmie pracujemy, albo pracują w niej nasi bliscy. Czy moralną postawą będzie ukrywać informacje o skandalicznym zatrutowaniu środowiska, czy też raczej ujawnienie tego procederu, mimo osobistej niedogodności? Starać się o „sankcje” na taką firmę czy zachować się lojalnie względem pracodawcy lub bliskich? Przykład ten nie usuwa głównej trudności zarzutu, choć wydaje się, że nieco kalibruje jego proporcje i podkreśla wagę kierunku przypisywania odpowiedzialności.

Kto was uczynił policją światową? – problem prawowitej władzy

Sankcje są ingerencją w wewnętrzne sprawy danego państwa i mogą być postrzegane jako akt nieprzyjazny lub wrogi, a wręcz jako akt agresji (w przypadku globalnych sankcji niektórzy mówią nawet o takim samym moralnym statusie co oblężenie lub bombardowanie dywanowe)³¹. Taki akt agresji domaga się usprawiedliwienia. Jednym z rozpowszechnionych sposobów moralnego usprawiedliwiania sankcji jest posługiwanie się kryteriami teorii wojny sprawiedliwej (prawowita władza, sprawiedliwa przyczyna, słuszna intencja, proporcjonalność, ostateczność oraz prawdopodobieństwo powodzenia). Szczególnie kryteria prawowitej władzy i słusznej intencji podnoszone są dla wykazywania niemoralności sankcji międzynarodowych. Względem wprowadzających sankcje wysuwany jest zarzut, że nikt ich nie ustanawiał policją światową, by mogli wprowadzać porządek na cudzym podwórku.

Po pierwsze, wbrew pozorom sankcje są przede wszystkim wiążącym ograniczeniem dla podmiotów podlegających pod jurysdykcję nakładających sankcje, a jedynie pośrednio dotyczą adresatów sankcji. Bo wszelkie

31 Radykalny przykład takiego ujęcia zob. M. Karuka, *Hunger politics: Sanctions as siege warfare*, w: *Sanctions as war: Anti-imperialist perspectives on American geo-economic strategy*, eds. S. Davis, I. Ness, Leiden–Boston 2022, s. 51–62. W całym tomie na różne sposoby ten pomysł jest forsowany – choć jest to lektura jakby napisana w rosyjskim MSZ i adresowana do czytelników już przekonanych, niewymagających argumentacji. W podobnym, choć łagodniejszym tonie: L. Jones, *Societies under siege: Exploring how international economic sanctions (do not) work*, Oxford 2015. Również w poważniejszych publikacjach pojawia się ten sam zarzut: zob. np. G. C. Hufbauer, E. Jung, *Economic sanctions in the twenty-first century*, w: *Research handbook*, s. 28; H. Köchler, *Ethische Aspekte*; J. Gordon, *A peaceful, silent, deadly remedy*.

ograniczenia ekonomiczne mają w ogóle szansę na realizację, jeśli są podmioty, które są skłonne poddać się tym ograniczeniom. Zazwyczaj zatem podmioty ograniczające swą działalność stosują się do zakazów własnej władzy państwowej — niezależnie od tego, czy sankcje nakłada właśnie to państwo, czy organizacja międzynarodowa, której zakazy respektowane są w danym państwie.

Po drugie, odebranie jakiemuś narodowi prawa do samostanowienia z moralnego punktu widzenia może być traktowane jako ekwiwalent agresywnej, niesprawiedliwej wojny. Tak na przykład Albert Pierce pisze o sankcjach na Haiti w wyniku obalenia przez juntę wojskową w 1991 roku demokratycznie wybranego prezydenta: nałożone potem sankcje przez Organizację Państw Ameryki, USA i UN były moralnym ekwiwalentem obronnej, sprawiedliwej wojny wypowiedzianej przez osoby trzecie w imieniu państwa niezdolnego do obrony samego siebie przed tą agresją³². Skoro w prawie międzynarodowym zadomowiła się doktryna o legalności wojny narodowowyzwoleńczej oraz o przyrodzonym prawie do samoobrony indywidualnej i zbiorowej³³, to *a fortiori* dopuszczalne jest, a prawdopodobnie moralnie preferowalne, podejmowanie środków mniej drastycznych niż wojna, by bronić się przed obcymi wpływami faktycznie odbierającymi samostanowienie.

Po trzecie, argument ten czerpie z kryteriów podejmowania wojny, podczas gdy sankcje wprowadzane są właśnie po to, by podnieść koszt dla działań bezprawnych i krzywdzących, ale uniknąć wojny³⁴. Stosowanie środków militarnych czy działań wojennych domaga się respektowania surowych kryteriów wyliczonych w teorii wojny sprawiedliwej, stosowanie zaś sankcji ekonomicznych domaga się innych kryteriów, po części podobnych, po części odrębnych. Szereg zasad teorii wojny sprawiedliwej nie znajduje zastosowania

32 Zob. A. C. Pierce, *Just war principles*, s. 103. Pierce krytycznie odnosi się do tych sankcji, ponieważ nieuwzględniono w wystarczającym stopniu, kogo one rzeczywiście dotkną — w rezultacie najbardziej ucierpieli niewinni i bezbronni, podczas gdy winni wręcz się na tym wzbogacili. Autor uważa, że doszło do „odwróconej dyskryminacji” (*reverse discrimination*). Bardziej pozytywnie natomiast patrzy na sankcje wybiórcze.

33 Por. J. Białocerkiewicz, *Sankcje Organizacji Narodów Zjednoczonych*, w: *Organizacja Narodów Zjednoczonych. Bilans i perspektywy*, red. J. Symonides, Warszawa 2006, s. 131.

34 Por. D. Christiansen, G. F. Powers, *Economic sanctions and just war doctrine*, w: *Economic sanctions: Panacea or peacebuilding?*, eds. D. Cortright, G. A. Lopez, Oxford 1995, s. 97–117.

w przypadku sankcji, analogie zaś z wojną wydają się zbyt odległe i nieco naciągane, by na nich opierać wiążący wniosek. Dla przykładu, zasada prawowitej władzy stosowana jest nawet do prywatnego bojkotu konsumenckiego, bo ten przypomina sankcje, a te — wojnę. Powstaje z tego wniosek, że prywatnego bojkotu nie da się moralnie usprawiedliwić, bo brakuje prawowitej władzy³⁵. Ujawnia się tu wielka słabość takiego rozumowania: bierze się warunki wojny sprawiedliwej i przykłada do czegoś, co ma być środkiem do uniknięcia wojny. A zarazem traci się z oczu zestaw narzędzi myślowych dla moralnej analizy zachowań występujących poza wojną.

Kluczowa w tym kontekście wydaje się raczej potrzeba unikania współsprawstwa w złu czy współdziałania ze złem. Noam Zohar zaproponował ujęcie takiej postawy za pomocą teorii czystych rąk³⁶. Czerpiąc obficie ze średniowiecznych żydowskich tradycji teologicznych, szczególnie z myśli Maimonidesa i Nachmanidesa, podkreślał on, że celem sankcji jest nie tyle zmiana postępowania danego państwa ani karanie go, co raczej potrzeba unikania współsprawstwa w złu, czyli potrzeba zachowania czystych rąk, by je móc wznosić do Boga w modlitwie. Sankcje jawią się wówczas nie tyle jako opcja, co jako *obowiązek*, jeśli nastąpią odpowiednie okoliczności. Wtedy nie sankcje domagają się usprawiedliwienia czy uzasadnienia, tylko ich *brak*, zaniechanie lub zaniedbanie ich wprowadzenia. Teoria czystych rąk Zohara przebiła się do mainstreamu etyki sankcji³⁷, choć Zohar przedstawił zaledwie załączek tej teorii w krótkim artykule. Dobrze jest pamiętać, że religijno-duchowe podstawy teorii czystych rąk w praktyce prowadziły do traktowania w gruncie rzeczy nieludzkiego, przesadnej stygmatyzacji i pogardy (np. względem biblijnych Samarytan, trędowatych, kobiet miesiączkujących itd.). O wiele lepiej opracowane są inne teoretyczne podstawy dla podobnego ujęcia, również

35 Por. E. Ellis, *The ethics of economic sanctions: Why just war theory is not the answer*, s. 423.

36 Zob. N. Zohar, *Boycott, crime and sin: Ethical and Talmudic responses to injustice abroad*, „Ethics and International Affairs” 7 (1993), s. 39–53. Wcześniej w podobnym duchu, ale odwołując się do myśli mennonitów, argumentował Eric H. Beversluis. Zob. E. H. Beversluis, *On shunning undesirable regimes: Ethics and economic sanctions*, „Public Affairs Quarterly” 3 (1989), s. 15–25.

37 Pisz o niej: E. Ellis, *The ethics of economic sanctions*, w: *Internet encyclopedia of philosophy*, <https://iep.utm.edu/ethics-of-economic-sanctions/> (4.04.2025).

z korzeniami w średniowieczu, które jednakże są skuteczniej uzbrojone przed przesadą i nadużyciami za sprawą wyeksponowania roli prawa naturalnego.

Po czwarte, kryteria wojny sprawiedliwej są wypaczonym narzędziem myślowym, jeśli pomija się bardziej podstawowe ramy ich funkcjonowania — a tak właśnie zwykle jest w opracowaniach etyki sankcji. Kluczowe dla tych kryteriów, a wręcz źródłowe, są prawo naturalne oraz właściwa dla teorii cnoty troska o sprawiedliwość i dobro wspólne. W tych ramach każdy człowiek, kimkolwiek jest — nawet bez jasno spisanych norm prawnych — ma po prostu obowiązek zareagować, jeśli ma taką rozsądną możliwość, gdy jest świadkiem rażącej niesprawiedliwości. Mamy ogólnoludzki, moralny obowiązek tak kształtować nasze relacje, by nie zamykać oczu na niesprawiedliwość, a tym bardziej nie współdziałać w wyrządzaniu krzywdy i nie nagradzać krzywdzicieli. Najbardziej rozsądną rzeczą jest postępowanie uczciwe i sprawiedliwe, nawet jeśli nas to będzie w krótkiej czy średniej perspektywie coś kosztować. I takiego uczciwego i sprawiedliwego postępowania możemy i powinniśmy się domagać od innych, prosząc o odpowiednią reakcję lub publicznie napiętnowując jej brak. Biorąc pod uwagę głębiej czy szerzej rozumiane dobro własne i dobro wspólne, takie uczciwe i sprawiedliwe postępowanie jest nie tylko szlachetne, ale i dla wszystkich opłacalne.

Wyobraź sobie, na przykład, że nabierasz pewności (dociera do ciebie wiarygodna informacja lub jesteś przypadkowym świadkiem), że mężczyzna w sąsiednim domu regularnie gwałci swoją ośmioletnią pasierbicę. Nawet jeśli nie znasz miejscowego prawa, które może nakładać na ciebie obowiązek poinformowania odpowiednich władz, nie możesz tak po prostu tego zignorować, nie reagować i zachowywać się w stosunku do tego sąsiada tak, jakby nic się nie stało. Normalną, rozsądną reakcją jest podjęcie jakichś działań w celu uratowania ofiary i ukarania sprawcy. Nie można tutaj sobie mydlić oczu, że to tylko odmienność kulturowa albo odmienna moralność, albo czyjaś prywatna sprawa, a ja nie jestem policjantem. Nie można uciszyć sumienia retoryką miłosierdzia ani sloganem „nie można oceniać”, bo to wszystko będzie tylko zasłoną dla zwykłego tchórzostwa i zaniedbania. Zdecydowanie negatywna reakcja na niesprawiedliwość nie musi automatycznie sprawić, że postawa krzywdziciela się zmieni i w przyszłości już nigdy nikogo nie skrzywdzi. Nawet ukaranie krzywdziciela na jakiś czas więzieniem nie musi automatycznie

spowodować jego przemiany. Nie ma tu mechanizmu i nie należy go oczekiwać, bo mamy do czynienia z człowiekiem. Nie oznacza to, że negatywne reakcje, kary i więzienia są niepotrzebne.

Podobnie jest z nakładaniem sankcji. Przy zachowaniu odpowiedniej intencji i szeregu innych warunków mogą one być naturalną i rozsądną reakcją moralną na sytuację wielkiej krzywdy, być wstawieniem się za ofiarą oraz gestem solidarności z nią. Tworzą one sygnał, że nie akceptujemy rażącej systemowej niesprawiedliwości, próbujemy uratować ofiary i powstrzymać lub ewentualnie ukarać krzywdzicieli. Sankcje mogą być też wyrazem troski o lokalne lub globalne dobro wspólne, bo dają do zrozumienia wszystkim innym potencjalnym krzywdzicielom, że podobne postępowanie spotka się z reakcją.

Nadużycia, brak konsekwencji, zdrada

Sankcje międzynarodowe oczywiście mogą być nadużywane, czyli z różnych powodów zastosowane niesprawiedliwie, na przykład na podstawie błędów w rozpoznaniu sytuacji lub zakusów imperialnych sił zewnętrznych. Błąd w rozpoznaniu sytuacji może zostać wykreowany przez nieuczciwych, a wpływowych przeciwników politycznych. Wtedy takie sankcje mogą być podyktowane sporami ideologicznymi lub politycznymi, które z etycznego punktu widzenia powinny mieścić się w ramach dopuszczalnej dyskusji społeczeństw demokratycznych, a nie być przedmiotem zewnętrznego nacisku ze strony silniejszych państw. Wątpliwości te jednakże nie wydają się dotyczyć reżimu Białorusi z powodu długotrwałego, notorycznego, jaskrawego i bardzo dobrze udokumentowanego charakteru nadużyć. Zarzut zaś zakusów imperialnych sił zewnętrznych może być tu zasadnie wysunięty tylko względem Rosji, która z jednej strony chyba najczęściej i najgłośniejsze ze wszystkich państw sprzeciwia się wprowadzaniu sankcji międzynarodowych, określając je jako niemoralne, a z drugiej strony umożliwia, sprawia i konserwuje napiętnowane przez sankcje nadużycia i krzywdy.

Modną strategią argumentacyjną przeciwników sankcji jest wskazywanie braku konsekwencji w aplikowaniu sankcji: oto są kraje, które dopuszczają się

takich samych albo jeszcze gorszych nadużyć, ale brakuje medialnego oburzenia i sprawczości polityków czy urzędników, by wprowadzać jakiekolwiek sankcje. Łatwo zrobić z tego zarzut: jeśli jakaś zasada nie jest aplikowana do wszystkich wypadków, nie powinna być stosowana do żadnego. Jednakże brak aplikowania danej zasady w danym wypadku nie może być sam w sobie racją za odrzuceniem tej zasady. Może to być po prostu przykład zaniedbania albo niedopuszczalnej interesowności, korupcji czy innych ograniczeń polityków i urzędników. Zasada zaś, norma, reguła czy prawo może pozostawać czymś dobrym, pomocnym, użytecznym i wartym wprowadzenia czy respektowania.

Wypada tu dotknąć najbardziej nośnego medialnie argumentu zdrady ojczyzny. W tę strunę zazwyczaj uderzają politycy i propagandyści reżimów autorytarnych, by zdezawuować wysiłki swych oponentów. Argument zdrady ojczyzny bywa lekceważony w rozważaniach etyków, jako że łatwo go skojarzyć z jakąś formą myślenia plemiennego. Dzięki akademickiej formacji etycy dysponują zazwyczaj poręcznym narzędziem myślowym pozwalającym na beznamętne odrzucenie takich zarzutów. Myślenie plemienne bowiem jest niemal paradygmatycznym przykładem myślenia pozamoralnego, podawanego we wstępach do etyki jako przykład czynnika wykrzywiającego racjonalne ważenie argumentów i wartości moralnych. Lecz nie wszyscy przeszli taką formację, a nawet jeśli, trudno zgodzić się, że myślenie moralne można tak elegancko oddzielić od pozamoralnego. Innymi słowy, dla wielu ludzi, być może dla większości ludzi na świecie, temat zdrady własnej ojczyzny czy innego odpowiednika plemienia należy zdecydowanie do obszaru moralności. A jeśli jakaś etyka akademicka temu przeczy, to raczej znak, że na którymś etapie rozwoju tej etyki coś poszło źle.

Wbrew pozorom, choć wykrzywiany i perwersyjnie wykorzystywany, argument ten ma doniosłe znaczenie moralne, bo dotyczy fundamentalnego wyczucia tego, co dobre i złe, dopuszczalne i niedopuszczalne, słuszne i niesłuszne. Plemienność to część ludzkiej natury, której nie da się tak po prostu wziąć w nawias jako nieważnej w rozważaniach etycznych.

Względem argumentu zdrady ojczyzny w wypadku starań o sankcje na własny kraj warto zastosować analogię procedury medycznej. Oto ukochana małżonka wyraźnie zaczyna chorować. Po badaniach okazuje się, że ma nowotwór złośliwy. Można zastosować chemioterapię, która niesie za sobą ryzyko

niepowodzeń, wielu niepożądanych skutków ubocznych, nieznosnego bólu, wypadania włosów, niemożności normalnego funkcjonowania przez długi czas, a nawet śmierci. Chemioterapia niesie za sobą również szansę na pokonanie nowotworu i powrót do zdrowia. Czy starać się o chemioterapię dla ukochanej małżonki? Oczywiście — i to mimo tego, że to nie ja za nią przyjmę chemioterapię i to nie ja będę znosił wszystkie niedogodności oraz ryzyko, tylko ona. Analogia ta nie usuwa zupełnie moralnej wątpliwości, choć rysuje perspektywę, dzięki której przywołany argument przestaje być zaporowy.

Często pojawia się argument, że wśród dostępnych opcji reakcji międzynarodowej wobec zaistniałej wielkiej niesprawiedliwości lub bodaj wielkiego, bezpośredniego ryzyka jej zaistnienia — czyli sankcje ekonomiczne, zbrojna interwencja i brak reakcji (cisza lub jej ekwiwalent, czyli wyłącznie dyplomatyczna krytyka, słowne napomnienia i marszczenie brwi) — jedynie sankcje są akceptowalne dla najszerzych rzesz opinii publicznej i elit rządzących. Ten argument, choć prosty i schematyczny, wydaje się dobrze ujmować specyfikę naszych czasów, a zarazem wskazywać kierunek działania.

Zakończenie

Białoruś stała się krajem autorytarnym już w 1996 roku i takim pozostała, z różnymi falami natężenia represji; Wenezuela zaś dopiero w 2017 roku. W obu wypadkach jednak od samego początku odwoływano się do bezprawnych metod pacyfikacji społeczeństwa, takich jak arbitralne aresztowania, tortury i zabójstwa. Od 2017 roku w Wenezueli, a od 2020 roku na Białorusi, represje się nasilają, a obszar wolności, już na poprzednich etapach dość wąski, zawęża się jeszcze bardziej. W obu wypadkach państwa zachodnie zastosowały serie sankcji. Ponieważ nie doprowadziły one do zamierzonych zmian, rodzą się między innymi moralne dylematy, czy sankcje są uzasadnione i czy mają być utrzymane albo zwiększane w przyszłości. Niniejsze opracowanie nie rozwiewa wszystkich wątpliwości, a jedynie częściowo zmniejsza siłę przekonania najbardziej rozpowszechnionych moralnych argumentów przeciwko sankcjom. Nie zajmowaliśmy się innymi racjami, które w konkretnej sytuacji trzeba wziąć pod uwagę i które mogą przeważać szalę przeciwko stosowaniu

sankcji. Naszym celem było tylko utemperowanie zbyt mocnych ogólnych wniosków wyciąganych z argumentów moralnych. Powyższe rozważania pozwalają na sformułowanie kilku wniosków.

1. Sankcje są narzędziem kształtowania relacji międzynarodowych, które trudno uznać za same w sobie moralnie złe — ich użycie natomiast może być moralnie dobre albo złe.
2. Sankcje nie muszą być mechanizmem powodowania zmian systemowych wewnątrz kraju będącego ich adresatem. Oprócz funkcji przymuszania mogą spełniać funkcję powstrzymywania albo sygnalizowania. Mogą być też ukierunkowane na to, aby zło systemowe nie pozostało bezkarne i aby konsekwencje za utrzymywanie tego zła były namacalne. Wprowadzenie sankcji daje większą szansę na zmianę niż brak reakcji lub reakcje niedostatecznie poważne.
3. Sankcje sprawiają, że fałszerstwa wyborcze lub represje stają się bardziej kosztowne niż przy braku sankcji. Dodatkowe koszty niekoniecznie powodują zmiany postępowania, niemniej jednak funkcjonują jako trwałe bodziec negatywny. Obecność takiego bodźca sprawia, że rewizja postępowania jest bardziej prawdopodobna niż w wypadku jego braku.
4. Sankcje mogą pogarszać sytuację ogółu społeczeństwa i musi to stanowić szczególną moralną troskę na etapie planowania polityki sankcyjnej, by takiej konsekwencji jak najmocniej unikać. Problem potencjalnego pogorszenia sytuacji w społeczeństwie musi być jednak równoważony dostrzeganiem takiej prawidłowości, że zyski z nieskrępowanej sankcjami ekonomii reżimów autorytarnych rzadko są inwestowane w podniesienie dobrobytu społeczeństwa. W najlepszym wypadku część z nich służy doraźnym zapomogom socjalnym dla podniesienia reputacji rządzących; w gorszym wypadku służą bogaceniu się otoczenia rządzących i rozbudowaniu służb bezpieczeństwa.

Artykuł powstał w ramach projektu „Autorytaryzm zagrożony. Białoruski system polityczny po wyborach 2020 roku w perspektywie porównawczej”, który był realizowany w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk przy wsparciu finansowym Narodowego Centrum Badań i Rozwoju w ramach programu „Solidarni z naukowcami”.

Bibliografia

- Allen S. H., *The determinants of economic sanctions success and failure*, „International Interactions” 31 (2005), s. 117–138.
- Amstutz M., *International ethics: concepts, theories, and cases in global politics*, Lanham 2018.
- Askari H. G., Forrer J., Teegen H., Yang J., *Economic sanctions: Examining their philosophy and efficacy*, Westport 2003.
- Beverluis E. H., *On shunning undesirable regimes: Ethics and economic sanctions*, „Public Affairs Quarterly” 3 (1989), s. 15–25.
- Białocerkiwicz J., *Sankcje Organizacji Narodów Zjednoczonych*, w: *Organizacja Narodów Zjednoczonych. Bilans i perspektywy*, red. J. Symonides, Warszawa 2006, s. 127–160.
- Carisch E., Rickard-Martin L., Meister R. S., *The evolution of UN sanctions from a tool of warfare to a tool of peace, security and human rights*, Cham 2017.
- Chesterman S., Pouligny B., *Are sanctions meant to work? The politics of creating and implementing sanctions through the United Nations*, „Global Governance” 9 (2003), s. 503–518.
- Christiansen D., Powers G. F., *Economic sanctions and just war doctrine*, w: *Economic sanctions: Panacea or peacebuilding?*, eds. D. Cortright, G. A. Lopez, Oxford 1995, s. 97–117.
- Cortright D., Lopez G. A., *Smart sanctions: Targeting economic statecraft*, New York 2002.
- Donnelly J., *The ethics of realism*, w: *Oxford handbook of international relations*, eds. C. Reus-Smit, D. Snidal, New York 2008, s. 150–162.
- Early B. R., *Busted sanctions: Explaining why economic sanctions fail*, Stanford 2015.
- Ellis E., *The ethics of economic sanctions: Why just war theory is not the answer*, „Res Publica” 27 (2021) issue 3, s. 409–426, <https://doi.org/10.1007/s11158-020-09483-z>.
- Ellis E., *The ethics of economic sanctions*, w: *Internet encyclopedia of philosophy*, <https://iep.utm.edu/ethics-of-economic-sanctions/> (4.04.2025).
- Gordon J., *A peaceful, silent, deadly remedy: The ethics of economic sanctions*, „Ethics and International Affairs” 13 (1999), s. 123–142.
- Gordon J., *Invisible war: The United States and Iraq sanctions*, Cambridge 2010.

- Hayden P., *Introduction*, w: *The Ashgate research companion to ethics and international relations*, ed. P. Hayden, Burlington 2009, s. 1–10.
- Hayden P., *Cosmopolitanism past and present*, w: *The Ashgate research companion to ethics and international relations*, ed. P. Hayden, Burlington 2009, s. 43–62.
- Hufbauer G. C., Schott J. J., Elliott K. A., Oegg B., *Economic sanctions reconsidered*, Washington 2007.
- Hufbauer G. C., Jung E., *Economic sanctions in the twenty-first century*, w: *Research handbook on economic sanctions*, ed. P. A. G. van Bergeijk, Cheltenham 2021, s. 26–43.
- Jones L., *Societies under siege: Exploring how international economic sanctions (do not) work*, Oxford 2015.
- Karuka M., *Hunger politics: Sanctions as siege warfare*, w: *Sanctions as war: Anti-imperialist perspectives on American geo-economic strategy*, eds. S. Davis, I. Ness, Leiden–Boston 2022, s. 51–62.
- Köchler H., *Ethische Aspekte der Sanktionen im Völkerrecht. Die Praxis der Sanktionspolitik und die Menschenrechte*, Vienna 1994.
- Lopez G. A., *In defense of smart sanctions: A response to Joy Gordon*, „Ethics & International Affairs” 26 (2012), s. 135–146.
- Mallard G., Sun J., *International law, security, and sanctions: A decolonial perspective on the transnational legal order of sanctions*, „Annual Review of Law and Social Science” 20 (2024), s. 97–116.
- Nye J. S., Jr., *The future of power*, New York 2011.
- Pattison J., *The morality of sanctions*, „Social Philosophy and Policy” 32 (2015) issue 1, s. 192–215, <https://doi.org/10.1017/S0265052515000138>.
- Pattison J., *Mapping the responsibilities to protect: A typology of international duties*, „Global Responsibility to Protect” 7 (2015), s. 190–210.
- Peksen D., *Economic sanctions and political stability and violence in target countries*, w: *Research handbook on economic sanctions*, ed. P. A. G. van Bergeijk, Cheltenham 2021, s. 187–201.
- Peksen D., *Political effectiveness, negative externalities, and the ethics of economic sanctions*, „Ethics & International Affairs” 33 (2019), s. 279–289.
- Pierce A. C., *Just war principles and economic sanctions*, „Ethics and International Affairs” 10 (1996), s. 99–113.
- Rosenthal J. H., *Economic sanctions*, w: *The international encyclopedia of ethics*, ed. H. LaFollette, Chichester 2013, s. 1546–1552.

- Slomp G., *The origins of realism revisited*, w: *The Ashgate research companion to ethics and international relations*, ed. P. Hayden, Burlington 2009, s. 13–26.
- Targeted sanctions: The impacts and effectiveness of United Nations actions*, eds. T.J. Biersteker, S.E. Eckert, M. Tourinho, Cambridge 2016.
- Weisbrot M., Sachs J., *Economic sanctions as collective punishment: The case of Venezuela*, Center for Economic and Policy Research, 2019, <https://cepr.net/publications/economic-sanctions-as-collective-punishment-the-case-of-venezuela/> (4.04.2025).
- Williams A., *Liberalism*, w: *The Ashgate research companion to ethics and international relations*, ed. P. Hayden, Burlington 2009, s. 27–41.
- Whang T., *Playing to the home crowd? Symbolic use of economic sanctions in the United States*, „International Studies Quarterly” 55 (2011), s. 787–801.
- Wohlforth W. C., *Realism*, w: *Oxford handbook of international relations*, eds. C. Reus-Smit, D. Snidal, New York 2008, s. 131–149.
- Zohar N., *Boycott, crime and sin: Ethical and Talmudic responses to injustice abroad*, „Ethics and International Affairs” 7 (1993), s. 39–53.

Marek Łagosz

 <https://orcid.org/0000-0001-8502-4922>

 marek.lagosz@uwr.edu.pl

Uniwersytet Wrocławski

 <https://ror.org/00yae6e25>

Dobro a sens ostateczny

 <https://doi.org/10.15633/lie.31206>

Abstrakt

Dobro a sens ostateczny

W pracy tej poddaję namysłowi zagadnienie związku pytania o sensowność bytu jako takiego oraz ludzkiej egzystencji z kategorią dobra – zarówno w jej etycznej, jak i ontologicznej (metafizycznej) interpretacji. Wyróżnioną płaszczyzną rozważań jest tutaj ontoteologia chrześcijańska (katolicka). Szczegółowymi zaś punktami odniesienia są: opozycja dobra i zła, zagadnienie relacji kategorii dobra i miłości (w tym krytyka koncepcji moralności „miłości do najdalszych” Nicolaia Hartmanna). Motywem zaś spajającym prowadzone tu rozważania jest przeświadczenie-teza o autoteliczności i odwieczności dobra jako najwyższej wartości. Ontyczną zaś podstawą tego rozpoznania byłaby absolutna wola Boga, który odwiecznie chce swego istnienia i uznaje je za dobre. Tak przynajmniej zakłada się w perspektywie teistycznej. Artykuł ten ma charakter systematycznej refleksji autorskiej i jako taki nie jest historycznofilozoficznym przeglądem postawionego zagadnienia. Jeśli chodzi o – z konieczności wybiórczą – literaturę przedmiotu, to koncentruję się tu głównie na źródłach współczesnych; stosunkowo liczne są także odniesienia do myśli Georga Wilhelma Friedricha Hegla.

Słowa kluczowe: sens, zło, dobro, miłość, Bóg

Abstract

Good and ultimate meaning

This paper undertakes a reflection on the relationship between the question of the meaningfulness of being as such and human existence, and the category of the good—both in its ethical and ontological (metaphysical) dimensions. The primary framework of analysis is Christian (Catholic) ontotheology. Specific points of reference include the opposition between good and evil, as well as the question of the relationship between the categories of good and love, including a critique of Nicolai Hartmann's concept of morality as "love for the most distant." The unifying motif of this investigation is the thesis of the autotelicity and eternity of the good as the highest value. The ontic foundation of this claim is conceived as the absolute will of God, who eternally wills His own existence and regards it as good—a perspective assumed within theistic thought. This article represents a systematic, authorial reflection and, as such, does not constitute a historical-philosophical survey of the issue. With respect to the necessarily selective literature, the focus is primarily on contemporary sources, with relatively frequent references to the thought of Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Keywords: sense, evil, good, love, God

Jeśli w odniesieniu do bytu, do wszystkiego, co jest — tak w postaci poszczególnych przedmiotów istniejących, jak i w totalności tych ostatnich — używamy kategorii sensu, to rozważamy byt z punktu widzenia podmiotowości (świadomości, ducha), czyli z punktu widzenia tej szczególnej postaci bytu, która jest nie tylko bytem w sobie, ale i — dla siebie, to znaczy wyposażona jest w samoświadomą rozumność¹ pozwalającą (czy wręcz przymuszającą) do stawiania pytania o celowość jej istnienia w obrębie wszechświata. Inaczej jeszcze: ontologia pytająca o sens bytu *in toto* musi zaczynać od szczegółowego jej działu, jakim jest antropologia filozoficzna, albo — jak to jest w ujęciu Martina Heideggera — musi być w pierwszym rzędzie „ontologią fundamentalną”, tj. refleksją, „której tematem jest ontologiczno-ontycznie wyróżniony byt, jestestwo”². To właśnie jestestwo (*Dasein*) — na mocy swojej natury — zapytuje się o sens bycia i bytu. To zaś, że pytanie o sens, jakie stawia sobie człowiek, jest na wskroś natury ontologicznej, można wnosić z następującej konstatacji Gottfrieda Wilhelma Leibniza z *Nowych rozważań*: „ponieważ jesteśmy bytami, byt jest nam wrodzony, a poznanie bytu zawarte jest w naszym poznaniu nas samych”³.

Ponieważ każda próba odnalezienia sensu-celu bytu odnosi się do człowieka⁴, podejmując ją, siłą rzeczy wkraczamy na obszar etyki (szerzej: aksjologii), gdzie powszechnym celem jest dobro, a ludzkim zobowiązaniem wobec niego — odpowiedzialność za drugiego człowieka. Wszechświat zaś — jako siedlisko ludzkich intencji i czynów, których celem jest właśnie dobro — ma sens, gdyż służy dobru; dostarcza człowiekowi zestawu środków do jego realizacji⁵. Inaczej jeszcze: sensem życia człowieka jest czynić dobro⁶, a sensem wszechświata — być środowiskiem, w którym — mimo różnych naturalnych

1 Jeśli te dwa ostatnie wyrażenia nie są zwykłym pleonazmem.

2 M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 53.

3 Cytuję za: B. Paź, *Filium cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta*, Warszawa 2019, s. 378.

4 Abstrahuję tu na razie od kwestii istnienia innych niż człowiek natur rozumnych. Gdyby zaś jedyną naturą rozumną był sam Bóg, kwestia sensowności w ogóle by nie istniała — istniałby SENS.

5 Tak jest w przypadku dobrej woli; w przypadku zaś złej — dostarcza środków do realizacji zła.

6 Dlaczego akurat dobro moralne ma być celem zasadniczym ludzkiego istnienia, a zarazem — jako taki cel — określać sens pozaludzkiego wszechświata? Chyba nie znam dobrej odpowiedzi na to pytanie. Może jest to najtrwalsze dobro duchowe, jakie człowiek może pozyskać.

przeszkód (od kondycji psychofizycznej człowieka poczynając, a na szeroko rozumianym oporze materii kończąc) — staje się to zasadniczo możliwe⁷. Dlatego należy zgodzić się z Goutierre'em, który pisze: „Ostateczne przeznaczenie człowieka stawia nas zatem wobec poszukiwania ostatecznej i radykalnej prawdy etycznej”⁸. Albo jak wyraża rzecz Lévinas: „Prawda jako poszanowanie bytu — oto sens prawdy metafizycznej”⁹. Sama prawda spekulatywna, prawda czysto teoretyczna nie wystarcza, gdyż zostawia człowieka z wiedzą, lecz bez praktycznego (aksjologicznego) drogowskazu¹⁰.

Metafizyczne uzasadnienie dobra: pozytywność a negatywność

Prawda etyczna oraz jej realny korelat — dobro moralne, w zasadniczym sensie zależą od metafizyki, jaka leży u podstaw naszych przekonań praktycznych. Zła metafizyka psuje człowieka, gdyż ugruntowuje drogę do złej praktyki. By jednak skonkretyzować, o co mi chodzi, podam przykład metafizyki rozwijanej przez Quentina Meillassoux, który proponuje wizję bytu „faktualnego”: zupełnie chaotycznego, zdesubstancjalizowanego i pozbawionego wszelkiej prawidłowości (odrzućcie ontologiczną zasadę racji)¹¹. Jedynym kryterium ograniczającym możliwość całkowicie dowolnego pojawiania się nowych

A może — negatywnie biorąc — na jego wagę wskazuje sumienie, które, jeśli tylko pozostaje nieczyste, nie pozwala nam cieszyć się w pełni żadnymi innymi dobrami, jakie są w naszym zasięgu.

7 Aby określić kogoś jako złego, wystarczy sama jego zła intencja, lecz aby uznać kogoś za dobrego, do jego dobrej intencji musi dołączyć się także usilna wola i próba realizacji powziętego dobrego zamiaru, a ta z kolei zakłada możliwość tej realizacji.

8 M.-D. Goutierre, *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2001, s. 100. Szczególną zaś pozycję idei dobra w filozofii Platona Andrzej Niemczuk uzasadnia tak: „Najprawdopodobniej prymat dobra nad bytem wynikał u Platona stąd, że wobec bytu formułował on pytania celowościowe — pytał: po co cały byt zaistniał?” (A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Lublin 2005, s. 24).

9 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 364.

10 Wyjawszy wartości pragmatyczne i użyteczne, jakie realizowane są przez techniczne i technologiczne implikacje wiedzy naukowej.

11 Wizję będącą w gruncie rzeczy „postnowoczesną” wersją atomizmu logicznego Davida Hume’a: „cokolwiek da się odróżnić, to da się rozdzielić”.

faktów (zdarzeń) jest u niego zasada niesprzeczności¹². Wyluczając to logiczne ograniczenie, jest to wizja rzeczywistości, w której *wszystko się może zdarzyć*, a stąd już tylko krok do praktycznej konsekwencji — jaką można by z takiego stanu rzeczy chcieć wyciągnąć: *wszystko jest dozwolone*, a nawet dalej: *wszystko jest bez sensu*.

Sens ludzkiego życia tak silnie łączy się z dobrem, że sformułowanie „odnaleźć sens i dobro” (względnie: „odnaleźć sens w dobru”) należy uznać za pleonazm. Jest tak zapewne dlatego, że tylko dobro można uznać za to, co pierwotne, samoistne i odwieczne. Zło zaś nie może być pojęte inaczej, jak tylko jako wtórne zniekształcenie harmonii i moralnego ładu pierwotnego bytu. Dobro może istnieć bez zła, lecz zło bez dobra nie. Jak ujmuje to Romano Guardini:

Dobro jest kategorią obowiązującą i uzasadnioną bytowo, zło natomiast jest czymś, co nie może pod żadnym warunkiem „być”, z istoty swej bowiem oznacza bezsens. Jeżeli coś jest „biegunem”, z dialektycznej konieczności domaga się bieguna przeciwnego; lecz dobro nie jest biegunem i nie domaga się bieguna przeciwnego. Dobro jest czymś, co musi istnieć; zło — czymś, co nie może istnieć i — w sensie metafizycznym — nie potrzebuje istnieć; jest absolutnie zbędne¹³.

„Trzeba — pisze Karl Rahner — przypomnieć tu najpierw prawo, według którego zło nie może realizować się inaczej, jak tylko poprzez dobro”¹⁴. Jest tak dlatego, że zło z definicji jest *negacją* dobra. Gdyby zaś próbować definiować dobro jako negację zła, to wtedy zło należałoby uznać za pierwotne. Nie można jednak tego zrobić, gdyż zło jako negacja czy raczej negatywność

12 Q. Meillassoux, *Potencjalność i wirtualność*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia” 2012 nr 1, s. 5–18.

13 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969, s. 114. Trudno się tu jedynie zgodzić z Guardinim, że zło jest „czymś, co nie może istnieć”, gdyż ono istnieje, a próby zaprzeczania realności zła nie są ani przekonujące, ani moralnie pożądane — zamiast zaprzeczać realności zła trzeba go identyfikować i znosić. Chyba że przez „nie może istnieć” rozumie się tu: nie powinno istnieć, co sugeruje końcówka przytoczonego cytatu, gdzie mówi się właśnie o braku potrzeby zła, o jego zbędności.

14 K. Rahner, *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1965, s. 228.

(nie-dobro, nie-byt, nie-Bóg) zawsze jest wtórne wobec tego co zanegowane (dobro, byt, Bóg). Negatywność nie ma symetryczno-realnej pozycji wobec pozytywności¹⁵. Można powiedzieć, że metafizyka zła jest ontologicznie niemożliwa (choć w werbalnie można ją pewnie uprawiać); niemożliwa w takim sensie, że zło — choć realne¹⁶ — nigdy nie może wystąpić na pozycji absolutu. W ujęciu teologicznym: Bóg, który odwiecznie chce istnienia, chce zarazem także dobra — i tylko dobra; w przeciwnym razie przeczyłby swojej doskonałości, czego — jak przyjmujemy — nie chce. Dlatego z najszerzej metafizycznej perspektywy (perspektywy ogarniającej cały obszar bytowości) należy przyznać rację Johannowi G. Fichtemu, który pisze: „Możliwy jest tylko jeden świat, świat całkowicie dobry”¹⁷. Nawiązując do Hegla, można to sparafrazować tak: *wszystko, co rzeczywiste, jest dobre*. Wprawdzie nie zawsze dobre co do aktualnego stanu faktycznego w oczach istot skończonych, lecz co do celu i rezultatu ostatecznego w zamyśle Ducha Absolutnego (Boga).

Egzemplifikacją poszukiwania sensu w złu są rozmaite kultury szatana czy innych jego (zła) personifikacji. Dlaczego jednak demonizm staje się dla niektórych drogowskazem? Pragną oni zła, a na to jest tylko jedno wyjaśnienie: egoizm, czyli chęć władzy, dominacji i onnipotencji, jaką zwykle przypisujemy Bogu. Ale w demonizmie tkwi zasadnicza sprzeczność praktyczna: ci, którzy chcą władzy, mocy i nieśmiertelności, są zbyt słabi, aby uzyskać to z samych siebie; oczekują ich więc od tego, który tak naprawdę nie może nic im dać. Szatan sam musi karmić swój egoizm, a zatem może ich co najwyżej chytrze wykorzystać, oferując korzyść pozorną. Nie da im nic wartościowego, gdyż z definicji (jako że jest on jej negacją) brak mu miłości — jedynej zasady szczerzego obdarowywania.

W przeciwieństwie do niemożliwości absolutyzacji zła rzeczywistość bezwzględnie dobra jest — jeśli chodzi o jej pojęcie — najzupełniej możliwa.

15 W kontekście poznawczym (a dokładniej: w kontekście napięcia wiara–zwątpienie) wtórność negacji Paul Tillich wyraża tak: „Wątpi w to, co wie, ale czyni to na podstawie czegoś innego, co wie; albowiem nie istnieje żadne «nie» bez poprzedzającego je «tak»” (P. Tillich, *Religia biblijna a poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości*, tłum. J. Korpany, Kraków 2023, s. 86).

16 I to uprawnia nas jak najbardziej — by wprowadzić taką dystynkcję na użytek obecnego wywodu — do uprawiania ontologii zła.

17 J. G. Fichte, *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Kraków 2023, s. 180.

Ontologicznie należy ją rozumieć jako nieantagonistyczną, w pełni harmonijną i totalną afirmację bytu. Rzeczywistość absolutnie demoniczna zaś stanowi *contradictio in adjecto*. Jest tak dlatego, iż — jak to już zostało powiedziane — z definicji jest ona negacją, zaprzeczeniem, destrukcją i zniszczeniem. Jako totalna negacja musi być zatem także zaprzeczeniem samej siebie, samounicestwieniem, czyli niebytem. Jako absolutna musi być czymś, a zarazem — niczym. Dlatego „dialektyka negatywna” typu Hegłowskiego nie może stanowić autonomicznej realności. Negacja jest wtórna wobec afirmacji, gdyż nie ma bezwzględnego niebytu¹⁸.

Jeśli spojrzeć w tym kontekście ontoteologicznie na wewnętrzne (dialektyczne — można powiedzieć¹⁹) życie Boga, to dialektyka, która się w Nim realizuje, może mieć jedynie charakter pozytywny, a nie negatywny. Osoby Boskie — jako że są współlistotne (*homoousios*) — nie mogą być swymi negacjami (przeciwieństwami, innobydami, momentami wzajemnie „sprzecznymi” itp.): Ojciec zrodził Syna, a obaj posłali Ducha Świętego²⁰ — i nie ma tu żadnej negatywności. O Bogu nie można powiedzieć za Heglem, że jest „pozbawionym trwałości własnym przeciwuderzeniem w siebie samym”²¹. Należy zaś powiedzieć, trawestując, że jest absolutnie trwałym własnym rozszczepieniem w siebie samym, którego trzy osoby w całkowitej jedności natury współlistnieją ze sobą w doskonałej dialogicznej relacji. W filozofii od

18 Parmenides: jest byt, a niebytu nie ma.

19 Na możliwość dialektycznego wyjaśnienia natury Boga wskazuje na przykład — zachowując sceptyczny dystans wobec tajemnicy — Guardini, który pisze: „Trójjedność Boga pozostaje nadal tajemnicą. Nie podejmuję próby wyprowadzenia jej ani z dialektyki absolutnego życia, ani z dialektyki absolutnej osoby” (R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 208). Piszący te słowa jest zaś mniej powściągliwy, jeśli chodzi o stosowanie w ontoteologii odpowiednio zinterpretowanego paradygmatu dialektycznego, widząc w nim potencjalnie skuteczne — być może — narzędzie do względnie przekonujących, chociaż zawsze przecież niedoskonałych, prób uchwycenia natury bytu Boskiego.

20 Przy czym wielkim problemem teologicznym jest kwestia różnicy między osobami Boskimi. Jeśli bowiem są One współlistotne oraz — jak zakłada się na ogół w teologii — Bóg posiada li tylko własności istotne, to czym się różnią?

21 G. W. F. Hegel, *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1967, s. 176. To można zaś powiedzieć o stworzonym bycie skończonym, który — jako „negacja” Boga — sam zostaje zanegowany i zniesiony przy jednoczesnym jego zachowaniu jako momentu przebóstwionego, tj. mającego udział w Boskiej rzeczywistości.

zarania niemal jej dziejów pojawia się dialektyczny wątek opozycji miłość–nienawiść (np. u Empedoklesa: miłość i niezgoda), która ma być motorem napędowym całej rzeczywistości. W ontologii chrześcijańskiej zaś jedynym zapłonem, paliwem i motorem ruchu wszechbytu jest Miłość.

Negatywność związana z Bogiem pojawia się dopiero wtórnie (w sensie wtórności egzystencjalnej: zależność bytowa stworzenia od Boga, a nie następstwa czasowego). Oto stworzenie jako transcendentny innobytn Boskiej substancji staje się czymś negatywnym w odniesieniu do Boga (nie-Bogiem, nie-Doskonałością, nie-Nieskończonością itp.)²². Szczególnie dotyczy to stworzonej wolnej woli – ludzkiej lub anielskiej (czysta duchowość). Oto człowiek i inne inteligencje wyższe mają możliwość zanegowania Boga, odrzucenia Go, zaprzeczenia Jego naturze. To jest niewątpliwie negatywność, która znoszona jest w Boskim planie ekonomii zbawienia, w dialektycznym powrocie uduchowianego i uduchowiającego się stworzenia do Źródła. Jednakże – ponieważ Bóg jest niczym nieograniczoną osobową wszechmocą, która urzeczywistnia (a w zasadzie odwiecznie urzeczywistniała) tylko swój zamysł – negatywność wszystkiego, co od Niego pochodzi (a nie ma niczego, co od niego nie pochodzi) jest jedynie negatywnością względną, zewnętrżnością nie posiadającą swojej autonomicznej mocy. Dlatego można w tym kontekście powtórzyć za Lévinasem: „Stworzenia [pojęcie], które nie jest ani negacją, ani ograniczeniem, ani emanacją Jednego. Zewnętrzność nie jest negacją, lecz cudem”²³. Co potwierdza np. Jogi Rama-Czaraka, zauważając: „Ze wszystkich jednak trwałych cudów, napotykanych przy badaniu, najbardziej godny podziwu jest rozwój rośliny lub zwierzęcia z embrionu”²⁴.

22 Jednakże świata stworzonego nie można sprowadzać tylko do tej negatywności; jest on – jako właśnie przez Boga stworzony – wielkim jego znakiem. Por. P. Wierzbicki, *Zapis świata. Traktat metafizyczny*, Warszawa 2009, s. 171.

23 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 351.

24 J. Rama-Czaraka, *Dżnani-Joga. Joga Mądrości. Książka o najwyższych naukach jogów*, tłum. W. Dunin Goździkowski, Warszawa 1932, s. 55.

Dobro i miłość

Skoro w kontekście dobra wspomnieliśmy wyżej o miłości, to zwróćmy uwagę, że jeśli trwale dobro moralne ma być celem ludzkiego życia, to celem takim — jako podstawowym i pierwszorzędnym — musi (powinna) być także miłość. Jak nauczał bowiem św. Tomasz, cnoty moralne bez fundamentu, jakim jest miłość, pozostają niedoskonałymi. Czynią one niektóre rzeczy dobrymi, lecz nie czynią dobrym życia. Tylko miłość powoduje, że cnoty moralne mają ten *habitus*²⁵, który nakłania w sposób zasadniczy, a nie tylko akcydentalny, do czynienia dobra²⁶. Abelard stwierdza: „I rzeczywiście, dla kogoś, kto kocha, nic nie jest trudne”²⁷, a w szczególności — nie jest trudne czynienie dobra wobec tego, kto jest przedmiotem prawdziwej troskliwej miłości.

Na pozycję miłości „ponad wszelkimi cnotami” oraz jako na jedyną motywację, oraz w ogóle możliwość ich praktykowania zwraca uwagę Hegel, gdy pisze: „Miłość wszakże jedna nie tylko zbrodniarza z losem, jedna również człowieka z cnotą, to znaczy: gdyby miłość nie była jedyną zasadą cnoty, każda cnota byłaby jednocześnie niecnotą”²⁸. I dalej: „w miłości znikają wszelkie rozdzielenia, wszelkie ograniczone stosunki, tak samo ustają ograniczenia cnót; gdzież pozostawałoby miejsce dla cnót, gdyby nie można się już było zrzec żadnego prawa?”²⁹. Miłość znosi zatem wszelkie ograniczenia i podziały, co nie znaczy, że wszystko zrównuje, będąc ślepą na różnicę między dobrem a złem. Zło identyfikuje ona jako zło, lecz jest zarazem otwarta na poprawę i czynnie przebacząca. Można też powiedzieć, że miłość rozwiązuje sprzeczności pomiędzy cnotami. I tak np. godzi cnotę sprawiedliwości z cnotą łagodności, dając zamiast niemiłosiernego prawa („formą, pozytywnością niemiłosierności jest prawo; zawsze też występuje ona w tym prawnym kształcie”³⁰) miłosierne upomnienie i miłosierną karę. Jeśli zaś chodzi o zrzekanie się

25 U Arystotelesa: sprawność jako dyspozycja do dobrego działania.

26 Por. J. Maritain, *Nauka i mądrość*, tłum. M. Reutt, Warszawa-Ząbki 2005, s. 171–175.

27 P. Abelard, *Etyka, czyli poznaj samego siebie*, w: P. Abelard, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1969, s. 219.

28 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowiński, Kraków 1999, s. 357.

29 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 359–360.

30 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 361.

prawa, o którym mówi Hegel, to można to interpretować także szerzej, tj. nie tylko w sensie prawa pozytywnego (stanowionego): miłość pozwala zrzec się jednostce — przynajmniej w jakiejś części — prawa do egoizmu, jak np. prawa do zemsty czy własnej przyjemności.

Należy przy tym zwrócić uwagę, że chodzi tu o wiele szersze rozumienie miłości niż tylko psychologiczne (tj. jako uczucia, przekonania, skłonności itp.). Za Paulem Tillichem należałoby powiedzieć krótko: „Miłość jest pojęciem ontologicznym”³¹. W tym planie przez miłość należałoby — jak sądzę — rozumieć zarówno poszczególne uczynki duchowe (czyny miłości jako specyficzne elementy uniwersum zdarzeń), jak i pierwotny Czyn, który tożsamy jest z Boskim stwarzaniem. Dla tego ostatniego trudno jest doprawdy znaleźć inną rację, jak tylko miłość właśnie. Podobnie rzecz ujmuje Guardini, gdy analizuje powszechnie uznawane, a zarazem często nie bez podstaw — choćby ze względu na historyczne obarczenie zachodniego chrystianizmu różnego rodzaju historycznymi niegodziwościami — krytykowane stwierdzenie: „chrześcijaństwo jest religią miłości”³². Jest to prawda, lecz „być chrześcijaninem” — przekonuje teolog — nie znaczy zajmować pewną postawę, która da się określić li tylko psychologicznie. Nie chodzi tu o jakąś psychologizującą etykę czy zwykły altruizm: sprawy chrześcijańskiej miłości nie wyczerpują: „biopsychologicznie uwarunkowana miłość, naturalna życzliwość ludzka, bezinteresowność, postawa erotyczna”³³ itd. Miłość jest w chrześcijaństwie najważniejsza, gdyż implikuje ją kategoria osoby — pierwotnie i w pierwszym rzędzie osoby Boskiej³⁴. Kategorii tej podporządkowane są wszystkie inne, z substancją, rzeczą oraz życiem na czele³⁵; tak że chrześcijaństwo śmiało możemy nazwać metafizyką osoby. Guardini przekonany jest nawet, że metafizyka osoby ma wymiar uniwersalny: „Tak więc prymat osobowości, a zatem i miłości, obowiązuje sam w sobie niezależnie od tego, czy się jest

31 Cytuję za: W.J. Hoye, *Teologiczne błędy myślowe*, tłum. P. Kolińska, Kraków 2011, s. 96.

32 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 212.

33 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 216.

34 Ku czemu miałaby się kierować osobowa wola (kimkolwiek by nie była), jeśli nie ku temu, co umiowała (czymkolwiek by to nie było).

35 Zob. R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 214.

chrześcijaninem”³⁶ — chociaż w chrześcijaństwie, o czym przekonany być musi każdy wierzący, dochodzi do pełnej realizacji: Bóg umiłował siebie oraz człowieka, człowiek miłuje siebie i Boga, a w Bogu bliźniego swego i cały świat (wszelki byt). Bóg jest najpierwszym podmiotem miłości, gdyż odwiecznie „mieszka” ona w nim pod postacią trójjednej relacji osobowej i „wylewa” się na zewnątrz w akcie stworzenia.

Powszechna miłość, która — z chrześcijańskiego punktu widzenia — możliwa jest tylko w wierze, w Bogu w Trójcy Jedynym³⁷, jest ostatecznym sensem-celem wszelkiego istnienia obdarzonego wolą i myśleniem (istnienia osobowego), a ze względu na jego supremację w całej dziedzinie bytowości³⁸ — także bytu jako takiego. Dlatego też św. Augustyn miał powiedzieć: „Kościół to stan wspólnoty z całym światem”³⁹. Ten Ojciec i Doktor Kościoła stwierdza też dobitnie: „Moją siłą ciężenia jest miłość moja”⁴⁰ (*pondus meum amor meus*⁴¹). A zatem chrześcijanin niejako „siłą bezwładu” (czego nie należy czytać „bezwiednie”, gdyż kryje się za tym akceptacja jego wolnej woli) zwraca się i zmierza w kierunku miłości; „wzrost w miłości” do Boga i bliźnich jest jego naturalnym i najwyższym celem. Eschatologiczne zaś apogeum wzrastanie to ma osiągnąć w Królestwie Bożym, które jest wspólnotą zbawionych — obcowaniem świętych⁴². Jak ujmuje rzecz Hegel: „W Królestwie Bożym wspólnotowy wymiar — że wszyscy są żywi w Bogu — nie jest wspólnotą w pojęciu, lecz miłością, żywą więzią, która jednoczy wierzących, owym doznaniem jedni życia”⁴³. Lévinas tak z kolei ujmuje socjologiczno-teologiczny aspekt ludzkiej egzystencji: „Idea tego ludzkiego pokrewieństwa, tej

36 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 214. W tym kontekście terminy „osoba” i „osobowość” traktuję jako synonimy.

37 Jak pisze w liście Jan Ewangelista: „Bóg jest miłością i kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg przebywa w nim” (1 J 4, 16).

38 Nie w sensie mocy, która mogłaby przemóc potężne siły kosmiczne, lecz w sensie realizacji najwyższego znanego nam szczebla bytowania — duchowości.

39 R. Rohr, *Nieśmiertelny diament. W poszukiwaniu prawdziwego ja*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013, s. 81.

40 Augustyn, *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992, s. 426.

41 Tłumaczenie łacińskie podają za: K. Adam, *Natura katolicyzmu*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1999, s. 129.

42 Por. K. Adam, *Natura katolicyzmu*, s. 129.

43 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 387.

ludzkiej rasy, która wywodzi się z przyjmowania twarzy Innego w wymiarze wysokości, w odpowiedzialności za siebie i Innego — oznacza monoteizm”⁴⁴. Rzeczywiście religia monoteistyczna stanowi właściwą ontoteologiczną podstawę, na której może się rozwinąć i znaleźć swe mocne ugruntowanie idea powszechnego braterstwa: jeden Bóg, który co do zasady we wszystkich ma upodobanie (choć piętnuje ich postęпки), a wszyscy w Nim — zamiast podzielonych grup służących wielu bogom różnego autoramentu.

Jeśli dla chrześcijan miłość leży w centrum wszelkich relacji społecznych oraz mistycznej relacji z Bogiem, to trzeba tu wyraźnie raz jeszcze podkreślić jej roszczenie do nieskończoności: miłość domaga się wieczności. Jak trafnie rzecz ujmuje Joseph Ratzinger: „w konfrontacji ze śmiercią fizyczną człowiek napotyka zasadniczą strukturę swojego bytu w ogóle. Staje przed decyzją: czy przyjąć strukturę ‘miłości’, czy też przeciwstawić jej strukturę ‘mocy’. Powstaje zasadnicze pytanie: Czy to prawo fizycznego umierania, z którym spotykamy się ciągle pośród życia, można przyjąć w duchu ufności, prowadzącym do postawy miłości, czy też akceptowanie tego prawa oznacza przegranie najlepszych szans, jakie daje życie”⁴⁵.

Ani Boga, ani ludzi nie można kochać tylko przez jakiś czas. „[M]iłość mocna jest jak śmierć” (Pnp 8, 6), co w kontekście Nowego Testamentu należałoby czytać: śmierć jest nieuchronna, lecz miłość ją przemoże i przetrwa na wieki. Jak pisze Halík: „Ludzka miłość jest przestrzenią, w której zawsze mieszka Bóg, nawet jeśli jest nierozpoznany, nienazwany i niewzywany”⁴⁶. Często nie rozpoznają Go właśnie kochający ateści, nie zauważając rozdziwku między ich szczerą i głęboką miłością do innych ludzi a skończonością spraw ziemskich⁴⁷. Człowiek został zbawiony, zmartwychwstanie i będzie żył wiecznie. Prawdziwa bowiem miłość — taka, jaką opisuje *Hymn o miłości* — „nigdy nie ustaje” (1 Kor 13, 8) i zmartwychwstanie zbawiona w pełnej chwale Boga. Dlatego też celem życia chrześcijańskiego jest przekazywać wiarę, głosić

44 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 255.

45 J. Ratzinger, *Eschatologia — śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984, s. 114.

46 T. Halík, *Listy do papieża. Zachęta do szukania nowych dróg*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2024, s. 157.

47 Chociaż na ogół większość z nich prawdopodobnie wyczuwa ten dysonans i skłonna jest myśleć o jakiejś formie wieczności bez Boga.

kerygmat zmartwychwstania i zbawienia w sztafecie pokoleń, gdyż orędzie to wskazuje na nieskończoność miłości — tej konkretnej miłości.

Czegóż zresztą spodziewać się po istotach rozumnych i obdarzonych wyższą uczuciowością. Ich pogodzenie się z nicością byłoby wręcz sprzecznością. Ten oto człowiek biologiczny (psycho-fizyczny) umiera — to fakt; ten sam człowiek *nie może nie być* to imperatyw kategoryczny człowieczeństwa⁴⁸, z którego — jak myślę — podświadomie zdają sobie sprawę nawet najbardziej zdeklarowani ateści.

W świetle powyższych ustaleń można stwierdzić, że miłość jest tak pierwszym słowem protologii (to za jej sprawą powstał świat), jak i ostatnim słowem eschatologii (to ona panuje w Królestwie Bożym).

Propozycja Nicolaia Hartmanna

Skoro o dobru i miłości jako celu i sensie ludzkiego życia mowa, to chciałbym zwrócić uwagę na dość osobliwą propozycję etyczną, jaką w swojej *Etyce* przedstawił Nicolai Hartmann⁴⁹. Otóż „zwykłej” altruistycznej — a w gruncie rzeczy podsytej wyrafinowanym egoizmem — moralności polegającej na miłości do najbliższych przeciwstawia on doskonalszą — jego zdaniem — moralność miłości do „najdalszych”. O tej pierwszej Hartmann pisze: „Przezwy ciężony jest tu jedynie zwykły egoizm, który chce wszystkiego dla siebie; wysublimowany egoizm współradości z cudzą pomyślnością, egoizm odczuwającego współczucia trwa nadal”⁵⁰. Miłość zaś do potomnych, w której nie można mieć już udziału, to już wyższy poziom moralności, moralności kierującej się ideałami, za sprawą której człowiek „wkracza w nieprzemijalne. Przeżywają go jego dzieła, ma on udział w wiecznym za sprawą <nieśmiertelnej cnoty>”⁵¹. Z postulowaną tu nieprzemijalnością i wiecznością jest jednak

48 I nie chodzi tu tylko o to moje własne ego, lecz — przede wszystkim — o opartą na najwyższych wartościach relację z innymi.

49 Tu opieram się na polskim tłumaczeniu jednego z jej rozdziałów: N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, tłum. P. Korobczak, „Ruch Filozoficzny” 67 (2010) nr 4, s. 771–790.

50 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 774–775.

51 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 775.

sporo przesady. Odwoływanie się w tym przypadku do „najdalszych” potomnych na niewiele się zdaje, gdyż ci nie będą się przecież reprodukować w nieskończoność. Dalekowzroczność i ukierunkowanie na przyszłe pokolenia poszerza — w stosunku do celów aktualnych — pole naszych działań sensownych, ale ono jest wciąż ograniczone. Najdalsza z możliwych przyszłości to jeszcze nie wieczność. Stąd trudno zgodzić się z takimi stwierdzeniami Hartmanna, jak „Wieczna rewolucja życia” czy „Tu leży pole ludzkiego przewidywania i ludzkiej aktywności, samo w sobie nieograniczone pod względem dali i obfitości zadań”⁵². Dalekowzroczność oraz odpowiedzialność wobec „późnych wnuków” nie jest w stanie wypełnić sensem ludzkiego życia, gdyż horyzont najdalszego nawet widzenia przyszłości jest zawsze jeden — śmierć indywidualna oraz powszechna zagłada. Jak troska o „przyjaciół z przyszłości” ma zapewnić nam poczucie ostatecznego sensu, skoro nie wiadomo nawet, czy oni w ogóle będą? Trzeba brać odpowiedzialność za ewentualnych przyszłych zupełnie tak samo, jak za współczesnych. Chociaż wpisuje się to w postulat miłości bliźniego, ostatecznego sensu jednak nie gwarantuje — ani człowiek poszczególny, ani ludzkość nie są żadnym absolutem. Przesadne zaś akcentowanie miłości do najdalszych jest dość pretensjonalne — szczególnie gdy mówi się o tym w kontekście pozareligijnym, tj. bez odniesienia do Boga jako źródła bytu i przyczyny wszelkiej miłości. Wystarczy zadbać o to, aby zostawić im świat nadający się do godnego życia. O miłości zaś osobowej — obojętnie, czy wobec najbliższych czy najdalszych — trzeba powiedzieć, że zawsze zawiera ona jakiś element świętości (nawet gdy wprost się tego nie artykułuje). *Explicite* wyrażają to osoby wierzące lub jakoś religii przychylnie⁵³, a ich intuicja — pomimo że wielu kochających nie chce czy też nie jest w stanie wiązać świętości swego uczucia z jakąkolwiek konkretną religią — wydaje się być egzystencjalnie i antropologicznie istotna⁵⁴.

52 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 776.

53 Związek miłości ze świętością jest szczególnie wyeksponowany w chrześcijaństwie, gdzie przykazanie miłości wobec Boga i ludzi jest najwyższym prawem.

54 Jak wyraził to na przykład Bruno Schulz w *Sanatorium pod Klepsydrą*: „Dotknięcie jej ciała musi być aż bolesne od skupionej świętości kontaktu” (B. Schulz, *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod Klepsydrą*, Warszawa 1999, s. 157).

Poza tym omawiana koncepcja etyczna Hartmanna przypomina znane marksistowskie idee „światlanej przyszłości”, jak chociażby wtedy, gdy odwołuje się on do „przenikającego całość ducha samoprzezwyciężenia i wielkiej dziejowej odpowiedzialności, która w rzeczywistości każdą epokę prowadzi ku przyszłości”⁵⁵. Zresztą niepokojące analogie z marksizmem (ale nie tylko — także z nietzscheanizmem) są głębsze. I tak miłość do najdalszych wymaga, aby bliski traktowany był „«również» jako środek do odleglejszych celów”⁵⁶. Hartmann zastrzega się wprawdzie, że nie „tylko” jako środek — tego miłość do najdalszych nie wymaga; niemniej marginalizowanie (w sensie stawiania na drugim planie⁵⁷) miłości do bliskich budzi niepokój w perspektywie doświadczenia XX-wiecznych totalitaryzmów. Te bowiem, jak wiadomo, poświęcały miliony istnień ludzkich w imię przyszłości, jakiegoś wymagowanego lepszego jutra, czy doskonalszego człowieka — urojonego bytu, w którym miała się zrealizować w pełni ludzka „gatunkowa istota”. Ponieważ najdalszych nie ma, miłość do nich nie może być konkretna, a jedynie — miłością do typu, do gatunku: „Przeciwstawną wartością [...] nie jest tu indywiduum jako takie, ale *typ* i to nie teraźniejszy, ale nieistniejący, «idealny»”⁵⁸. Nietzscheański wątek jest zaś taki, że oto miłość do najbliższych ma głównie sens wobec słabości: „daje pierwszeństwo słabym, chorym, poniżonym”⁵⁹, a to „z punktu widzenia wielkiego procesu jest [...] czymś bezwartościowym”⁶⁰. Konsekwentna miłość do najbliższych zrównuje ludzi, wstrzymuje postęp, jest przyczyną stagnacji i w rezultacie upadku⁶¹. W „nowej” Hartmannowskiej etyce potrzebny jest jednak człowiek „najgodniejszy, etycznie silny i przepelniony dążeniem, i to jego, kosztem upadających, musi miłość do najdalszych faworyzować? Jego, czyli kogo? Jakiegoś «nadczołowieka», prometejskiego herosa, autokratora i samowolnego projektanta

55 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 777.

56 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 780.

57 O czym świadczą słowa: „Gdy przewyższy ją inna wartość, wtedy jej panowanie w życiu może przez tamtą co najwyżej zostać ograniczone” (N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 780). Pytanie tylko, jak daleko takie ograniczenie może sięgać (?).

58 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 782.

59 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 779.

60 N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 779.

61 Zob. N. Hartmann, *Miłość do najdalszych*, s. 780.

przyszłości? Nie będę tu wchodził w polemikę z tego typu «elitarną» i «arystokratyczną» etyką, bo za dobrze wiadomo, do jakich tragedii społecznych może doprowadzić takie wartościowanie”.

I jeszcze jedno — na co zwraca uwagę Hegel — „nitki” jakie ma w człowieku zewnętrzny świat, a z których on (człowiek) się właśnie składa i czerpie swoją tożsamość, i bez których obecności obumarłby on w sobie, to właśnie jego najbliżsi:

Dla pokazania tego, jak się ta tożsamość przejawia, można wspomnieć o skutku, jaki może wyrzucić na kimś, kto pozostaje przy życiu, śmierć ukochanych krewnych, przyjaciół itp., skutku polegającego na tym, że wraz z jednym umiera albo obumiera i drugi⁶².

Dodam tylko, że naturalną obroną przed tak drastycznym skutkiem, jakim jest — koniec końców zawsze przecież nieuchronna — utrata bliskich, jest postulat nieskończoności, jaki odnosimy do miłości.

Odwieczność Dobra

Należy poczynić odróżnienie między poszczególnymi dobrymi intencjami-czynami a Dobrem samym w sobie. Te pierwsze ustanawiają przedmioty swych celów, o ile celami tymi są poszczególne dobre uczynki. Jeśli zapytamy jednak, dlaczego chcemy realizować poszczególne dobra moralne, to mamy dwie co najmniej — lecz jak się zdaje zasadnicze — odpowiedzi: (1) ze względu na jakieś określone inne cele, (2) ze względu na nie same (autoteliczność wartości-celów). Wybierając drugą odpowiedź, powinniśmy też myśleć o obejmującej je całości, która jest celem absolutnym i bez której nasze moralne cele pozostają li tylko przygodne i doczesne. Jak metafizykowo wyraża to Jacques Maritain: „jeżeli etyka filozoficzna jest nauką, to nie może ona rozważać tylko «rzeczy doczesnych», ale powinna związać swoje wnioski z tym,

62 G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1990, s. 426.

co utrwała naukowo, jako najwyższa zasada, poznanie moralne, to znaczy, z celem ostatecznym”⁶³.

Hegel stwierdza, że „rozum wyznacza jako cel ostateczny świata najwyższe dobro, etyczność i, w proporcji z nią, szczęśliwość”⁶⁴ — zaraz jednak dopytuje się: „ale czy sobie samemu wyznacza ten cel ostateczny?”⁶⁵, i konstatuje, że — ograniczona przez zmysłowość — przyczynowość ludzkiego rozumu nie może tu wchodzić w grę. Co zatem? „Bóg — moc, zdolna wprowadzić w czyn prawa, zdolna dochodzić praw, których udzielił rozum”⁶⁶.

Może powstać przypuszczenie, że ideę eschatologicznego triumfu dobra zaburzałoby istnienie potępionych, dla których — bądź co bądź — wieczne odsunięcie od Boga byłoby przecież nieszczęściem⁶⁷, a to rzucaloby się cieniem na doskonałość „wszystkich świętych”. Należy się zatem zastanowić, czy wygzekwowana na „Sądzie Ostatecznym” sprawiedliwość nie stałaby jakoś w sprzeczności z definitywnym rozwiązaniem kwestii zła. Mamy w teologii kontrowersyjną ideę *apokatastasis*, czyli koncepcję „pustego piekła”. Niektórzy woluntarystycznie ujmują rzecz na przykład tak: „W piekło takim rodzajem wiary, wiary będącej połączeniem tęsknoty i nadziei, nie wierzę — chcę, aby go nie było albo żeby było puste nawet — nawet jeśli dopuszczam myśl, że tak być nie musi”⁶⁸. Jednak zło (szczególnie to demoniczne, zbrodnicze) „woła o pomstę do nieba”. Całkowite oczyszczenie wszystkich byłoby zapewne po ludzku niesprawiedliwe. A po Bożemu? Zostawmy to Bogu, gdyż — jak słusznie głosi mądrość teistyczna — niezbadane są Jego wyroki, a nie ogłaszajmy

63 J. Maritain, *Nauka i mądrość*, s. 182.

64 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 85.

65 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 85.

66 G. W. F. Hegel, *Pisma wczesne*, s. 85.

67 Przypuszczalny stan takiego ostatecznego odsunięcia opisuje Georg A. Maloney w swojej wizji piekła: „Ale piekło jest jedną z największych rzeczywistości, jakie objawił nam Jezus Chrystus. Jest to wieczna kara, na którą człowiek skazuje się dobrowolnie, kiedy odrzuca Chrystusa. Jest to stan, w jakim potępiony będzie istniał przez całą wieczność w ostrym wewnętrznym konflikcie zmysłów, namiętności, wewnętrznych zdolności poznania i miłości. Pełny byt, stworzony z pragnieniem połączenia się z pełną Doskonałością Bytu, nie może już zmienić swojego wyboru [...] Taki byt będzie się znajdował w całkowitej izolacji i wrogości wobec kosmosu” [a przede wszystkim — co należałoby podkreślić — Boga] (G. A. Maloney SJ, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1986, s. 222).

68 T. Halík, *Listy do papieża*, s. 192–193.

wszem i wobec, że piekła nie ma albo musi być puste. Nazbyt zaś gorliwym piewcom kary i potępienia można zadedykować następujące słowa: „Kto wy jesteście, że ośmielacie się mówić o karze i potępieniu, gdy zapach dymu z piekła materializmu jest jeszcze na szatach waszych”⁶⁹.

Zarysowana wyżej teistyczna perspektywa jest konieczna, jeśli nie chcemy poprzestawać na sensowności „małych kroczków”, tj. zbliżania się „czyn po czynie” do pewnego wymyślonego (wymarzonego) przez nas ideału — jak choćby Kantowskie „państwo celów”, a także „idea wieczystego pokoju”, które zapewne i tak nie zostaną nigdy zrealizowane w ziemskim świecie ludzi⁷⁰. Takie „częstkowe dobra” — bez obecności stałego ładu — pozostawałyby zawieszane w próżni, jak statek, który dzielny i heroiczny kapitan prowadzi do urojonej ziemi obiecanej⁷¹. Cały moralny wysiłek ducha ludzkiego miałby zaś charakter przygodny, a dobra, ku którym się kieruje, służyłyby tylko przetrwaniu poszczególnych ludzi (a tym samym ludzkości) między jedną a drugą nicością⁷².

W obliczu zaś nicości zarówno dobro, jak i zło stają się swym własnym usprawiedliwieniem; nie ma nic, co by je trwale podtrzymywało i ostatecznie waloryzowało jako — odpowiednio — pożądane i niepożądane. Jak czytamy

69 J. Rama-Czaraka, *Dżnani-Joga. Joga Mądrości*, s. 63.

70 Znany jest Hegłowski sceptycyzm wobec projektu wiecznego pokoju („owego wiecznego oszustwa”). Hegel nie wierzy bowiem w możliwość skutecznej konfederacji narodów, tj. takiej, która nie doprowadziłaby do dominacji jednego narodu albo powstania tworu *quasi*-jednonarodowego. Był on też przekonany, że w dłuższej perspektywie nie sposób utrzymać parlamentarnego pokoju między narodami. Por. B. Wójcik, *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla*, Warszawa 2022, s. 307–308).

71 Weźmy np. państwo jako instytucję polityczną. Czy można sprowadzić je tylko do jego empirycznej i funkcjonalnej treści (zapewnienie ochrony jednostek oraz grup społecznych, godzenie partykularnych interesów, zapewnienie wolności i praw obywateli, ochrona własności itd.)? Raczej nie. Guardini na przykład pisze: „[...] państwu potrzebna jest przysięga” (R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 78). Przysięga zaś ma w sobie coś wznioślejszego, bardziej doniosłego i ważnego niż sama empiryczna treść państwa. Fundując poniekąd byt państwa, wprowadza ona pierwiastek ponadpaństwowy — „nadprzyrodzony” chciałoby się powiedzieć, co historycznie biorąc oznaczało po prostu częste odnoszenie się do Boga.

72 Jak zauważa cytowany przez Vittoria Possentiego Nietzsche: „Każde ustanowienie li tylko moralnych wartości (jak np. buddystyczne) *kończy się nihilizmem* [...]”. Mniema się, iż wystarczy moralizm, bez religijnego podkładu: ale to prowadzi koniecznie do nihilizmu” (V. Possenti, *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1998, s. 106).

u Josepha Conrada (właśc. Józef Teodor Konrad Korzeniowski) w kontekście nihilistycznego poglądu na życie ludzkie: „Tak zwane zło, zarówno jak i tak zwana cnota, musi samo dla siebie stanowić nagrodę, jeśli ma w ogóle być czymś...”⁷³. Czy jednak stanowisko, zgodnie z którym wartości (a także antywartości) uznawane przez człowieka są jedynie chwilową motywacją podtrzymującą złudne przekonanie o sensowności własnego istnienia, a pierwszym i ostatnim słowem jest nicość i otchłań bezsensu, jest bardziej wiarygodna niż przekonanie o odwiecznym i ostatecznym usensowieniu stworzenia przez Boga i w Bogu (*pán en theós*)? Można w to wątpić. Jeśli zatem byt ma sens, to koniec końców polega on na realizowaniu się w nim pierwotnego Dobra, a Dobrem tym — w najszerszym metafizycznym znaczeniu — może być jedynie wolne i bezinteresowne udzielanie istnienia; udzielanie, które opiera się na miłości, gwarantując tym samym ostateczną wartość, nieprzemijalność i trwałość wszelkiego powołanego do istnienia bytu. Tak wyraża to Guardini: „Świat jest stworzony, jest na wskroś dziełem Boga. Jako taki jest rzeczywisty; w swej stworzonej skończoności jest spoisty zarówno w swym istnieniu, jak i w sensie”⁷⁴. Przy czym „stworzoną skończoność” świata należy rozumieć tu jako ograniczoność natury, niedoskonałość stworzenia niż jako jego definitywny koniec. Należy bowiem uznać, że Bóg jako stwórca jest także zachowawcą odwiecznego istnienia wszystkiego, co od Niego pochodzi. To — jak można się domyślać — znaczy właśnie wspomniana w omawianym cytacie „spoistość w istnieniu”.

Zakończenie

I tak wracamy niejako do Platońskiego przekonania o — jak to się często wyraża — „prymacie dobra nad bytem”⁷⁵: najwyższą w hierarchii Platonowego świata idei jest idea Dobra. Przy czym zamiast o prymacie lepiej chyba byłoby mówić o jedności bytu i dobra, tj. o dobru jako esencjalnej cesze bytu, jego

73 J. Conrad, *Zwycięstwo*, tłum. A. Zagórska, Warszawa 1973, s. 238.

74 R. Guardini, *Koniec czasów nowożytnych*, s. 101.

75 A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu*, s. 24. Przytoczone sformułowanie podaję w odmiennej formie deklinacyjnej.

atrybucie w sensie kategorii transcendentalnej (dobro jako *transcendentale*, czyli pojęcie równozakresowe z pojęciem bytu). Tak czy inaczej trafne zdaje się przypuszczenie Andrzeja Niemczuka, który pisze: „Najprawdopodobniej prymat dobra nad bytem wynikał u Platona stąd, że wobec bytu formułował on pytania celowościowe — pytał: po co cały byt zaistniał?”⁷⁶. W świetle tej myśli utożsamienie (zamiast „prymatu”⁷⁷) dobra z bytem wynika z teleologicznego postrzegania tego ostatniego jako skutku zamierzonego działania. Dlatego należy powiedzieć tak: byt jest dobry, gdyż jest zamierzony i ukonstytuowany przez Dobro. A ponieważ jest on (byt — w tym byt podmiotowy, osobowy) „mniej dobry” (mniej doskonały) niż Dobro samo, to Dobro jest jego najwyższym, ostatecznym celem: „*dobro samo w sobie i dla siebie*, [które stanowi] dlatego absolutny ostateczny cel świata i obowiązek dla podmiotu, który powinien mieć świadomość dobra, czynić je swoim zamiarem i sprawiać swoją działalnością”⁷⁸.

To zaś, że Bóg chce być dobrym, czyli przejawiać miłość wobec stworzenia, a nie chce być złym, jest — być może — transcendentalną, aprioryczną wiedzą człowieka o Jego naturze lub efektem głębokiego rozumowego wglądu w naturę bytu jako takiego — dlatego też człowiek pragnie istnieć⁷⁹. Za ontyczną zaś podstawę domniemanego *a priori* należy uznać to (tak przynajmniej czyni się w teizmie), że Bóg jako byt absolutny i osobowy istnieje i w związku z tym odwiecznie chce tego istnienia oraz uznaje je za dobre⁸⁰. Można nawet powiedzieć, że sam jest Dobrem swojego Istnienia. Jakże by zatem mógł chcieć jakiegokolwiek zła?

Konkludując, wnioski z powyższych rozważań wyciągam następujące: (1) najwyższego i ostatecznego sensu (celu) istnienia człowieka i wszechświata należy upatrywać w pełnej realizacji i wiecznej trwałości dobra moralnego;

⁷⁶ A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu*, s. 24.

⁷⁷ Co pozostaje w zgodzie z klasyczną formułą: „ens et bonum convertuntur” („byt i dobro są zamienne”, A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu*, s. 25).

⁷⁸ G. W. F. Hegel, *Encyklopedia nauk filozoficznych*, s. 509.

⁷⁹ „[...] pragnienie istnienia jest najstarszą miłością [...]” (K. Marks, *Różnica między demokrytyjską a epikurejską filozofią przyrody*. Rozprawa doktorska wraz z aneksem i pracami przygotowawczymi, tłumaczenie i wstęp I. Krońska, Warszawa 1966, s. 209).

⁸⁰ A do tego to On jest — jak można domniemywać — przyczyną transcendentalnego przeświadczenia stworzonego podmiotu o zasadniczym dobru wszechrzeczy.

(2) tylko odniesienie się do Boga jako źródła wszelkiego dobra i gwaranta jego wieczystej trwałości może napędzić człowieka poczuciem absolutnej (ostatecznej) sensowności — tak własnej egzystencji, jak i wszelkiego bytu.

Bibliografia

- Abelard P., *Etyka, czyli poznaj samego siebie*, w: P. Abelard, *Rozprawy*, tłum. L. Joachimowicz, Warszawa 1969.
- Adam K., *Natura katolicyzmu*, tłum. P. Lisicki, Warszawa 1999.
- Augustyn św., *Wyznania*, tłum. Z. Kubiak, Warszawa 1992.
- Conrad J., *Zwycięstwo*, tłum. A. Zagórska, Warszawa 1973.
- Fichte J. G., *Powołanie człowieka*, tłum. A. Zieleńczyk, Kraków 2023.
- Goutierre M.-D., *Człowiek w obliczu własnej śmierci. Absurd czy zbawienie?*, tłum. A. Kuryś, Kraków 2001.
- Guardini R., *Koniec czasów nowożytnych. Świat i osoba. Wolność, łaska, los*, tłum. Z. Włodkowska, M. Turowicz, J. Bronowicz, Kraków 1969.
- Halik T., *Listy do papieża. Zachęta do szukania nowych dróg*, tłum. A. Babuchowski, Kraków 2024.
- Hartmann N., *Miłość do najdalszych*, tłum. P. Korobczak, „Ruch Filozoficzny” 67 (2010) nr 4, s. 771–790.
- Hegel G. W. F., *Encyklopedia nauk filozoficznych*, tłum. Ś. Fl. Nowicki, Warszawa 1990.
- Hegel G. W. F., *Nauka logiki*, t. 2, tłum. A. Landman, Warszawa 1967.
- Hegel G. W. F., *Pisma wczesne z filozofii religii*, tłum. G. Sowinski, Kraków 1999.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994.
- Hoye W. J., *Teologiczne błędy myślowe*, tłum. P. Kolińska, Kraków 2011.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Maloney G. A., SJ, *Chrystus kosmiczny. Od Pawła do Teilharda*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1986.
- Maritain J., *Nauka i mądrość*, tłum. M. Reutt, Warszawa-Ząbki 2005.
- Marks K., *Różnica między demokrytyjską a epikurejską filozofią przyrody*, tłum. I. Krońska, Warszawa 1966.

- Meillassoux Q., *Potencjalność i wirtualność*, „Kronos: metafizyka, kultura, religia” 2012 nr 1, s. 5–18.
- Niemczuk A., *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Lublin 2005.
- Paź B., *Filium cognitionis. Przemiany nowożytnej metafizyki w ontologię od Suareza do Kanta*, Warszawa 2019.
- Possenti V., *Nihilizm teoretyczny i „śmierć metafizyki”*, tłum. J. Merecki SDS, Lublin 1998.
- Rahner K., *O możliwości wiary dzisiaj*, tłum. A. Morawska, Kraków 1965.
- Rama-Czaraka J., *Dźnani-Joga. Joga Mądrości. Książka o najwyższych naukach jogów*, tłum. W. Dunin Goździkowski, Warszawa 1932.
- Ratzinger J., *Eschatologia — śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Poznań 1984.
- Rohr R., *Nieśmiertelny diament. W poszukiwaniu prawdziwego ja*, tłum. M. Chojnacki, Kraków 2013.
- Schulz B., *Sklepy cynamonowe. Sanatorium pod Klepsydrą*, Warszawa 1999.
- Tillich P., *Religia biblijna a poszukiwanie ostatecznej rzeczywistości*, tłum. J. Korpanty, Kraków 2023.
- Wierzbicki P., *Zapis świata. Traktat metafizyczny*, Warszawa 2009.
- Wójcik B., *Wojna i motłoch. Sprzeczności nowoczesne w filozofii Hegla*, Warszawa 2022.

Magdalena Michalik-Jeżowska

 <https://orcid.org/0000-0002-3260-9879>

Uniwersytet Rzeszowski

 <https://ror.org/03pfsnq21>

Życie zacne czy spełnione? Kilka uwag do „Medytacji o życiu godziwym” Tadeusza Kotarbińskiego

 <https://doi.org/10.15633/lie.31207>

Abstrakt

Życie zacne czy spełnione? Kilka uwag do „Medytacji o życiu godziwym” Tadeusza Kotarbińskiego

W dzisiejszym zindywidualizowanym, podkreślającym wagę jednostkowego samorozwoju świecie coraz trudniej o spolegliwą, świadczącą o zacności działającego podmiotu opiekę. Jest ona bowiem często widziana jako hamulec spełnionego na własnych warunkach, w zgodzie z rozpoznanym potencjałem i potrzebami, jednostkowego życia. Czy oznacza to, że obecnie zacności nie da się pogodzić z osobistym spełnieniem? Ta warta zbadania kwestia jest przedmiotem mojej pracy. W jej ramach najpierw wyjaśnia się czym dla Tadeusza Kotarbińskiego jest zacne życie. Następnie przedstawia się godziwą egzystencję w kontekście jednostkowego szczęścia i celu ludzkiego życia. Dzięki temu można ustalić czym, według autora „Medytacji o życiu godziwym”, jest spełnione ludzkie życie. W kolejnym kroku próbuje się dookreślić wybrany, promowany obecnie przez media model życia spełnionego. Na koniec zestawiam ów ferowany wzorzec z postawą spolegliwego opiekuna, którą Kotarbiński uważał za uosobienie zacnego życia. To zestawienie pozwoli odpowiedzieć na postawione w tytule pytanie.

Słowa kluczowe: życie zacne, życie spełnione, spolegliwy opiekun, szczęście, cel życia

Abstract

A noble life or a fulfilled life? Some remarks on “Meditations on a decent life” by Tadeusz Kotarbiński

In today's individualized world, which emphasizes the importance of individual self-development, it is increasingly difficult to find reliable care, indicative of the integrity of the acting entity. Such care is often perceived as an impediment to an individual life fulfilled on one's terms, in accordance with recognized potential and needs. Does this imply that, currently, integrity cannot be reconciled with personal fulfilment? This question, worthy of investigation, constitutes the subject of my work. Within this framework, the paper first elucidates Tadeusz Kotarbiński's understanding of an upright life. Subsequently, it presents a decent existence in the context of individual happiness and the ultimate purpose of human life. This approach enables the determination of what, according to the author of “Meditations on a decent life”, constitutes a fulfilled human life. In the next step, an attempt is made to define a selected model of a fulfilled life, currently promoted by the media. Finally, I juxtapose this disseminated paradigm with the attitude of a reliable guardian, which Kotarbiński considered to be the embodiment of an upright life. This comparison will facilitate an answer to the question posed in the title.

Keywords: noble life, fulfilled life, reliable guardian, happiness, purpose of life

Chociaż ludzie zacni, tj., mówiąc ogólnie, przyzwoite i godne zasłużonego szacunku osoby, w każdym towarzystwie i czasach wydają się być niezmiennie potrzebni, współcześnie uchodzą za „towar” deficytowy. Dlaczego tak jest? Być może dlatego, że bycie przyzwoitym człowiekiem bywa niekiedy widziane jako swoisty hamulec jednostkowych wysiłków nastawionych na uczynienie siebie spełnionym człowiekiem, co zresztą sugeruje sam Tadeusz Kotarbiński¹. Jeśli tak jest, stanowi to tylko część odpowiedzi na postawione właśnie pytanie. Inny powód założonego niedoboru zacnych ludzi można, jak sądzę, odnaleźć w drodze rozważenia stosunku zacnego życia do szczęścia i sensu ludzkiego bytowania.

Czy życie zacne, w rozumieniu Tadeusza Kotarbińskiego, może być jednocześnie życiem spełnionym? Przypuszczam, że autor *Medytacji o życiu godziwym* odpowiedziałby na to pytanie twierdząco. Czy jego stanowisko podzieliłaby statystyczna większość obywateli dzisiejszych liberalnych demokracji? Mam wątpliwości. Niezależnie od odpowiedzi na to pytanie kwestia relacji życia zacnego do spełnionego wydaje się warta zbadania, co jest celem mojej pracy. Na początek wyjaśniam, czym według Kotarbińskiego jest zacne życie. Następnie przedstawiam godziwą egzystencję w kontekście jednostkowego szczęścia i celu ludzkiego życia. Takie „zestawienie” pozwoli ustalić czym dla autora *Traktatu o dobrej robocie* jest spełnione ludzkie życie. W kolejnym kroku próbuję dookreślić dzisiejszy, ferowany przez media model życia spełnionego. Na koniec ów współczesny wzorzec „pełnej” ludzkiej egzystencji zestawiam z postawą spolegliwego opiekuna, którą postulował Kotarbiński. Tym samym odpowiem na postawione w tytule pytanie.

1 Tadeusz Kotarbiński był przeciwny osobistemu spełnieniu rozumianemu jako kultywowanie własnej indywidualności przy jednoczesnym zaniedbaniu starań o bycie użytecznym dla innych ludzi. Świadczą o tym m.in. jego poglądy na temat hasła-postulatu — „bądź sobą”. Zdaniem autora owo hasło, akcentując wagę podążania za własnymi upodobaniami, popędami, przyzwyczajeniami bądź nawet indywidualnymi zasadami i takim sumieniem, ma być obarczone dwiema (przynajmniej!) przywarami kardynalnymi: 1. „kieruje nasze starania nie ku przedmiotom, lecz ku podmiotowi dążeń”; 2. „jako ewentualna dyrektywa naczelna, tchnie jakimś samotnictwem, obce jest duchowi wspólnoty” (T. Kotarbiński, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1986, s. 47–48).

Spolegliwy opiekun jako egzemplifikacja zacnego życia

Zdaniem Kotarbińskiego zacne życie, z powodu zacnych uczynków, zasługuje na szacunek ludzi godnych szacunku. Żywot haniebny natomiast godzien jest ich pogardy². Nie wystarczy nie zasługiwać na pogardę, bycie zacnym człowiekiem koniecznie wymaga zasługiwania na szacunek. Obie oceny — szacunek i pogarda — są stopniowalne. Z drugiej strony, trzeba podkreślić, że Kotarbiński nie jest tu konsekwentny, ponieważ w innym miejscu tej samej pracy pisze tak:

Czy jest moralnym obowiązkiem starać się o to, by być człowiekiem jak najczciodszy... Sądzę, że nasze sumienie nie jest aż tak wymagające... Żąda ono nie rekordów, lecz solidności. Wystarcza mu to, że się nie zasłużyło na hańbę. Kto tę próbę w życiu wytrzymał, temu przyznaje ono prawo koleżeństwa w gronie porządnym i zacnym ludzi³.

Jakie czyny zasługują na szacunek, a jakie na wzgardę? Kotarbiński odwołuje się tu do „hipotetycznego narządu intuicji”⁴, tj. własnego sumienia, wierząc, że jego głos jest jednocześnie podobny do głosu sumień jego czytelników. Na mocy owego założonego podobieństwa utrzymuje on, że powszechnie czci się bądź „jedynie” szanuje: (1) właściwe bohaterom **męstwo**, (2) cechujące ludzi ofiarnych **dobre serce**, (3) **prawość** rozumianą jako postępowanie sprawiedliwe, prawdomówność i słowność, (4) **panowanie nad sobą**, (5) **szlachetność**⁵. Analogicznie równie uniwersalne ma być to, co hańbi człowieka. Owe narażające na pogardę postawy są przeciwieństwem tego,

2 „Zacnie postępuje, kto zasługuje przez to na szacunek ludzi godnych szacunku [...] czynny haniebny — to czynny godny pogardy, czynny zacny — to czynny godny szacunku” (T. Kotarbiński, *Cóż to znaczy żyć zacnie? Cóż to znaczy postępować haniebnie?*, w: T. Kotarbiński, *Żyć zacnie*, wybór T. Durska-Macheta, Warszawa 1989, s. 43).

3 T. Kotarbiński, *Cóż to znaczy żyć zacnie?*, s. 47.

4 Nawiązuję tu do dookreślenia sumienia zaproponowanego przez Annę Brożek i Jacka Jadackiego — autorów znakomitego artykułu na temat systemu etycznego Tadeusza Kotarbińskiego. Por. A. Brożek, J. Jadacki, *Minimalizm etyczny Tadeusza Kotarbińskiego*, „Etyka” 39 (2006), s. 64.

5 Por. T. Kotarbiński, *Cóż to znaczy żyć zacnie?*, s. 45.

co zasługuje na szacunek znacznych ludzi. Należą tu: (1) **tchórzostwo**, (2) **bycie złym człowiekiem**, (3) **nierzetelność**, (4) **brak woli**, (5) **niskie motywy**⁶.

Poszukując cech wspólnych dla ustalonych, godnych szacunku cnót, Kotarbiński zauważa, że tym, co się nam „etycznie podoba w postawach i działaniach ludzi odważnych, dobrych, prawych i sublimowanych [...] [jest to], że można liczyć na nich jako na opiekunów”⁷. Uosobieniem takiego opiekunstwa jest **spolegliwy opiekun**, tj. ktoś, komu bez obawy można oddać się w opiekę, bo nie zawiedzie, zrobi wszystko, co do niego należy, pomoże w niebezpiecznej sytuacji i będzie opoką w trudnych okolicznościach⁸. Tak ujęty opiekun to nie tylko wzorcowa wersja piastunki dzieci, osób starszych wiekiem czy chorych. Nie powinno się w nim widzieć także jedynie osoby, która sprawuje opiekę prawną nad kimś małoletnim. Dla Kotarbińskiego takim opiekunem jest „każdy, kto ma jako zadanie dbać o kogoś poszczególnego lub o taką czy inną gromadę istot, pilnując takiego lub innego ich dobra”⁹. Przeciwnieństwem tak ujętego człowieka godnego szacunku (spolegliwego opiekuna) jest osoba zasługująca na pogardę. Kotarbiński dookreśla ją tymi słowami:

na pogardę zasłużył, kto podopiecznych opuszcza w potrzebie czy to ze strachu, czy dlatego, że go nie obchodzą lub przestali obchodzić, bo on sobek, dba tylko o swoją skórę, swoje mienie, swoje przyjemności, czy dlatego, że zapowiedź opieki potraktował niepoważnie, lekkomyślnie, albo dlatego, że dał się skusić jakiejś ponęcią i szedł z posterunku albo się zamroczył, nie zdobywszy się na przeciwstawienie chęćce doraźnej rozumu, świadomością prześwieconego powściągu¹⁰.

Sprawowanie opieki przez spolegliwego opiekuna wymaga specjalnych osobowych „kwalifikacji”, tj. życzliwego usposobienia i dobrego serca — „W pełni

6 Jako opozycję szlachetności widziałabym jeszcze (oprócz niskich motywów) także małostkowość i małoduszność, jako przejawy niestosownej „buchalterii” moralnej. Chociaż te postawy nie zasługują na pogardę, świadczą o braku szlachetności.

7 T. Kotarbiński, *Cóż to znaczy żyć zacnie?*, s. 45.

8 Zob. T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 59.

9 T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 59.

10 T. Kotarbiński, *Cóż to znaczy żyć zacnie?*, s. 46.

dbać o sprawy cudze może ten tylko, kto jest usposobiony życzliwie względem podopiecznych, nadaje się więc na opiekuna bodaj najbardziej człowiek dobry, o dobrym sercu, wrażliwy na cudze potrzeby i skłonny do pomagania”¹¹. Oprócz tego spolegliwa opieka wymaga, by opiekujący się posiadał dodatkowe cechy. Kotarbiński wymienia tu¹²: dyscyplinę wewnętrzną (dzielność¹³), energię do działania (rzutkość), wytrwałość i umiejętność podporządkowania się wyznaczonemu celowi, panowanie nad sobą, dawanie z siebie wszystkiego, gdy sytuacja tego wymaga; odwagę, czyli zdolność opanowania lęku; odwagę cywilną rozumianą jako dawanie świadectwa prawdzie, w obronie podopiecznych, nawet w obliczu grożących represji czy niechęci środowiska zewnętrznego; prawdomówność¹⁴; sprawiedliwość (ważną zwłaszcza wtedy, gdy przedmiotem opieki jest grupa osób, ponieważ wówczas nieuchronnie powstaje kwestia słusznego podziału dóbr).

11 T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 60.

12 Zob. T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 60–61.

13 „Dzielność” to zaproponowany przez Brożek i Jadackiego synonim używanych przez Kotarbińskiego terminów: „dyscyplina wewnętrzna”, „wytrwałość w trudach” i „moc charakteru”. Biorąc pod uwagę pozytywny wydźwięk tego terminu, propozycję autorów uważam za udaną, tym bardziej że odpowiada ona dookreśleniu terminu „dzielność”, którego autorem jest sam Kotarbiński: „dzielność to — sprawność w czynach gorliwych, sprawność złączona z dążeniami godnymi szacunku” (T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 121).

14 Z jednej strony prawdomówność jest elementem cnoty sprawiedliwości: „Prawdomówność w takich sytuacjach [okazania odwagi cywilnej — M. M. J.] okupowana narażaniem się na utrudnienia i przykrości, nie wyczerpuje postulatów sprawiedliwości, cnoty należącej do charakterystyki spolegliwego opiekuna” (T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 61). Z drugiej natomiast na kartach tego samego dzieła — *Medytacji* — oraz w *Idealach* prawdomówność, słowność i sprawiedliwość traktowane są jako składowe cnoty prawości (uczciwości): „...ceni się sobie etycznie prawość, a potępia nieprawość. Prawość — jako postępowanie sprawiedliwe, jako wypowiedanie się prawdomówne, jako dotrzymywanie danego słowa” (T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 154) oraz „Człek prawy nie kłamie, dotrzymuje danego słowa, przestrzega, by stało się każdemu wedle umowy zawartej” (T. Kotarbiński, *Idealy*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa, s. 225). Zilustrowany tu brak jednomianowości i jednoznaczności w stosowanych przez Kotarbińskiego pojęciach i terminach oceniających obliuguje zainteresowanych jego twórczością badaczy do jakiegóż ich precyzacji i systematyzacji. Do celów mojej pracy nie jest to konieczne, poprzestaję zatem na zasygnalizowaniu owych niejasności. W dalszej części pracy korzystam jednak z systematyzacji zaproponowanych przez Kotarbińskiego cnót i przywar (właściwych odpowiednio zacności i nikczemności), której autorami są Anna Brożek i Jacek Jadacki.

Koncepcja spolegliwego opiekuna jako wzór porządnego¹⁵ człowieka jest pokrewna ewangelicznej miłości bliźniego i przypomina do pewnego stopnia etos rycerski¹⁶. To jest powodem jej (tj. koncepcji spolegliwego opiekuna) dwoistego aspektu: „sentymetu dla istot bronionych i walorów składających się na waleczność w stosunku do sił grożących istotom podopiecznym”¹⁷. Problem w tym, że tej godnej szacunku postawie nierzadko towarzyszy gorycz spowodowana świadomością motywów agresywnego zachowania, które spolegliwy opiekun powinien zwalczać w imię ochrony powierzonych sobie osób.

Człowiek dobry, kochający bliskie mu istoty i porywający za oręż w ich obronie, jest tragicznie świadom tego, że ci, których zwalcza, podobni są do tych, kogo broni, np. dzieci nieprzyjaciela — to także warte kochania dzieci, jak dzieci jego własne, i że nieprzyjaciel broniący swoich, godzien jest za to sympatii i szacunku. I oto dobre serce porządnego człowieka zaczyna promieniować uczuciem na wszystkie istoty godne umiłowania, co więcej, na wszystkie istoty zdolne do przeżywania cierpień, i jego marzeniem jest, by świat był tak urządzony, żeby nikt nikomu nie był zmuszony zadawać ciosów sprowadzających nieszczęście, lecz żeby wszyscy wszystkim wzajemnie dopomagali w obronie przed klęską¹⁸.

Zilustrowany tu „główny paradoks sumienia”¹⁹, które czuje się zobligowane do tego, by dobrze czynić wszystkim, stanowi istotną trudność dla praktycznego zastosowania wzoru dzielnej opiekuńczości. W świecie ludzkim walka jest podstawowym narzędziem ochrony i zabezpieczenia wszelkich dóbr, dlatego dbającemu o dobro swych podopiecznych spolegliwemu opiekunowi pozostaje „niewyrządzanie nieprzyjacielowi zła ponad niewątpliwą

15 W tym kontekście równie dobrze można by mówić o człowieku czcigodnym, ponieważ taki człowiek „działa w sposób odpowiadający motywacji życziwego opiekuna, na którego można liczyć w trudnych okolicznościach” (T. Kotarbiński, *Zasady etyki niezależnej*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, s. 187–188).

16 Por. T. Kotarbiński, *Mistrzostwo i humanizm* [Rozmowa „Studiów Filozoficznych” z profesorem Tadeuszem Kotarbińskim], w: T. Kotarbiński, *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, red. J. Kotarbińska, Wrocław–Warszawa 1986, s. 342.

17 T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 62.

18 T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 62.

19 T. Kotarbiński, *O istocie oceny etycznej*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, s. 109.

konieczność wynikająca z obowiązku obrony tych, których obrona spoczęła na jego barkach”²⁰.

Jak pokazano, sumienie niektórych osób domaga się, by postawę społecznego opiekuna przyjąć wobec wszystkich. Ów „globalny altruizm”²¹ Kotarbiński odrzuca choćby dlatego, że w pewnych okolicznościach uczynienie dobra jednej osobie wymaga wyrządzenia zła innej. Wobec niemożności konsekwentnego stosowania się do normy altruizmu globalnego konieczne staje się wprowadzenie hierarchii ważności osób, którym przede wszystkim winniśmy zaoferować społeczną pieczę. Komu winniśmy ową opiekę? Kotarbiński waha się między trzema kategoriami osób: (1) osobami, wobec których zobowiązaliśmy się do opieki²²; (2) bliskimi (tj. bliższymi spośród bliznich)²³; (3) osobami zacnymi²⁴.

Zaproponowane przez Kotarbińskiego ograniczenia zakresu społecznego opiekunstwa Brożek i Jadacki nazywają „altruizmem lokalnym”, który przedstawiają w formie dwóch norm: (1) Powinieneś czynić dobrze pewnym osobom, (2) Nie powinieneś czynić źle żadnej osobie ponad niezbędną potrzebę. Podmiotowy zasięg pierwszej z norm przedstawiłam we wcześniejszym akapicie. Natomiast o dozwolonym progu czynionego innym zła (zasięgu przedmiotowym drugiej z wyróżnionych właśnie norm) traktuje dosyć ogólny w swojej wymowie cytat: „Walczyć, jeśli trzeba walczyć w obronie bliższych spośród bliznich przeciwko dalszym spośród bliznich... Nikogo nie nienawidząc i oszczędzając przeciwnikowi wszelkiego zbędnego dla zwycięstwa

20 T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 62.

21 Nawiązuję tu do określenia Kotarbińskiego. Zob. T. Kotarbiński, *Myśli o nauce*, w: T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1961, s. 201. To pojęcie („altruizm globalny”) Brożek i Jadacki odnieśli do norm moralnych mających postać: „Powinieneś czynić dobrze wszystkim” i „Nie powinieneś czynić źle nikomu”. Zob. A. Brożek, J. Jadacki, *Minimalizm etyczny*, s. 59.

22 „Trudno kwestionować zasadność pierwszeństwa tych, wobec których zaciągnęło się zobowiązanie opieki bądź czynem, bądź *expressis verbis*” (T. Kotarbiński, *Zasady etyki*, s. 190).

23 „Wobec konfliktu potrzeb istot podopiecznych koniecznością się staje wejść w hierarchie istot i potrzeb, dając jednym z nich prymat przed innymi” (T. Kotarbiński, *Zasady etyki*, s. 190).

24 „Czy nie zrobię najśluszniej, jeżeli zajmę się przede wszystkim obroną najszlachetniejszych, a nie przede wszystkim moich bytowo bliskich, zwłaszcza jeżeli ci bytowo bliscy nie zasługują na dodatkową ocenę etyczną” (T. Kotarbiński, *Istota oceny etycznej*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, s. 113).

nieszczęścia i natychmiast okazując mu pełnię aktywnej życzliwości, z chwilą zakończenia walki”²⁵.

Spolegliwy opiekun troszczy się o dobro swoich podopiecznych. Na czym głównie to dobro ma polegać? Kotarbiński uważa, że przede wszystkim na zapobieganiu nieszczęściu, które mogłoby dotknąć podopiecznego, lub na usuwaniu nieszczęścia, które już jest jego udziałem²⁶. „Najważniejszą jest rzeczą, aby życie nie było nieszczęśliwe, aby nie opadało poniżej stanu, kiedy się jeszcze bądź co bądź ma ochotę trwać mimo doznanych ciosów”²⁷. Dlatego właśnie jak można by sądzić „Ludzie poważni [...] opędzają się od zła, na tym trawiać główny swój wysiłek”²⁸. Co istotne, „największym złem, jakie może spotkać istotę ludzką, jest jej upadek moralny. Strzec od niego przede wszystkim — to główne zadanie opiekuna”²⁹.

Jednostkowe szczęście i cel ludzkiego życia

O ile mi wiadomo istnieje tylko jeden tekst Kotarbińskiego wprost poświęcony zagadnieniu szczęścia — *Co to jest szczęście?*. Nieszczęśliwie dla czytelnika nie podaje on jednak definicji tego pojęcia, poprzestając na dość lakonicznej konstatacji — „Człowiek jest szczęśliwy, kiedy jest mu dobrze, i to pod każdym względem”³⁰ — tłumacząc swoją „oszczędność” w tym względzie rzekomą wiedzą każdego człowieka odnośnie tego, czym jest owo uszczęśliwiające go dobro. Dodatkową usprawiedliwiającą autora okolicznością ma być to, że, jego zdaniem, pytającym o szczęście wcale nie chodzi o uzyskanie jego definicji, ale o analizę sensu słowa. Jeśli istotnie tak jest, wówczas pytającym o szczęście musiałoby chodzić o odpowiedź na pytanie: „od czego w sposób

25 T. Kotarbiński, *Zasady etyki*, s. 190.

26 Odpowiada temu „zbawienna rada filozofów [którzy — M. M. J.] namawiają do tego, by się starać o dobro głównie przez walkę ze złem” (T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 87).

27 T. Kotarbiński, *Co to jest szczęście?*, w: T. Kotarbiński, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970, s. 184.

28 T. Kotarbiński, *Idea wolności*, w: T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 1: *Myśli o działaniu*, Warszawa 1957, s. 499–500.

29 T. Kotarbiński, *Zasady etyki*, s. 190.

30 T. Kotarbiński, *Co to jest szczęście?*, s. 183.

istotny zależy szczęście?” lub bardziej praktycznie: „co trzeba czynić, a czego nie czynić, aby samemu być trwale szczęśliwym i przyczyniać się do trwałego szczęścia tych, komu dobrze życzymy?”³¹. Na to „najważniejsze ze wszystkich ludzkich pytań” Kotarbiński nie próbuje tu odpowiedzieć. Zamiast tego porzeka na dwóch nieoryginalnych uwagach. Zgodnie z pierwszą szczęście jest stopniowalne, wobec czego pozostaje nam staranie o to, by żyć szczęśliwiej, pamiętając, że pełnia trwałego szczęścia jest nieosiągalna. Po drugie, jak już wskazywano, najważniejsze, by życie nie było tak nieszczęśliwe, że wiodący je człowiek traci wolę dalszego w nim trwania. „W wymiarze życia publicznego główny wysiłek w staraniu się o szczęście musi zmierzać ku usuwaniu klęsk publicznych, tępieniu ich źródeł, zapobieganiu wydarzaniu się ich na nowo”³².

Odpowiedź na pytanie o to, co możemy zrobić na rzecz szczęścia własnego i ważnych dla nas osób, znaleźć można we fragmencie *Medytacji*. . . Kotarbińskiego zatytułowanym *Co robić, a czego nie robić?*. Na początek autor wskazuje to, co na temat szczęścia zgodnie utrzymują filozofowie. Nie podają oni niezawodnych recept na szczęście, ale udzielają kilku dobrych rad: 1. Zalecają umiar w pragnieniach i planach, potępiając tym samym zachłanność i zapalczywość; 2. Radzą, by nie uganiać się za przyjemnościami, rozkoszami i satysfakcjami bezpośrednio, ale pośrednio, tj., dążąc do innych celów. Tym samym uczą, że radość można odnaleźć poprzez uczestnictwo w jakiejś wspólnej (a nie osobistej) sprawie³³; 3. Apelują, by starać się o dobro głównie przez walkę ze złem. Takim złem mogą być choroby, nierówności klasowe, niesprawiedliwość społeczna czy wojna jądrowa. W nawiązaniu do tego ostatniego Kotarbiński pisze o udziale w zapobieganiu takiej wojnie jako przykładzie rzetelnej troski o szczęście.

31 T. Kotarbiński, *Co to jest szczęście?*, s. 184.

32 T. Kotarbiński, *Co to jest szczęście?*, s. 184.

33 „Szczęśliw, kto ukochał coś, co nie jest nim samym, przejął się jakąś cudzą potrzebą, zachwycił przedsięwzięciem porywającym. Może on znaleźć radość własną jako owoc czynnego uczestnictwa w takiej sprawie. Tak kochająca matka znajduje sens życia [...] w opiekowaniu się umiłowanymi istotami, a życie społeczne dostarcza nieprzebranych możliwości włączania się do wspólnych starań o to, by się dobrze działo” (T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 87).

W uzupełnieniu i nawiązaniu do powyższych, ważnych dla szczęścia wskazań, Kotarbiński postuluje życie poważne, sprowadzające się do najważniejszych czynów, którymi, w jego opinii, są czyny zwalczające największe istniejące bądź „jedynie” zagrażające nam zło.

Największe dobro zyskujemy przez zwyciężanie największego zła, najgłębszą szczęśliwość zdobywa się chroniąc istoty kochane przed zagrażającym im niebezpieczeństwem (a życie stale bywa pełne niebezpieczeństw), najgłówniejsze piękno życia rozkwita na drodze zapasów z pleniącą się jak robactwo brzydotą³⁴.

Aby sprostać zadaniu walki ze złem potrzeba dzielności, tj. „sprawności zastosowanej do działań o celach godziwych”³⁵. Kotarbiński, uzgadniając ową dzielność z wymogami praktyki, przekłada ją na zbiór zaleceń dobrej roboty. Te ostatnie zaś sprowadza do trzech naczelnych: 1. trafnego doboru środków do celów; 2. działania energicznego, czyli takiego, które polega na wydatkowaniu całego wkładu niezbędnego dla sprawy wysiłku; 3. działania gospodarnego, a więc nie marnotrawnego.

Ale co z realizowaniem pasji jako metodzie osiągnięcia szczęścia? Kotarbiński deprecjonuje pasje, utrzymując, że „pasje pasjom nierówne i namiętności nie nadaje racji dostatecznej samo to, iż jest ona namiętnością [...] precz z hasłem wyżycia się w pełni, jako hasłem naczelnym. Zdłudnym byłoby drogowskazem szczęścia”³⁶. Tym, którzy argumentują, że niezrealizowane zamiłowania i namiętności skutkują klęską, odpowiada zaś, że obok upodobań są potrzeby, które są od tych pierwszych ważniejsze, ponieważ tylko ich brak rodzi udrękę, której rozumny człowiek stara się zapobiec. Sęk w tym, że bywają potrzeby bez upodobań, zamiłowań czy namiętności, czego przykładem jest potrzeba zdrowia. Zatem wszystkim potrzebom bezwzględnie należy uczynić zadość, upodobaniom zaś tylko o tyle, o ile są jednocześnie potrzebami. Chyba że ich realizacja koliduje z zadaniem obrony przed „klęską elementarną”

³⁴ T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 88.

³⁵ T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 89.

³⁶ T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 144.

istotnych dla nas osób. W takiej sytuacji rezygnacja z własnego określonego upodobania może być dla owej ochrony niezbędna.

Poglądy Kotarbińskiego na temat celu ludzkiego życia odnaleźć można w dwóch podrozdziałach *Medytacji*... zatytułowanych — *Cel i sens życia* oraz *Cel życia*. Pierwszy z nich podkreśla zależność ludzkich celów i wzorów postępowania od potrzeb i upodobań konkretnego podmiotu oraz potrzeb i upodobań istot przez niego kochanych, a także tych, z którymi się on solidaryzuje. Zgodnie z tym tokiem rozumowania zakłada się tu, że troska o cel życia sprowadza się do poszukiwania głównego celu własnych, przyszłych działań, które by odpowiadały konkretnym podmiotowym potrzebom i upodobaniom. Zdaniem Kotarbińskiego na tej drodze uzyskuje się także odpowiedź na pytanie o sens życia. „Kto szuka sensu życia, szuka tego samego właśnie, o to właśnie zatroskany, by jego czyny nie były bezcelowe, a ściślej, by jego działalność nie wyczerpywała się w błahych przedsięwzięciach, lecz mogła się legitymować przydatnością do celu godnego poświęcenia mu głównych, najważniejszych wysiłków”³⁷. W nieco innej formie tę samą myśl odnajdujemy w przeciwstawieniu życia poważnego (tj. życia poświęconego walce z największym złem) życiu błahemu, które, w ujęciu Kotarbińskiego, polega na uganianiu się za przyjemnościami lub za przedmiotami upodobań.

Więcej ustaleń na temat celu życia zawiera podrozdział — *Cel życia*. Jego autor dowodzi, że ani przyroda, ani historia nie determinują jednoznacznie celu życia świadomego własnych potrzeb człowieka. Jaki winien być zatem rozumnie postawiony cel życia? Zdaniem autora to pytanie jest źle postawione, ponieważ sugeruje istnienie jakiegoś jednego, wspólnego dla wszystkich ludzi celu, podczas gdy doświadczenie wskazuje raczej na pluralizm, który ma źródło w wielości ludzkich potrzeb kolejno domagających się zaspokojenia w toku życia osobniczego. W tej sytuacji „zamiast ułudy jedyne go celu życia [...] [mamy] perspektywę wielości rozmaicie obieranych celów, nie celów życia *notabene*, lecz celów doraźnych”³⁸.

Wielość celów wymaga ich zgodności, o którą nietrudno, biorąc pod uwagę to, że:

37 T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 22.

38 T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 129.

z natury rzeczy układają się one w zespoły niejako piramidalne. W każdym z nich jakieś zamierzenie odgrywa rolę celu naczelnego, któremu służą cele będące dlań środkami. Narzuca się konieczność ustanowienia hierarchii takich zespołów; która sprawa ma mieć pierwszeństwo przed którą [...] czy [...] która musi być raczej poniekąd, jeśli zarysuje się sytuacja typu *aut* — *aut*. A wreszcie: który z niezależnych celów naczelných obierzemy jako cel główny bądź w tym sensie, że najbardziej w zamierzeniu pracowity (tu się znajdzie wybór zawodu), bądź w tym, że raczej ze wszystkiego innego gotowiśmy zrezygnować na jego korzyść, gdy zostaniemy przyparci do muru³⁹.

Jaki by nie był rozumnie obrany przez człowieka cel, zawsze, jak zakłada Kotarbiński, dotyczy on zamierzeń podejmowanych ze względu na pojedynczą osobę lub grupę osób. Zgodnie z tym założeniem autor wyróżnia dwie zasadnicze postawy, których wyrazem jest godny uznania wybór życiowego celu — humanizm i moralizm. Pierwszy z nich jest wyborem tych, „którzy walczą o program społeczny, o idee i ustrój, upatrując w nich środki potrzebne do tego, by określonym ludziom było dobrze na świecie lub przynajmniej nie było tak bardzo źle”⁴⁰. Drugi natomiast przekłada się na działania zgodne z motywacją i trybem życia „wiernych towarzyszy, niezawodnych przyjaciół, spolegliwych opiekunów”. Podkreśla się tu, że: „Jeśli mamy jakieś obowiązki względem siebie samych, to tylko pośrednie, ze względu na inne istoty, natomiast w stosunku do innych ciążą na nas przeróżne zobowiązania, wyznaczające imperatywne granice swobody moralnej w kształtowaniu celów”⁴¹. Takie zgodne z wymaganiami sumienia (zawsze chroniącego nas przed słuszną etyczną pogardą!) działania, będąc realizacją zobowiązań wobec innych, poświadczają prymat oceny moralnej.

Będąc wyrazem humanizmu, jak i moralizmu konkretne ludzkie wybory naczelnego celu życiowego zawsze powinny, zdaniem Kotarbińskiego, respektować dwa zharmonizowane ze sobą postulaty realizmu praktycznego. Pierwszy z nich, występując przeciwko nieprzemyślanym i wielce ryzykownym

39 T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 129.

40 T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 131.

41 T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 131.

wyborom, zaleca, by wziąć pod uwagę (przy ustanawianiu celów) możliwość ich realizacji. Drugi natomiast, podkreślając pojęcie ważności względnej, zaleca przedkładanie, w kształtowaniu zamiarów, celów ważniejszych nad mniej ważnymi. Przy czym to, co ważniejsze rozumie się tu jako to, co usuwa większe zło lub większemu złu zapobiega. Co istotne, w ujęciu Kotarbińskiego „dążenie do celów o wartości najwyższej i poświęcenie im «głównych, najważniejszych wysiłków» nadaje sens życiu ludzkiemu”⁴². Tak ujęty racjonalizm praktyczny jest przeciwny lekkomyślnej pogoni za nową podniętą. Przede wszystkim kieruje podmioty ku celom ochronnym. „Perswaduje, że w powodzeniu takich prac można znaleźć duchowe satysfakcje wcale nie mniejsze niż w tym, co nie służy obronie, lecz tylko bezpośredniemu wzbogacaniu doznań, upiększaniu i umilaniu egzystencji”⁴³.

Współczesne wzory spełnionego życia

W dzisiejszych czasach mamy wiele równolegle promowanych stylów życia, które w opinii ich promotorów mogą uczynić czyjeś życie pełniejszym bądź spełnionym. Na opisanie ich wszystkich nie ma tu miejsca. Poprzestanę zatem na skrótowym przedstawieniu jednego z nich, tego, który, w mojej ocenie, wydaje się dominować we współczesnym przekazie medialnym. Dla celów tego artykułu nazwijmy go „poszukiwacz nowego «ja»”. Ten wzorzec pełnego życia ma dwie zasadnicze cechy: nacisk na autokreację traktowaną jako rodzaj twórczości oraz pozytywny stosunek do życiowych zmian. W tym modelu, w odróżnieniu od wzoru spinegliwego opiekuna, milcząco zakłada się, że dobro jednostki ma prymat nad dobrem grupy. Nie oznacza to jednak ignorowania dobra innych osób czy społeczności, której jest się członkiem. Chodzi raczej o przeświadczenie, że aby być użytecznym dla innych, wpraw należy zadbać o własny dobrostan⁴⁴.

42 A. Brożek, J. Jadacki, *Minimalizm etyczny*, s. 55.

43 T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 132.

44 Przykładem tego typu myślenia jest to, co Erich Fromm pisze na temat produktywności miłości matki w swojej książce zatytułowanej *O sztuce miłości*. Jego zdaniem matka, aby mogła przekazać

Dzisiejszy, wybrany przeze mnie, model spełnionego życia ma wielu „ojców”. Najważniejszym jest egzystencjalizm, ponieważ za sprawą głoszonego przezeń postulatów wolnej kreacji samego siebie, której granicą miała być jedynie własna wyobraźnia, w naszej kulturze utrwaliło się przekonanie o powoływaniu każdego człowieka do stania się tym, kim chciałby być, niezależnie od sytuacji, w jakiej się aktualnie znajduje, i abstrahując od związków z innymi ludźmi. Zgodnie z tym „przykazaniem”, oderwany od sieci przedmiotowo-podmiotowych zależności człowiek przedstawiany jest dziś jako ktoś, kto nie tylko może, ale i powinien zawalczyć o nowe, lepsze „ja”, a tym samym o pełniejsze życie. Dlaczego ma się walczyć o nowe? Dlatego, że samo życie przedstawiane jest jako ciągła zmiana wymuszająca osobowy „remanent”, nie zawsze oznaczający progres, ale zawsze pożądany.

Powyżej nakreślony pęd ku życiowej zmianie wspiera utożsamianie upodobań i pragnień z potrzebami rozumianymi jako coś, co poddane deprywacji pociąga za sobą cierpienie. Założenie tożsamości upodobań i pragnień z potrzebami wymagającymi zaspokojenia kieruje nas ku kolejnemu „ojcu” przedstawianego tu modelu spełnionego bądź pełnego życia. Mam tu na myśli, rozwijaną na polu psychologii humanistycznej, koncepcję samorealizacji. W klasycznym modelu hierarchii potrzeb, przedstawianej w formie piramidy, autorstwa Abrahama Masłowa, samorealizacja jako metapotreba zajmuje najwyższe miejsce. To „usytuowanie” oznacza, że jest to potrzeba, której zaspokojenie „wieńczy dzieło”, jakim może i powinno być ludzkie życie. Wspólną dla większości psychologów humanistycznych treścią tej najważniejszej ludzkiej potrzeby i jednocześnie najważniejszego motywu człowieczej aktywności wydaje się być definicja terminu „samorealizacja” zaproponowana przez Kurta Goldsteina — „aktywność twórcza, oznaczająca realizację siebie, swego własnego ja”⁴⁵. Skąd wiadomo, że dane pragnienie czy upodobanie do czegoś to potrzeba domagająca się samorealizacji? Zdaniem Masłowa możemy to ustalić dzięki deprywacji danego pragnienia bądź skłonności. Mianowicie

dziecku miłość do życia, tj. przekonanie, że warto żyć (w jego terminologii ten aspekt miłości matczynej nazywa się „miód”), musi być najpierw szczęśliwym, czyli spełnionym człowiekiem.

45 M. Jančina, D. Kubacka, *Kierowanie własnym rozwojem. Kontekst teoretyczny zjawiska*, „Psychologia Rozwojowa” 19 (2014) nr 4, s. 33.

niezaspokojenie owego utożsamianego z potrzebą pragnienia może⁴⁶ prowadzić do „metachoroby”, tj. pewnego rodzaju konfliktu człowieka z samym sobą⁴⁷. Wyrazem owej „dolegliwości” wydaje się być tzw. „nerwica egzystencjalna” — zidentyfikowany w latach 70. XX wieku, „zespół objawów związany z poczuciem braku sensu życia i spełnienia, odczuciem «nie bycia, tym kim się chciało/mogło być», przy braku stwierdzenia innych powodów do zdiagnozowania zaburzeń nerwicowych, [których przyczyną] jest «niespełnienie młodzieńczych rojeń, marzeń»”⁴⁸. Ekspresją metachoroby, o której tu mowa, wydaje się być także „problem, który nie ma nazwy”, będący przedmiotem książki — *Mistyka kobiecości* — Betty Friedan. W owym „kłopocie”, deprecjowanym przez psychiatrów amerykańskich w latach 50. XX wieku poprzez nazwanie go „syndromem zmęczenia pani domu”, Friedan widzi problem wynikający z narzucenia kobietom tożsamości określonej wyłącznie przez rolę, jaką kultura przypisała ich płci. Tym samym nie pozwala się im „zaspokajać podstawowej potrzeby rozwoju i realizowania swojego potencjału jako istot ludzkich i znajdować w tym przyjemność”⁴⁹.

Dzisiejsze pozytywne waloryzowanie zmian (nierzadko zasadniczych!) w konkretnym jednostkowym życiu wspiera postulat głoszący potrzebę opuszczenia strefy komfortu. Jego milczącym założeniem jest przekonanie o wsteczności i nieprzystawianiu do wymogów zmieniającego się świata tego,

46 Można zapytać: co to za dowód, skoro odwołuje się jedynie do możliwości wystąpienia jakiegoś skutku? Odpowiem tak: jak pokazał inny przedstawiciel psychologii humanistycznej — Fromm — w podrozdziale swojej książki *Ucieczka od wolności* zatytułowanym *Złudzenie indywidualności* człowiek, na skutek wymuszonego przez socjalizację przystosowania się do sprzecznych z jego naturą norm społecznych, może nie być świadomy braku, jaki go charakteryzuje. Nie oznacza to jednak, że nie cierpi. Tyle że to swoje cierpienie racjonalizuje, tłumacząc sobie, że jest ono wynikiem np. przepracowania, i dlatego nie stara się w żaden konstruktywny sposób zaradzić owemu cierpieniu, poprzestając na „relaksacji” bądź zażyciu odpowiednich suplementów czy farmaceutyków.

47 „Muzyk musi zajmować się muzyką, malarz musi malować, poeta pisać, jeżeli ma pozostać w zgodzie z samym sobą” (A. Maslow, *Teoria hierarchii potrzeb*, w: *Materiały z historii psychologii*, red. K. Zamiara, Poznań 1995, s. 265).

48 A. Janiszewska, *Co może blokować wykorzystanie potencjału twórczego? Psychologiczne inhibitory samorealizacji*, „Nauki o Wychowaniu. Studia interdyscyplinarne” 16 (2023) nr 1, s. 292; por. także K. Obuchowski, *Galaktyka potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, Poznań 2000, s. 234–236.

49 B. Friedan, *Mistyka kobiecości*, przeł. A. Grzybek, Warszawa 2012, s. 125.

co w konkretnej ludzkiej egzystencji znane i oswojone. Co więcej owo porzucanie znajomego w poszukiwaniu nowych wyzwań powinno być, zgodnie z ciągle zmieniającą się sytuacją podmiotu, cykliczne, podobnie jak „toczące się kamienie, które nie porastają mchem”. Innymi słowy, we wzorcowym życiu tego typu na każdym jego „zakręcie” powinno czekać „nowe otwarcie”, czy będzie to nowe miejsce zamieszkania, nowa praca, hobby czy towarzysz życia. W nakreślonej tu skłonności do „systematycznego” zaprowadzania w swoim życiu zmian widać wpływ filozofów i socjologów, skoncentrowanych na badaniu ponowoczesności — kolejnej po nowoczesności epoce kulturowej, będącej antytezą skompromitowanej, nowoczesnej wiary w potęgę nauki i rozumu ludzkiego, dzięki którym mieliśmy zatryumfować nad przyrodą i jednocześnie udoskonalić się moralnie. W ponowoczesności nie wierzy się, że przyszłość będzie lepsza od teraźniejszości. Zakłada się raczej, że będzie ona po prostu inna, stosownie do zmieniających się stale tożsamości ponowoczesnego człowieka, odpowiadających zmiennym kolejom jego losu i dokonywanym przez niego wyborom, jak i zmieniającej się lokalnej oraz globalnej sytuacji. Cykliczne zmiany tożsamości dzisiejszego człowieka, a przez to jego postawy życiowej i aktywności dobrze obrazują, opisane przez Zygmunta Baumana ponowoczesne wzory osobowe⁵⁰.

Przechodząc do charakterystyki poszukiwacza nowego „ja”, trzeba powiedzieć, że jest ona w pewien sposób problematyczna. Istotę owego „kłopotu” można przybliżyć przez odwołanie się do Baumanowskiego określenia osobowości ponowoczesnej jako nieposiadającej tożsamości⁵¹. Analogicznie do tego braku, dzisiejszy poszukiwacz nowego „ja” nie posiada żadnych wyróżniających go cech, poza anonsowanymi na początku tej części pracy — silną tendencją do autokreacji oraz pozytywnym stosunkiem do zmian. Brak specyficznych dla poszukiwacza nowego „ja” cech oznacza, że to, jaki on jest, dla tego, kim on jest (tj. poszukiwacza nowego „ja”), nie ma zasadniczego

⁵⁰ Zob. Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.

⁵¹ „Osobowość isticie ponowoczesna wyróżnia się brakiem tożsamości. Jej kolejne wcielenia zmieniają się równie szybko i gruntownie, co obrazy w kalejdoskopie” (Z. Bauman, *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, s. 16).

znaczenia⁵². To, co się liczy, to jego pęd ku autokreacji i otwartość na zmianę. W tej sytuacji pozostaje dookreślenie owego wzoru przez opozycję do postawy społecznego opiekuna. W ten sposób możemy powiedzieć, że poszukujemy nowego „ja”:

1. Nie musi mieć żadnych specjalnych kwalifikacji dla swoich twórczych transformacji — poza wolą i możliwością oraz, być może, odwagą.
2. Nie potrzebuje zgodności swoich nowych „ja” ze swoimi wcześniejszymi preferencjami. Nie potrzebuje być im wierny ani konsekwentny.
3. Nie musi z góry planować swoich kolejnych odsłon, może sobie pozwolić na spontaniczność.
4. Jego kolejne wcielenia nie muszą być lepsze od wcześniejszych. Wystarczy, że odpowiadają jego aktualnym potrzebom/pragnieniom czy sytuacji, w której się znalazł.
5. By się rozwijać, musi mieć jakiś potencjał. Choćby była nim jedynie jego wola pragnąca czegoś więcej⁵³.
6. Jego jedynym zadaniem jest autokreacja i transformacja swojego „ja”, a zatem i własnego życia.
7. Ma obowiązki przede wszystkim wobec siebie, a dopiero potem wobec innych.
8. Jak społeczny opiekun nie musi być moralnie doskonały, ale w przeciwieństwie do niego może być w różnym stopniu moralnie „niesubordynowany”⁵⁴.
9. Może walczyć ze złem, ale nie jest to jego obowiązkiem ani najważniejszym celem. Taka walka mogłaby grozić jakimś uszczerbkiem. Jeśli jednak decyduje się walczyć, robi to (najczęściej!) tylko we własnym bądź ważnych dla siebie osób interesie.
10. Ceni jakość życia, której ważnym składnikiem jest doznawana przyjemność.

⁵² Nie oznacza to wszakże, że jego cechy nie mają wpływu na jakość jego życia, czy tym bardziej na konkretny kształt jego kolejnych osobowych transformacji.

⁵³ Analogicznie do Sartre'owego ujmowania człowieka jako nicości, która ma potencjał do tego, by stać się czymś.

⁵⁴ Jest na to przyzwolenie społeczne z powodu założenia, że „nikt nie jest bez wad”, a uczynione zło zawsze można naprawić.

4. Spolegliwy opiekun versus poszukiwacz nowego „ja”

Czy dzisiejszy „poszukiwacz nowości”, o którym pisałam w poprzednim paragrafie, może być jednocześnie spolegliwym opiekunem? Wydaje się to niemożliwe, jeśli wziąć pod uwagę jego skoncentrowanie na sobie, skutkujące nierzadko niedostatecznym liczeniem się z zobowiązaniami wynikającymi z tego, że jest się czymś dzieckiem, bratem/siostrą, małżonkiem, współpracownikiem czy rodzicem. Z drugiej strony taka opcja nie jest wykluczona przynajmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, z powodu minimalizmu etycznego Kotarbińskiego⁵⁵, który, nie wymagając moralnej perfekcji, poprzestaje na zobowiązaniu człowieka do życia w sposób nienarażający go na hańbę. Spełnienie tego warunku jako wystarczające do zaliczenia danej osoby do grona zacnych ludzi wydaje się stosunkowo łatwe, podobnie jak zabezpieczające przed etykietą „alimenciarz” terminowe płacenie alimentów na rzecz dzieci, które wychowuje była żona. Po drugie, poszukiwacz nowego „ja” może być równie użyteczny dla innych, jak spolegliwy opiekun, chociaż nie jest to konieczne i zazwyczaj się tego odeń nie wymaga, rozumiejąc, że każdy jest dla siebie samego najważniejszy, zgodnie z powiedzeniem „bliższa koszula ciału”. Przykładem takiej „użyteczności” może być zaabsorbowany swoją karierą artysta, cyklicznie zmieniający adres i żony, będący dobrym (choć zapewne nie tak dyspozycyjnym jak ojciec „stacjonarny”) i wspierającym ojcem dla swoich, pochodzących z różnych związków dzieci oraz przyjacielem dla byłych partnerek. Można sobie także wyobrazić poszukiwacza nowego „ja” odkrywającego w sobie „inklinacje społeczne”, które to rozwinięte jego własnym wysiłkiem i ambicją „rozkwitną” jego społecznikostwem. A zatem działalność na rzecz wspólnego dobra może być także dziedziną twórczości uprawianą przez poszukiwacza nowego „ja”.

To, co wyżej powiedziano, wydaje się wskazywać, że wybór pomiędzy tymi dwiema różnymi postawami ma drugorzędne znaczenie. Pierwszorzędną ważność ma natomiast to, jak konkretna osoba realizuje się w obranej przez siebie strategii życiowej, tj., czy jej życie, w ostatecznym rozrachunku, zasługuje na wzgardę, czy też nie prowokuje tego typu osądów. Być może taki wniosek

⁵⁵ Wspominałam o nim w sekcji pierwszej mojej pracy.

grzeszy zbytnią ogólnikowością, ponieważ brakuje tu wskazania, czyj osąd miałby być brany pod uwagę jako rzeczywisty probierz czyjejś przyzwoitości. Uwaga to ważna, zważywszy na to, że nierzadko ludzie bronią swoich wątpliwych moralnie wyborów, odwołując się do braku ich ewidentnego potępienia przez osoby w jakiś sposób im sprzyjające, jednocześnie deprecjonując osąd ich niecných uczynków dokonany przez inne, mniej skłonne do bagatelizowania ich działań, osoby. Na ten potencjalny zarzut odpowiadam tak: chociaż w dzisiejszym świecie niektóre moralnie wątpliwe działania są czasem bagatelizowane, np. oszukiwanie fiskusa, niepłacenie alimentów czy brak należytej troski o starzejących się rodziców bądź dzieci pochodzące z rozwiązanego przez rozwód małżeństwa, nie gwarantuje to osobom w ten sposób postępującym spokoju ich sumienia, a tym samym samozadowolenia, do którego każdy z nas wydaje się dążyć. Mam więc nadzieję, że niezależnie od obranej postawy (spolegliwy opiekun czy poszukiwacz nowego „ja”) dla większości ludzi взгляд na własną samoocenę (która zależy także od oceny moralności własnego postępowania), zawsze związaną z poziomem jednostkowego dobrostanu, przeważa wolę ignorowania ważnych międzyludzkich zobowiązań, by tym łatwiej zrealizować cele jawiące się jako rozwijające własne „ja”. Innymi słowy, wierzę, że możliwe jest (choć prawdopodobnie nie zawsze, a być może nawet nieczęsto!) pogodzenie zobowiązań wobec innych ludzi i nastawionych na samorozwój działań. Jeśli tak jest, kategorię opowiedzenia się za jedną bądź drugą postawą traci na znaczeniu i dobrze by było, żeby to była prawda, ponieważ oba rozważane tu wzorce mają swoje mocne i słabe strony.

Przyjrzyjmy się najpierw postawie poszukiwacza nowego „ja”. Czy to dobrze, że nadwartościuje on życiowe zmiany? To zależy. Dobrze mieć świadomość, że na każdym etapie życia coś nas jeszcze czeka, że nie powiedzieliśmy jeszcze ostatniego słowa, że możemy jeszcze sami siebie zaskoczyć, np. „nierozsądną” zmianą nudnej, ale dobrze płatnej i zapewniającej godziwą emeryturę pracy na ekscytujące, ale krótkoterminowe zastępstwo w ogólnopolskim radiu. Podobnie pozytywny wydźwięk wydają się mieć adresowane do pięćdziesięcio- i więcej latków hasła i „złote myśli” np. afirmujące „srebrną” rewolucję/silę, postulujące zajęcie się samym sobą („Teraz ja”) czy „przekonujące”, że pięćdziesiątka to nowa trzydziestka, a sześćdziesiątka to nowa czterdziestka. Problem w tym, że podążanie za nowym wymaga asertywności, a jeszcze

bardziej umiejętności stawiania granic zabezpieczających nas przed roszczeniami bliskich i mniej bliskich nam osób. Widać to wyraźnie w opisanym przez Baumaną ponowoczesnym wzorze osobowym, nazwanym „włóczęga”. Żyjący zgodnie z nim człowiek nie wchodzi w żadne głębsze relacje z innymi ludźmi, ponieważ wie, że prędzej czy później będzie musiał ruszyć dalej, na skutek zmieniających się „warunków pobytu” bądź w nadziei na dotarcie do lepszego miejsca, oferującego ciekawsze możliwości. Taki nomadyczny styl życia nie tylko zaprzecza odpowiedzialności za inne osoby, ale i deprecjonuje, w jakiejś mierze, wartość dostosowania się do nich, co w dłuższej perspektywie może skutkować przerwaniem relacji w miejsce pracy nad jej uzdrowieniem. Czy powinno to martwić? Sądzę, że tak, ponieważ dostosowywanie się do siebie nawzajem jest jednym z podstawowych warunków każdej bliskiej relacji, a bez sukcesu w relacjach trudno sobie wyobrazić spełnione życie⁵⁶.

Jak już sugerowano, niezależnie od tego, co byłoby impulsem owej obiecującej spełnienie zmiany — pełny rozwój określonych potencjalności, pragnienie przeżycia przygody czy zwyczajna nuda — jej najważniejszym, a bywa, że i jedynym punktem odniesienia jest indywidualne, oderwane od kontekstu społecznych zobowiązań, dobro. Na tym polega niebezpieczeństwo owego wzorca. Z pewnością inspirujące byłoby poznanie ludzi oryginalnych, wiodących życie nietuzinkowe, otwarte na zmiany i jednocześnie poszukujące ich. Nie można tego jednak powiedzieć o funkcjonowaniu w społeczności składającej się tylko bądź w większości z tego typu osób, ponieważ ceną za ów wątpliwy przywilej byłaby najpewniej atomizacja społeczeństwa⁵⁷.

56 Ten zdroworozsądkowy pogląd wspierają m.in. badania czynników warunkujących szczęście, według młodych Polaków (w wieku 18–25 lat), przeprowadzone przez zespół badaczy pod kierunkiem prof. J. Czapieńskiego, opublikowane w 2015 roku. Badano studentów i osoby niestudiujące. W pierwszej wyróżnionej grupie udane małżeństwo wymieniano jako drugie spośród czternastu mających znaczenie czynników szczęścia. Natomiast badani niestudujący traktowali udane małżeństwo, pracę i pieniądze jako czynniki o podobnej ważności w kontekście ludzkiej szczęśliwości. W kolejnych (począwszy od roku 2000 po rok 2015) badaniach tej grupy osób wymienione czynniki zajmowały zamiennie drugie, trzecie i czwarte miejsce na liście preferowanych przez te osoby wartości. Zob. E. Mianowska, *Jak być szczęśliwym i mieć udane życie? Warunki udanego szczęśliwego życia*, „Dyskursy Młodych Andragogów” 18 (2017), s. 63.

57 Ten wniosek opieram na sytuacji społecznej w dzisiejszej Szwecji. W tym kraju, począwszy od lat 70. XX wieku, wielką popularnością cieszyły się hasła indywidualnej wolności, uwolnionej od roszczeń pochodzących z różnego rodzaju społecznych więzi. Skutkiem owego uwolnienia jest

Jak wskazywałam, postawie społecznego opiekuna, postulowanej przez Kotarbińskiego, również można co nieco zarzucić. A zatem:

1. Założenie o podobieństwie ludzkich sumień skutkujące tą samą oceną moralną danego czynu jest problematyczne, biorąc pod uwagę różnice w socjalizacji ludzi wychowanych w różnych kulturach i tradycjach. W tej sytuacji obrona tzw. oczywistości etycznych będących „wspólną dla wszystkich współczesnych ludzi dobrej woli” „zawartością” sumienia, nadwartościując osąd ludzi godnych szacunku, prowadzi do błędnego koła. Jeśli bowiem człowiek zacny to człowiek mający skłonność do czynów czcigodnych, owe czyny zaś uznawane są za czcigodne przez tych samych zacnych ludzi, wówczas „ludzie zacni byłiby ludźmi mającymi skłonność do czynów uznawanych przez ludzi zacnych za czcigodne...”⁵⁸.
2. Chociaż sumienie, powstrzymując nas przed nieodpowiednim działaniem, wydaje się, jak utrzymuje Kotarbiński, chronić nas przed wstydem, jaki odczuwalibyśmy wobec ludzi godnych szacunku, współczesny kryzys autorytetów istotnie osłabia tę jego funkcję. Trudno być uczciwym, gdy przykład nie idzie z góry.
3. Chociaż wyrzuty sumienia dla każdego są w jakiś sposób dyskomfortowe, wiemy na podstawie badań z psychologii społecznej, że ludzie dysponują mechanizmami zmniejszającymi ową przykrość. Do tych ostatnich należą np. mechanizmy podtrzymujące zagrożoną samoocenę i podstawowy błąd atrybucji.
4. Walka ze złem przedstawiana jako naczelny godziwy cel ludzkiego życia i zarazem coś, co najbardziej uszczęśliwia człowieka, trąci nadmiernym dydaktyzmem i deprecjonuje inne aniżeli moralne wartości, co wydaje się niesłuszne. W każdym społeczeństwie oprócz policjantów, personelu medycznego czy bon potrzebni są jeszcze m.in. artyści i naukowcy, a zatem osoby, które realizują się (przede wszystkim) na polu innych wartości niż moralne — odpowiednio w domenie wartości estetycznych

niestety atomizacja szwedzkiego społeczeństwa przekładająca się na uczucie osamotnienia i egzystencjalnej pustki odczuwane przez wielu żyjących na swój własny, przez nikogo nienarzucony sposób, ludzi.

⁵⁸ A. Brożek, J. Jadacki, *Minimalizm etyczny*, s. 67.

i poznawczych. Kotarbiński jako rzecznik moralizmu wydaje się ignorować tę „okoliczność”, co dziwi, zważywszy na jego szacunek dla sztuki, która, jego zdaniem, daje człowiekowi niezbędne wytchnienie w jego walce ze złem. Podkreślam, że nie chodzi o to, by uwolnić artystów od nakazów moralnych, ale o to, by wyzwolić ich sztukę od dydaktyzmu. Sztuka nie musi nas umoralniać, żeby nas uszlachetniać. Wystarczy, że wzruszy nas swoim pięknem. Podobnie naukowiec nie musi zajmować się poszukiwaniem prawd, które mogłyby uczynić nasz świat lepszym. Wystarczy samo podążanie za prawdą, żeby jego działania można było uznać za wartościowe.

5. Przeciwwstawianie życia poważnego (tj. życia poświęconego walce z największym złem) życiu błahemu, które polegać ma na „uganianiu się za przyjemnościami lub za przedmiotem upodobań”, wyolbrzymiając wartość pierwszego, nadmiernie i, w moje ocenie, niesłusznie deprecjonuje wagę tego drugiego. Jest oczywiste, że podstawową rzeczą dla każdego człowieka jest jego przetrwanie. Nie znaczy to jednak, że powinno się na tym poprzestać, tj., mówiąc językiem Kotarbińskiego, „kierować się przede wszystkim ku celom ochronnym”. Podobnie jasne wydaje się założenie, że równie istotna jest jakość życia. Od niej bowiem zależy czy dane życie warto jest zachowania.

Uwagi końcowe

Co wybrać? Życie zacne w formie zaproponowanej przez Kotarbińskiego, tj. jako spolegliwy opiekun, które, jak zdaje się sugerować autor *Medytacji*, ma być zarazem życiem spełnionym czy spełnienie w formie współcześnie promowanej, któremu niekiedy nie po drodze z zacnością. Ciężki dylemat, biorąc pod uwagę wysokie wymagania, jakie Kotarbiński stawia przed spolegliwym opiekunem. Najtrudniej pogodzić się z nakazem poświęcenia własnych upodobań, a może i talentów na rzecz dobra powierzonych sobie osób. Bez wątpienia bywają sytuacje, w których owo poświęcenie jawi się jako niepowątpiewalny imperatyw. Bywa i tak, że jego konieczność jest o wiele mniej jasna. Czy brat Albert dokonał słusznego wyboru, poświęcając swoją karierę

malarza na rzecz pracy dla ubogich? Czy nie uczyniłby więcej dobrego jako malarz lub ojciec dużej rodziny? Nie dowiemy się tego.

Być może należałoby optować za przedstawionym w tej pracy współczesnym poszukiwaniem swoich nowych „odslon”, jako narzędziem osiągnięcia samospelnienia. Opcja kusząca, ale czy możemy sobie dziś pozwolić na to, by realizować siebie, ignorując w jakiś sposób dobro powiązanych z nami osób? To pytanie wzrasta na znaczeniu z powodu wieszczonej przez Kotarbińskiego globalizacji⁵⁹ skutkującej m.in. tym, że nasze działania mają rzeczywisty wpływ na życie ludzi oddalonych od nas o setki czy nawet tysiące kilometrów. Ten wpływ przekłada się na jakąś formę odpowiedzialności za nich i za świat, w którym wszystkim nam przyszło żyć.

W czwartej sekcji tej pracy sugerowałam, że nie musimy, w sposób kategoryczny, opowiadać się za jedną bądź drugą postawą. Czy oznacza to, że dokonany przez nas wybór jest bez znaczenia? To zależy od tego, jak będziemy rozumieć postulat samorealizacji. Szczególnie interesujące są tu ujęcia zaproponowane przez Scotta Barry’ego Kaufmana i Arnego Næssa. Pierwszy z badaczy dokonał rewizji klasycznego modelu hierarchii potrzeb w postaci piramidy i zaproponował dla niej alternatywną metaforę „żagłówki”. W tym podejściu samorealizacja (a ściśle *purpose*, tj. „cel, misja”, ponieważ tego określenia używa ów badacz) traci swój nadrzędny status na rzecz „transcendencji”, rozumianej jako przekroczenie indywidualnych dążeń jednostki. Utrzymuje się tu, że spełnienie owego celu (tj. samorealizacji w terminologii Masłowa), przyczyniając się do indywidualnego dobrostanu, powinno mieć jakiś udział w uniwersalnym rozwoju społeczeństwa. Tak pojęta samorealizacja (osiągnięcie celu bądź misji), jako służąca nie tylko jednostce, ale i ogólnemu dobru ludzkości, jest realizacją „transcendencji”⁶⁰. Z kolei dla norweskiego filozofa, twórcy teorii „ekologii głębokiej” — Arnego Næssa — samorealizacja to nie tylko realizacja indywidualnego potencjału, ale i świadoma współpraca

59 Mam tu na myśli jego przewidywanie czasu, w którym „to, co się będzie działo w którymkolwiek z miejsc na kuli ziemskiej, będzie współwyznaczało różne skutki w dowolnym zamieszkanym punkcie globu i samo z kolei będzie zależne od zdarzeń dziejących się gdziekolwiek bądź indziej” (T. Kotarbiński, *Medytacje*, s. 133).

60 Por. S. B. Kaufman, *Transcend: The new science of self-actualization*, [wersja Kindle], Los Angeles 2020; podaję za: A. Janiszewska, *Co może blokować wykorzystanie potencjału twórczego?*, s. 293.

z innymi, a także życie w harmonii ze światem przyrody. Tak rozumianą samorealizację można osiągnąć poprzez medytację oraz praktykowanie etycznych i empatycznych zachowań⁶¹. Te nowe rozumienia samorealizacji, niwelując zasadnicze różnice między społecliwym opiekunstwem a poszukiwaniem nowego „ja”, wydają się podważać wagę wyboru pomiędzy nimi.

Przedstawione powyżej ujęcia samorealizacji, łącząc działania na rzecz własnego rozwoju z pracą na rzecz ponadindywidualnego dobra, są szczególnie istotne w dobie zagrożonej katastrofą ekologiczną ludzkości, ponieważ mogą przyczynić się do przezwyciężenia partykularnych, doraźnych interesów, które, przynosząc szkodę środowisku naturalnemu, szkodzą nam wszystkim. O ile oczywiście zyskają na popularności. Do czasu upowszechnienia się tych zrównujących obie postawy pojęć pozostaje, w trosce o środowisko naturalne, a więc w interesie nas wszystkich, opowiedzenie się za postawą społecliwego opiekuna. Ona bowiem, w założonym tu kontekście, wydaje się lepiej zabezpieczać przyrodę przed nadmierną eksploatacją.

Być może w niedługim czasie model społecliwego opiekuna będzie częściej wybierany. Na taką ewentualność wskazuje moim zdaniem, pośród innych, zjawisko odbrażawiania wielkich artystów. Nasza kultura inną, osobną miarą mierzyła czyny artystów. Uczono mnie, że ludziom sztuki pozwala się na więcej odnośnie ich stylu życia i szeroko pojętej obyczajowości. Artysty wolno było ulegać nałogom, zdradzać małżonkę, a nawet żyć w nieformalnym i niezwykłym związku w czasach, w których taki styl życia dla zwykłych ludzi był niedostępny. Nadzwyczajną wolność twórcy usprawiedliwiać miał jego geniusz. Dzisiaj takie podejście znajduje się w odwrocie. Artysta, który bije żonę czy wyrzeka się własnego dziecka (czym „zasłużył się” Józef Chelmoński) bądź znęca się nad swoimi partnerkami (jak Picasso), miałby o wiele mniejsze szanse na „wybicie się” na trudnym i nieprzewidywalnym rynku sztuki albo nawet na pracę w zawodzie (czego dowodzi przykład Kevin Bacona, który z powodu oskarżenia o pedofilię został wyrzucony z serialu, w którym grał). Te drastyczne przykłady traktuję jako swego rodzaju dowód

61 A. Janiszewska, *Co może blokować wykorzystanie potencjału twórczego?*, s. 294. Por. także A. Gromkowska-Melosik, *Pedagogika ekologiczna*, w: *Pedagogika. Podręcznik akademicki*, cz. 1, red. Z. Kwieciński, B. Śliwerski, Warszawa 2014, s. 432.

na to, że coraz większego znaczenia nabierają dziś samorealizacje nastawione na dobro lub „jedynie” respektujące je i dobrostan innych, związanych z nami ludzi.

Bibliografia

- Bauman Z., *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa 1994.
- Brożek A., Jadacki J., *Minimalizm etyczny Tadeusza Kotarbińskiego*, „Etyka” 39 (2006), s. 48–71.
- Friedan B., *Mistyka kobiecości*, tłum. A. Grzybek, Warszawa 2012.
- Fromm E., *O sztuce miłości*, przeł. A. Bogdański, Warszawa 1992.
- Fromm E., *Ucieczka od wolności*, tłum. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 2014.
- Jančina M., Kubicka D., *Kierowanie własnym rozwojem. Kontekst teoretyczny zjawiska*, „Psychologia Rozwojowa” 19 (2014) nr 4, s. 31–48.
- Janiszewska A., *Co może blokować wykorzystanie potencjału twórczego? Psychologiczne inhibitory samorealizacji*, „Nauki o Wychowaniu. Studia Interdyscyplinarne” 16 (2023) nr 1, s. 289–302.
- Kaufman S. B., *Transcend: The new science of self-actualization*, Los Angeles 2020.
- Kotarbiński T., *Co to jest szczęście?*, w: T. Kotarbiński, *Studia z zakresu filozofii, etyki i nauk społecznych*, Wrocław 1970, s. 182–184.
- Kotarbiński T., *Cóż to znaczy żyć zacnie? Cóż to znaczy postępować haniebnie?*, w: T. Kotarbiński, *Żyć zacnie*, wybór T. Durańska-Macheta, Warszawa 1989, s. 43–56.
- Kotarbiński T., *Idea wolności*, w: T. Kotarbiński, *Wybór pism*, t. 1: *Mysli o działaniu*, Warszawa 1957, s. 483–507.
- Kotarbiński T., *Ideale*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa 1987, s. 211–227.
- Kotarbiński T., *Istota oceny etycznej*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, red. P. J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa 1987, s. 111–114.
- Kotarbiński T., *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa, 1986.
- Kotarbiński T., *Mistrzostwo i humanizm* [Rozmowa „Studiów Filozoficznych” z profesorem Tadeuszem Kotarbińskim], w: T. Kotarbiński, *Mysli o ludziach i ludzkich sprawach*, red. J. Kotarbińska, Wrocław–Warszawa 1986, s. 334–346.

- Kotarbiński T., *Myśli o ludziach i ludzkich sprawach*, red. J. Kotarbińska, Wrocław–Warszawa 1986.
- Kotarbiński T., *Myśli o nauce*, w: T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wrocław 1961, s. 536–546.
- Kotarbiński T., *O istocie oceny etycznej*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa 1987, s. 106–110.
- Kotarbiński T., *Pisma etyczne*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa 1987.
- Kotarbiński T., *Zasady etyki niezależnej*, w: T. Kotarbiński, *Pisma etyczne*, red. P.J. Smoczyński, Wrocław–Warszawa 1987, s. 140–149.
- Kotarbiński T., *Życie zaczyna się*, wybór T. Durańska-Macheta, Warszawa 1989.
- Maslow A., *Teoria hierarchii potrzeb*, w: *Materiały z historii psychologii*, red. K. Zamiara, Poznań 1995, s. 256–279.
- Mianowska E., *Jak być szczęśliwym i mieć udane życie? Warunki udanego, szczęśliwego życia w opiniach studiujących i niestudiujących młodych Polaków*, „Dyskursy Młodych Andragogów” 18 (2017) s. 59–76.
- Obuchowski K., *Galaktyka potrzeb. Psychologia dążeń ludzkich*, Poznań 2000.

Andrzej Niesporek

 <https://orcid.org/0000-0001-7514-8163>

 andrzej.niesporek@us.edu.pl

Uniwersytet Śląski

 <https://ror.org/0104rcc94>

Filozofia i socjologia. Kilka uwag o ich wzajemnych związkach

 <https://doi.org/10.15633/lie.31208>

Abstrakt

Filozofia i socjologia. Kilka uwag o ich wzajemnych związkach

Jedną z perspektyw badawczych obecnych w socjologii jest analiza wpływu warunków społecznych na ludzkie myślenie: wiedzę, idee i naukę. W tym nurcie badawczym mieści się także socjologia filozofii. Koncentruje się ona na społecznych warunkach aktywności filozoficznej i ich wpływie na myśl filozoficzną oraz różnorodność filozoficznych poglądów. Bada praktyki społeczne związane z konstruowaniem myśli filozoficznej i będące ich rezultatem idee filozoficzne. W artykule analizuje się główne nurty socjologii filozofii, nawiązujące do makro- i mikrostrukturalnych analiz wpływu czynników społecznych na wiedzę, naukę i filozofię.

Słowa kluczowe: socjologia filozofii, socjologia wiedzy, socjologia nauki, filozofia

Abstract

Philosophy and sociology. Some remarks about their relationship

One of the research perspectives in sociology is the analysis of the impact of social conditions on human thinking: knowledge, ideas and science. This research also includes the sociology of philosophy. It focuses on the social conditions of philosophical activity and their impact on philosophical thought and the diversity of philosophical views. Sociology of philosophy studies social practices related to the construction of philosophical thought and the philosophical ideas resulting from them. The article analyses the main trends in the sociology of philosophy, referring to macro and micro-structural analyses of the impact of social factors on knowledge, science and philosophy.

Keywords: sociology of philosophy, sociology of knowledge, sociology of science, philosophy

Na wzajemne związki filozofii i socjologii można patrzeć z różnych punktów widzenia. Głównym przedmiotem zainteresowania w niniejszym tekście jest socjologiczna analiza społecznego warunkowania praktyki filozoficznej. Znajduje ona wyraz w kształtowaniu się nowej subdyscypliny socjologicznej, jaką jest socjologia filozofii. Zrozumienie specyfiki socjologii filozofii wymaga jednak umiejscowienia jej w szerszym kontekście rozwoju socjologicznej refleksji nad ludzkim poznaniem oraz obecnych w niej modeli teoretycznych.

Filozofia nauk społecznych (socjologii)

Filozofię i socjologię łączą wielorakie związki¹. Początki myślenia socjologicznego są zakorzenione w refleksji filozoficznej. Od początków kształtowania się socjologii jako nauki także jej związki z filozofią są różnorodne. Również współcześnie pytania, które zadajemy, zastanawiając się nad socjologią jako dyscypliną naukową, mają filozoficzny charakter². Filozoficzna refleksja nad naukami społecznymi, w tym nad socjologią, ma więc swoją historię i jest ważnym elementem współczesnego dyskursu akademickiego. Obejmuje klasyczne publikacje naukowe (książki i artykuły naukowe) i prace o charakterze podręcznikowym.

Najogólniej rzecz ujmując „Filozofia nauk społecznych to dziedzina filozofii, która krytycznie myśli o naturze i zakresie wiedzy w naukach społecznych”³. Istotnym elementem nauk społecznych, w tym socjologii, jest bowiem ich autorefleksyjność. Nie tylko koncentracja na przedmiocie badań i refleksji teoretycznej, lecz także nad nimi samymi jako dyscyplinami naukowymi. Socjologia i inne nauki społeczne czynią przedmiotem swojego zainteresowania ich własne podstawy poznawcze. Obecność myślenia filozoficznego w naukach społecznych, w tym w socjologii, ujawnia się więc zasadniczo na dwóch poziomach. Jeden to najogólniejszy poziom obejmujący ogólne

1 Por. T. Adorno, *Philosophy and sociology*, Cambridge 2022, *passim*.

2 Por. T. Benton, I. Craib, *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, Wrocław 2003, s. 11.

3 D. Little, *Philosophy of sociology*, w: *Philosophies of the sciences: A guide*, ed. F. Allhoff, Blackwell Publishing Ltd., 2010, s. 293.

założenia, w tym przedmiot i problematykę badań, a także ogólną perspektywę metodologiczną (np. spór naturalizmu z interpretatywizmem; holizmu i indywidualizmu itp.). Drugi poziom dotyczy wewnętrznych problemów nauk społecznych (socjologii), kiedy pytania badawcze wiodą do punktu, w którym nie istnieją odpowiedzi w ramach danego podejścia. Wówczas pojawia się miejsce na refleksję filozoficzną⁴.

Filozoficzne problemy nauk społecznych są w takim samym stopniu problemami nauk społecznych, jak i samej filozofii. Dotyczą bowiem fundamentalnych filozoficznych pytań: ontologicznych, epistemologicznych i etycznych. „Są to pytania, na które ich dyscypliny nie są w stanie odpowiedzieć, ale odpowiedzi na nie mają wpływ na kierunek i perspektywę badań społecznych”⁵. Klasycznym przykładem styczności myśli socjologicznej i filozoficznej są między innymi teksty Emila Durkheima dotyczące istoty faktów moralnych⁶. Obecne w naukach społecznych (socjologii), także współcześnie, problemy i dylematy filozoficzne, mają więc swoje zakorzenienie oraz rozwiązanie w fundamentalnych sporach filozoficznych.

W refleksję socjologiczną wpisane są więc fundamentalne filozoficzne problemy. W tym kontekście mówi się nawet o idei filozoficznej socjologii, tj. socjologii świadomej filozoficznie⁷. Możemy mówić o trzech obszarach filozoficznych zagadnień obecnych w socjologii. Po pierwsze, dotyczą one związków myśli filozoficznej i socjologii. Zakorzenienia socjologicznych idei w myśli filozoficznej, począwszy od starożytnej Grecji⁸. Po drugie, socjologiczna refleksja odwołuje się do idei człowieczeństwa i humanizmu, będących przedmiotem refleksji filozoficznej. Po trzecie, dotyczy dwoistego charakteru źródeł społecznej normatywności. „Aby zrozumieć to, co normatywne, musimy rozpatrywać je jednocześnie socjologicznie i filozoficznie: normatywność

4 Por. T. Szawiel, *Obecność filozofii a nauki społeczne*, „Stan Rzeczy” 1 (2011) nr 1, s. 165–179.

5 A. Rosenberg, *Philosophy of social science*, Boulder 2012, s. 293.

6 Zob. E. Durkheim, *Sociology and philosophy*, New York–London 1974; por. D. Garlitz, *Durkheim's French neo-Kantian social thought: Epistemology, sociology of knowledge, and morality in the elementary forms of religious life*, „Kant Yearbook” 12 (2020) issue 1, s. 33–56.

7 Por. D. Chernilo, *The idea of philosophical sociology*, „The British Journal of Sociology” 65 (2014) issue 2, s. 338–357.

8 Por. G. McCarthy, *Classical horizons. The origins of sociology in ancient Greece*, Albany 2003, passim.

jest wytworzona przez człowieka i zmienna społeczno-historycznie, stąd wynika jej w pełni immanentna jakość, ale jest też przedspołeczna, a więc quasi-transcendentalna”⁹.

Socjologiczna filozofia

Związki filozofii i socjologii są jednak obopólne. Jak podkreśla Randal Collins, niezbędna jest zarówno filozofia socjologii, jak i socjologiczna filozofia. Jednak ta ostatnia rozumiana jest tutaj przede wszystkim jako filozofia świadoma społecznych uwarunkowań własnej wiedzy, które przedmiotem swojego poznawczego zainteresowania czyni socjologia¹⁰. O ile filozoficzna refleksja nad naukami społecznymi, w tym socjologią, jest powszechnie obecnym i akceptowanym elementem dyskursu naukowego, o tyle socjologiczna refleksja nad filozofią jest relatywnie w nim mniej obecna. Analizowanie idei filozoficznych z perspektywy socjologicznej nie jest oczywiście czymś zupełnie nowym. Źródła takiej perspektywy poznawczej odnajdujemy w myśli Hegla. Jeśli oczywiście traktujemy Hegla jako prekursora myślenia socjologicznego¹¹.

Cechą socjologicznego oglądu poznania/wiedzy jest przekroczenie czyisto podmiotowej perspektywy właściwej dla idei rozumu „ześrodkowanego w podmiocie”¹². Proces odchodzenia od kartezjańskiego podmiotowo-przedmiotowego dualizmu, przechodzenia od epistemicznej do epistemologicznej perspektywy, ukształtował się jeszcze w obrębie filozofii transcendentalnej i znalazł swoje zwieńczenie w myśli Hegla¹³. Hegel dokonał jednak zasadniczego przełomu. Kluczowe jest tutaj nowe podejście do problemu praktyki. Filozof ten rozumie praktykę jako historyczną i społeczną aktywność kulturową człowieka, poprzez którą człowiek kształtuje siebie i swój świat. Praktyka u Hegla ujmowana jest nadal w idealistycznej perspektywie, jako praca

9 D. Chernilo, *The idea of philosophical sociology*, s. 341.

10 Zob. R. Collins, *For a sociological philosophy*, „Theory and Society” 17 (1988) issue 5, s. 669–702.

11 Por. A. Niesporek, *Życie społeczne jako proces praktyki*, Katowice 2021.

12 J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000, s. 42.

13 Por. M. Siemek, *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998, passim; M. Siemek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 2017, passim.

„Ducha” i „Pojęcia”, jednak staje się kluczową kategorią jego filozofii. Praktyka jest jednoczesnym samowytwarzaniem się podmiotu i przedmiotu, jest — jak powiada Hegel — „byciem u siebie w tym co inne”, jest procesem przekształcania przedmiotu (świata), w którym jednocześnie konstytuuje się sens przedmiotu i samoświadomość (samowiedza) podmiotu. Podmiot rozpoznaje się w kształtowanym przez siebie świecie, „w tym, co inne”, w świecie, któremu nadaje sens¹⁴. Oznacza aktywność, która jednocześnie „wytwarza zarówno całą przedmiotową rzeczywistość społeczno-ludzkiego świata, jak i wszelkie formy jej poznawczego przyswajania przez świadomość i samoświadomość człowieka”¹⁵. Poznanie jest więc tutaj składową społeczno-kulturową praktyki człowieka.

Istotą heglowskiego rozumienia praktyki jest uznanie jednoczesnego samowytwarzania się podmiotu i przedmiotu, w którym swoje bytowe uzasadnienie ma epistemologicznie ujmowana relacja myśli i rzeczywistości. Poznanie jest więc dane poprzez społeczną praktykę, w jedności poznania i praktyki. Praktyka w tym ujęciu stanowi horyzont poznawczy: świat, jaki jest sam w sobie (poza praktyką), i świat dany w procesie praktyki nie mogą zostać rozróżnione.

To radykalne stanowisko wiążące poznanie/wiedzę i życie społeczne/praktykę społeczną znajduje swoje równie radykalne odzwierciedlenie w teorii socjologicznej Niklasa Luhmanna. W nawiązaniu do koncepcji systemu autopoietycznego¹⁶ i teorii form George’a Spencera Browna¹⁷ Luhmann w funkcjonowanie systemu społecznego wpisuje warunki możliwości powstania poznania i wiedzy¹⁸. Podejmując kluczowe dla niego zagadnienie związku systemu i znaczenia, czyni to poprzez aktualizację epistemologicznych w istocie pytań o sposób rozumienia podmiotu i poznania. Odwołuje się

14 Por. A. Niesporek, *Życie społeczne*, s. 42–45.

15 M. Siemek, *Hegel i filozofia*, s. 22.

16 Zob. H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis. The organization of the living*, w: H.R. Maturana, F.J. Varela, *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*, Boston 1980 (Boston Studies in the Philosophy of Science, 42).

17 Zob. G. Spencer-Brown, *Laws of form*, London 1969.

18 Zob. N. Luhmann, *The cognitive program of constructivism and a reality that remains unknown*, w: *Selforganization. Portrait of a scientific revolution*, eds. W. Krohn, G. Koppers, Dordrecht–Boston–London 1990, s. 67.

do specyfiki systemu autopoietycznego, analizuje kształtowanie się różnicy między systemem i środowiskiem oraz zamkniętość operacyjną systemu. Poznanie w tak szerokim ujęciu jest działaniem systemu. Dziedzina poznania systemu jest relatywizowana do właściwego mu sposobu utrzymywania ciągłości strukturalnej (autopoiesis). Jego wiedza nie odzwierciedla zewnętrznej rzeczywistości, lecz, poprzez samoodnoszenie się systemu wobec siebie, obraz tej rzeczywistości staje się odzwierciedleniem procesu jego autopoiezy¹⁹. Analizując system społeczny jako system autopoietyczny, Luhmann relatywizuje więc poznanie do mechanizmów funkcjonowania systemu społecznego, rozumianego jako system komunikacyjny. Najogólniej rzecz ujmując, poznanie jest tutaj społecznie współokreślane. Jest elementem utrzymywania ciągłości strukturalnej przez system społeczny. Dotyczy to także wiedzy socjologicznej²⁰.

Socjologia filozofii

Uznanie społecznego uwarunkowania poznania i wiedzy i uczynienie ich przedmiotem refleksji socjologicznej otworzyło także nowe perspektywy dla analizy społecznego kontekstu refleksji filozoficznej, powstania socjologii filozofii. Socjologia filozofii traktowana jest jako subdyscyplina socjologiczna. Definiuje się ją jako:

badanie *aktywności filozoficznej* jako społecznie zorganizowanej działalności, zakorzenionej w różnych kontekstach historycznych i społecznych i obejmującej wytwarzanie wiedzy filozoficznej – to znaczy twierdzeń i argumentów, które roszczą sobie prawo do słuszności²¹.

19 Por. H. R. Maturana, F. J. Varela, *Autopoiesis*, s. 118–121; A. Niesporek, *Życie społeczne*, s. 158–168.

20 Por. N. Luhmann, *The self-description of society: Crisis fashion and sociological theory*, „International Journal of Comparative Sociology” 25 (1984) no. 1–2, s. 59–72; A. Niesporek, *Życie społeczne*, s. 168–180; A. Niesporek, *Disputes over the concept of social system and the critique of sociological reason*, „Journal of Modern Science” 53 (2023) no. 4, s. 149–169.

21 C. G. Heidegren, H. Lundberg, *What is the sociology of philosophy? Studies of Swedish and Scandinavian philosophy*, London–New York 2025, s. 1.

Socjologia filozofii w najogólniejszym zakresie zajmuje się więc badaniem filozoficznej aktywności, której efektem jest tworzenie filozoficznych idei²². Socjologia filozofii jest powiązana z takimi subdyscyplinami socjologicznym, jak socjologia wiedzy, socjologia nauki i socjologia idei, szczególnie tzw. „nowa socjologia idei”²³.

Socjologia wiedzy, idei i nauki

Zasadniczym pozostaje pytanie o wzajemne związki wymienionych subdyscyplin socjologicznych, a w dalszej części o miejsce wśród nich socjologii filozofii. Najogólniej rzecz ujmując, wspólną płaszczyzną wymienionych subdyscyplin jest przekonanie o społecznych uwarunkowaniach ludzkiego poznania. Różnice między subdyscyplinami wynikają natomiast ze specyfiki poszczególnych form tego poznania. Najszerszym obszarem zainteresowania poznawczego charakteryzuje się socjologia wiedzy. O tyle, o ile wiedzę rozumie się bardzo szeroko, jako po prostu „to, co wiemy”²⁴, a nie jedynie tę jej część uznaną za prawdziwą i trafnie opisującą rzeczywistość, tj. wiedzę w wąskim rozumieniu²⁵. Szeroko rozumiana wiedza bowiem „odnosi się do każdego typu idei i sposobów myślenia od wierzeń ludowych po ścisłą naukę”²⁶. Socjologiczny ogląd społecznego kontekstu wiedzy ma swoje historyczne źródła, nawiązujące do — wspomnianej wyżej — heglowskiej interpretacji transcendentalizmu Kanta²⁷. Socjologicznym wyrazem takiej postkantowskiej perspektywy są prace Emila Durkheima i Marcela Maussa²⁸. Analizowali

22 Por. C. G. Heidegren, *Constellation research and sociology of philosophy*, „Acta Sociologica” 67 (2024) issue 1, s. 88.

23 Ch. Camic, N. Gross, *The new sociology of ideas*, w: *The Blackwell companion to sociology*, ed. J. Blau, Blackwell, 2001, s. 236–249.

24 J. Niżnik, *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Warszawa 1989, s. 9.

25 Por. M. Ziółkowski, *Wiedza, jednostka, społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy*, Warszawa 1989, s. 16.

26 R. K. Merton, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982, s. 503.

27 Por. K. R. Popper, *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 1993, s. 225.

28 Por. D. Garlitz, *Durkheim's French neo-Kantian social thought*.

oni społeczne pochodzenie, w tym religijne źródła kategorii i pojęć, takich jak przestrzeń i czas czy *sacrum* i *profanum*²⁹.

Złoty okres rozwoju socjologii wiedzy przypada z kolei na drugą i trzecią dekadę ubiegłego wieku, wtedy ukształtowały się główne systemy teoretyczne, tworzone przez Maxa Schelera i Karla Mannheima³⁰. Zakorzeniona w fenomenologii myśl Schelera podejmuje refleksję o społecznych uwarunkowaniach wiedzy raczej z filozoficznego aniżeli socjologicznego punktu widzenia. Socjologia wiedzy jest tutaj przede wszystkim subdyscypliną filozoficzną³¹. Głównym obszarem jej zainteresowań jest szeroko rozumiana wiedza jako składnik życia społecznego. Jak pisze Scheler:

wzajemna wiedza o sobie członków jakiejś grupy oraz możliwość ich wzajemnego „rozumienia się” nie jest czymś, co ta grupa społeczna z czasem dopiero nabywa, lecz tym, co ów przedmiot nazywany „społeczeństwem ludzkim” *współkonstruuje*³².

Myśl Schelera, między innymi, stała się więc inspiracją dla fenomenologicznie zorientowanych koncepcji interpretacji świata tworzonych w działaniu społecznym³³.

Inną perspektywę odnajdujemy u Mannheima, dla którego socjologia wiedzy jest z kolei dyscypliną socjologiczną, podejmującą badania nad bytowym uwarunkowaniem myślenia, przez co rozumie on jego uwarunkowanie przez różnego rodzaju czynniki pozateoretyczne. Mannheim analizuje także teorio-poznawcze konsekwencje socjologii wiedzy. Konieczność przewyciężenia idei prymatu teorii poznania wobec nauk szczegółowych i tworzenie krytycznej teorii poznania zawierającej w sobie wyniki badań socjologii wiedzy³⁴.

29 E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990; E. Durkheim, M. Mauss, *O niektórych pierwotnych formach klasyfikacji. Fragment planu ogólnej socjologii opisowej*, w: M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, Warszawa 2001.

30 Por. S. Rainko, *Poznanie i determinacja*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 7–35.

31 Por. S. Czerniak, *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*, Warszawa 1981.

32 M. Scheler, *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1990, s. 67.

33 Por. P. Berger, T. Luckmann, *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

34 Zob. K. Mannheim, *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.

Chociaż trzeba dodać, że Mannheim miał wątpliwości w kwestii nauk przyrodniczych, co owocowało w jego teorii wieloma dwuznacznosciami.

Swoistym podsumowaniem fundamentalnych założeń obecnych w socjologii wiedzy jest skonstruowany przez Roberta Mertona tzw. „paradygmat socjologii wiedzy”. Stanowi on:

podstawę przeglądu nadal aktualnych odkryć z tej dziedziny, służy wskazaniu rezultatów sprzecznych, nie przystających i zgodnych, pozwala opisać aparat pojęciowy będący obecnie w użyciu oraz określić naturę problemów, z jakimi mieli do czynienia badacze w tej dyscyplinie³⁵.

Paradygmat Mertona pozwala sklasyfikować istniejące w jego czasach kluczowe problemy, którymi zajmowała się socjologia wiedzy. We współczesnym języku można je określić jako, po pierwsze, poszukiwanie społecznych (egzystencjalnych w terminologii Mertona) uwarunkowań tworów umysłowych, po drugie, określenie, jakie twory umysłowe podlegają społecznemu warunkowaniu, oraz po trzecie, w jaki sposób następuje to warunkowanie³⁶.

Klasyczny projekt socjologii wiedzy został rozwinięty w obrębie „nowej socjologii wiedzy”, zwanej też nieklasyczną socjologią wiedzy³⁷. Nieco inaczej rozłożono w niej akcenty. Koncentrowano się nie tylko na zdobywaniu wiedzy, lecz także na jej tworzeniu. Uwzględniono mikroprocesy społeczne, w obrębie których wiedza jest konstituowana i upowszechniana³⁸.

Znalazło to swoje odzwierciedlenie przede wszystkim w socjologicznej refleksji nad nauką. Pojęcie nauki jest tutaj węższe od pojęcia wiedzy, choć, jak wiemy, trudne do jednoznacznego zdefiniowania. Socjologiczne ujęcie nauki przekracza obecną w refleksji filozoficznej (epistemologicznej) analizę całokształtu jej związków z rzeczywistością przedmiotową. Koncentruje swoją uwagę na determinacji przez byt społeczny. Społeczna determinacja obejmuje

35 R. K. Merton, *Teoria socjologiczna*, s. 497.

36 Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna*, s. 497–498.

37 P. Burke, *Społeczna historia wiedzy*, Warszawa 2016; R. Sojak, *Socjologia wiedzy chce pozostać nieświadoma. Uwagi o statusie poznawczym socjologii wiedzy*, „Studia Socjologiczne” 1996 nr 4 (143), s. 25–49.

38 Por. P. Burke, *Społeczna historia wiedzy*, s. 19–20.

przy tym nie tylko tę część poznania naukowego, która ma ściśle przyporządkowanie przedmiotowe, lecz także wszystkie nie opisowe idee (wartości, normy, wypowiedzi performatywne, utopie, projekty społeczne itp.), które mają jakąś historię i dzieje własne. „Cała ta rozległa dziedzina, nie podlegając i nie mieszcząc się w relacji epistemologicznej, podlegałaby jednakowoż mechanizmowi społecznego zdeterminowania. Może też odpowiednio być badana i rozpatrywana pod tym kątem widzenia”³⁹. Obejmuje więc nie tylko wąsko rozumianą socjologię nauki, lecz także socjologię idei.

Wśród wielu koncepcji teoretycznych obecnych we współczesnej socjologii nauki, z punktu widzenia podejmowanej w artykule problematyki, istotna wydaje się być koncentracja na konstruktywistycznych aspektach poznania naukowego. W najbardziej ogólnym aspekcie przyjmowała ona metaepistemologiczną tezę obecną w ramach tzw. mocnego programu socjologii wiedzy:

która poprzez redukcję osądów epistemologicznych do wyborów społeczno-kulturowych odbiera klasycznej epistemologii rację bytu, otwierając równocześnie perspektywę epistemologii jako pewnej dziedziny studiów nad kulturą, a mianowicie studiów nad obowiązującymi w danej kulturze (termin luźno rozumiany, tak że może być w poszczególnych przypadkach zastąpiony terminem „społeczność”, „epoka” lub temu podobnym) kryteriami racjonalności⁴⁰.

Ważnym dla współczesnej socjologii nauki jest także odchodzenie od zorientowanego makrostrukturalnie modelu zgodnościowego (*congruence model*). Bazuje on na — silnie obecnym w klasycznej socjologii wiedzy — analizowaniu podobieństw między zbiorowościami społecznymi i cechami, które jej przypisuje badacz, a poglądami, jakie członkowie tej grupy posiadają. Współcześnie chodzi o koncentrację bardziej na mikrostrukturalnych i genetycznych warunkowaniach wiedzy naukowej. Podejście charakterystyczne dla wyrastających z mocnego programu socjologii wiedzy studiów nad nauką

39 S. Rainko, *Poznanie i determinacja*, s. 16.

40 E. Mokrzycki, *Wstęp*, w: *Mocny program socjologii wiedzy*, red. B. Barnes, D. Bloor, Warszawa 1993, s. XIX–XX.

i technologią⁴¹. Zasadniczym pozostaje tutaj pytanie o rzeczywiste mechanizmy podzielenia przekonania naukowych⁴². Nie można ich uchwycić na poziomie makrostrukturalnym. „Aby zmierzyć się z tym problemem, musimy przyrzeć się genezie i przekształceniom naszych obiektów wiedzy na poziomie możliwie najbliższym rzeczywistym praktykom naukowców”⁴³. Praktyki te uczyniono więc przedmiotem badań, które miały wręcz etnograficzny i antropologiczny wymiar⁴⁴. Pozwoliły na zrekonstruowanie procesu konstruowania nie tylko treści wiedzy naukowej, lecz także jej przedmiotu. Również mikrorelacji społecznych, w obrębie których te konstrukcje były tworzone.

5. Socjologia filozofii – analizy

Związki socjologii filozofii z analizowanymi powyżej subdyscyplinami socjologicznymi wiążą się z różnorodnością obecnych w nich perspektyw badawczych i teoretycznych, poczynając od opisów makrostrukturalnych uwarunkowań wiedzy czy idei do mikrostrukturalnych analiz konstytuowania konkretnych przekonania i teorii oraz prób poszukiwania pośrednich struktur, np. instytucji czy ruchów intelektualnych⁴⁵, wpływających na treść myślenia.

Makrostrukturalna perspektywa, właściwa przede wszystkim dla klasycznej socjologii wiedzy oraz poprzedzającej ją myśli protosocjologicznej,

41 Por. Ł. Afeltowicz *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*, Toruń 2012, *passim*; *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derr, Toruń 2014, *passim*.

42 Por. S. Woolgar, *Interests and explanation in the social study of science*, „Social Studies of Science” 11 (1981) issue 3, s. 365–394.

43 Por. K. D. Knorr-Cetina, *Etnograficzne studium pracy naukowej: w stronę konstruktivistycznej interpretacji nauki*, w: *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014, s. 183.

44 Por. B. Latour, *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, Toruń 2013; B. Latour, S. Woolgar, *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, Warszawa 2020; K. D. Knorr-Cetina, *The manufacture of knowledge: An essay on the constructivist and contextual nature of science*, Oxford 1981; M. Lynch, *Art and artifact in laboratory science. A study of shop work and shop talk in a research laboratory*, London 1985.

45 Por. S. Frickel, N. Gross, *A general theory of scientific/intellectual movements*, „American Sociological Review” 70 (2005) issue 2, s. 204–232.

znalazła swoje odzwierciedlenie w analizach początków myślenia filozoficznego oraz badania jej radykalnych historycznych przekształceń. Podstawą jest tutaj przekonanie, iż gwałtowne zmiany struktur społecznych skutkują istotnymi zmianami sposobu postrzegania, nie tylko świata społecznego, ale rzeczywistości w jej całokształcie, w tym kluczowych kategorii służących jego opisowi.

Przykładem może być socjologiczna analiza początków kształtowania się filozofii greckiej. Jean-Pierre Vernant pokazał, jak zmiany społeczne związane z przejściem od mykeńskiego królestwa do demokratycznego państwa-miasta stworzyły przestrzeń dla kształtowania się myśli filozoficznej różnej od religii i mitologii. „Nastanie miasta-państwa oznacza nie tylko serię przekształceń ekonomicznych i politycznych; pociąga ono za sobą przemianę mentalności, odkrycie innego horyzontu intelektualnego”⁴⁶. Efektem przeprowadzonych przez Vernanta szczegółowych analiz społecznych zmian związanych z powstaniem państwa-miasta jest konkluzja o ich wpływie na formę i przede wszystkim treść powstającej filozofii, na obecne w niej pojęcia⁴⁷ oraz na głębokie strukturalne podobieństwo między przestrzenią instytucjonalną, w której wyrażał się ludzki kosmos, a przestrzenią kategorii filozoficznych. Bowiem, jego zdaniem, „rozum grecki ukształtował się nie tyle w toku ludzkich stosunków z rzeczami, ile w toku stosunków ludzi między sobą”⁴⁸.

Podobną makrostrukturalną perspektywę przyjmował Otto Bauer, analizując związki rodzącego się kapitalizmu i nowożytnej filozofii. „Jeśli zmienia się życie gospodarcze stosunki społeczne, państwo, prawo, to zmienia się także sposób myślenia ludzi”⁴⁹. Dotyczyło to także, jego zdaniem, wpływu zmian społecznych związanych z powstaniem kapitalizmu na przekształcanie się przyrodniczo-filozoficznego obrazu świata, ukształtowanie się mechanistycznego pojmowania przyrody, opisujących go filozoficznych kategorii oraz odpowiadającej im teorii poznania. „Prawa przyrody, za pomocą których kapitalistyczna epoka tworzy świat na swe podobieństwo, stają się prawami ludzkich zdolności poznawczych, które mają być zakorzenione w nieziennej naturze

46 J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, Gdańsk 1996, s. 9–10.

47 Zob. J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, s. 127.

48 J. P. Vernant, *Źródła myśli greckiej*, s. 154.

49 O. Bauer, *Kapitalistyczny obraz świata*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 271.

ludzkich możliwości poznawczych”⁵⁰. Ta nowa teoria poznania zakładająca, że w przyrodzie nie istnieje nic poza zjawiskami, które dopiero człowiek łączy za pośrednictwem więzi przyczynowej i ujmuje jako prawa, została zapoczątkowana przez Hume’a, a swoje zwieńczenie znalazła w kantowskim transcendentaliźmie. Również heglowska filozofia historii odzwierciedla — zdaniem Bauera — proces rodzenia się, właściwej kapitalizmowi, wolnej konkurencji. „Wyobrażenie, że wolna konkurencja jest środkiem realizacji celów społeczeństwa i państwa, rozwija Hegel, w koncepcję, że duch świata posługuje się wzajemną walką jednostek, by osiągnąć swoje cele”⁵¹.

Współczesna socjologia filozofii odchodzi jednak od takich makrostrukturalnych interpretacji. Kontestuje zbyt ogólnikowe wyjaśnianie związków szeroko rozumianych warunków społecznych i filozoficznych idei. Kontestuje więc, omawiany wcześniej, zorientowany makrostrukturalnie model zgodnościowy. Zbliża się bardziej do mikrostrukturalnych analiz procesów tworzenia wiedzy filozoficznej.

Socjologia filozofii zajmuje się tworzeniem filozofii, jak i efektami filozoficznej refleksji. Podstawowe podejście jest prakseologiczne: tworzenie filozofii wiąże się z różnorodnymi społecznie usytuowanymi praktykami, które skutkują filozoficznymi argumentami i doktrynami utrwalonymi w tekstach⁵².

Pośrednią drogę analizy społecznego determinowania idei filozoficznych wybrał w swojej twórczości Alvin Gouldner⁵³. Dorobek w zakresie socjologii idei/socjologii wiedzy stanowi ważny, choć nie jedyny, element jego twórczości naukowej⁵⁴. Jego pierwszą i fundamentalną pracą dotyczącą socjologicznej analizy myśli społecznej jest *Enter Plato: Classical Greece and the origins*

⁵⁰ O. Bauer, *Kapitalistyczny obraz świata*, s. 290.

⁵¹ O. Bauer, *Kapitalistyczny obraz świata*, s. 295.

⁵² C. G. Heidegren, *Constellation research*, s. 89.

⁵³ Por. Ch. Camic, N. Gross, *Alvin Gouldner and the sociology of ideas: Lessons from „Enter Plato”*, „Sociological Quarterly” 43 (2002) no. 1, s. 97–110.

⁵⁴ Por. A. Niesporek, *Alvin Gouldner — teoretyk czy socjologiczny banita?*, w: A. Gouldner, *Kryzys zachodniej socjologii*, Kraków 2010, s. VII–XXXV.

of social theory⁵⁵. Stanowi ona swoistą odpowiedź na wyzwanie, jakie w stosunku do socjologii wiedzy sformułował Robert K. Merton w „Paradygmacie socjologii wiedzy”⁵⁶. Dotyczy to szczególnie odpowiedzi na pytanie o sposób warunkowania wiedzy przez czynniki społeczne. Analiza społecznych uwarunkowań myśli Platona jest bowiem dla Gouldnera punktem wyjścia do formułowania bardziej ogólnych wniosków dotyczących mechanizmów tego warunkowania⁵⁷. Gouldner, mimo bardzo szerokiego opisu różnych aspektów *hellenistycznego świata*⁵⁸, odchodzi od makrostrukturalnych wyjaśnień. Poszukuje pośrednich czynników warunkujących myśl Platona, wśród których kluczowym jest wpływ otaczającego go środowiska intelektualnego. Idee — pisał Gouldner — „nie są wytworem samotnego geniuszu, ale często są wytworem kilku ściśle współpracujących ludzi”⁵⁹. To w grupie intelektualistów rezonują uwarunkowania społeczne. Można powiedzieć, że intelektualisci, doświadczając w swoisty sposób tych warunków, odczytują je i wyrażają. Ta teza zawarta *implicite* w książce Gouldnera, zdaniem krytyków, nie do końca została wykorzystana w jego analizach filozofii społecznej Platona. Stała się natomiast punktem wyjścia jego późniejszych prac poświęconych społecznej roli intelektualistów i kształtowania się nowej klasy społecznej⁶⁰.

Odejście od zorientowanego makrostrukturalnie modelu zgodnościowego i poszukiwanie pośredniczących struktur kształtujących myślenie filozoficzne stały się cechą charakterystyczną dla współczesnej socjologii filozofii. Najbardziej reprezentatywnymi jej przedstawicielami są Randall Collins i Pierre Bourdieu⁶¹. Randall Collins rozróżnił trzy poziomy warunkowania myślenia filozoficznego: makro, mezo i mikro. Każdy z tych poziomów

55 G. Steinmetz, Ou-Byung Chae, *Sociology in an era of fragmentation: From the sociology of knowledge to the philosophy of science, and back again*, „Sociological Quarterly” 43 (2002) no. 1, s. 122.

56 Zob. R. K. Merton, *Teoria socjologiczna*, s. 497–498.

57 Por. Ch. Camic, N. Gross, *Alvin Gouldner and the sociology of ideas*.

58 Zob. A. Gouldner, *Enter Plato: Classical Greece and the origins of social theory*, New York 1965, s. 3–161.

59 A. Gouldner, *Enter Plato*, s. 177; Ch. Camic, N. Gross, *Alvin Gouldner and the sociology of ideas*.

60 Zob. A. Gouldner, *The future of intellectuals and the rise of the new class*, New York–Toronto 1979; por. A. Niesporek, *Alvin Gouldner — teoretyk czy socjologiczny banita?*.

61 Por. C. G. Heidegren, H. Lundberg, *Towards a sociology of philosophy*, „Acta Sociologica” 53 (2010) issue 1, s. 7.

ma — jego zdaniem — swoją autonomiczną dynamikę i dlatego każdy wymaga własnej odrębnej socjologicznej teorii⁶². Poziom makro obejmuje struktury ekonomiczno-polityczne, poziom mezo — organizacje wspierające życie intelektualne — oraz poziom mikro — sieci społeczne, w obrębie których toczą się dyskusje dotyczące treści poglądów filozoficznych. Warunki ekonomiczno-polityczne nie determinują idei filozoficznych bezpośrednio, lecz ogólnie kształtują kierunki ich rozwoju, przede wszystkim poprzez zmiany pośredniego poziomu, w którym kształtowana jest organizacyjna baza intelektualnej twórczości. Obejmuje ona między innymi uniwersytety, wydawnictwa, fundusze badawcze itp. Baza stanowi infrastrukturę, w obrębie której realizowana jest refleksja filozoficzna. Jednak dopiero w sieciach łączących filozofów wykuwane są konkretne filozoficzne idee⁶³.

Zmiany ekonomiczno-polityczne wpływają na transformację struktury instytucjonalnej, więc także pośrednio na zmiany w upowszechnianiu poglądów filozoficznych, między innymi poprzez wspieranie materialnych warunków konkurowania idei. Jednak to analiza funkcjonowania sieci jest tutaj kluczowa. Sieci stanowią swoistą filozoficzną sferę publiczną, obszar walki o uwagę (*attention space*). Działalność intelektualna zachodząca w tej sferze, zdaniem Collinsa, opiera się na łańcuchach rytuałów interakcyjnych, podobnie jak inne formy aktywności społecznej. Rytuał interakcyjny jest jego zdaniem „mechanizmem wzajemnie skupionych emocji i uwagi, tworzących chwilowo podzielaną rzeczywistość, która w ten sposób wytwarza solidarność oraz symbole przynależności grupowej”⁶⁴. Idee filozoficzne są więc wytwarzane w sytuacjach społecznych i właściwych im rytuałach interakcyjnych, w jakie wchodzi intelektualista⁶⁵. Życie intelektualne toczy się w bezpośrednich relacjach społecznych w trakcie wykładów, konferencji, dyskusji itp. Wtedy tworzona jest solidarność grupowa intelektualistów, energia emocjonalna

62 Zob. H. Lundberg, *Philosophical thought and its existential basis: the sociologies of philosophy of Randal Collins and Pierre Bourdieu*, „Transcultural Studies” 10 (2014) no. 1, s. 126; C. G. Heidegren, H. Lundberg, *Towards a sociology of philosophy*, s. 9.

63 Zob. R. Collins, *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change*, Cambridge 1998, s. 324.

64 Zob. R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, Kraków 2011, s. 21.

65 Zob. R. Collins, *The sociology of philosophies*, s. 24n.

oraz normy, oddzielające ich środowisko od otoczenia społecznego. Serie intelektualnych rytuałów interakcyjnych tworzą łańcuchy konstytuujące struktury intelektualne świata. „W ten sposób konstytuują się koalicje, sieci intelektualne, a nabyte i zinternalizowane symbole (czyli kapitał kulturowy) [...] stają się swoistymi okularami kognitywnymi, za pomocą których uczeni klasyfikują rzeczywistość intelektualną”⁶⁶. Wykuwają idee.

Również Pierre Bourdieu odrzuca absolutną autonomię tekstów filozoficznych. Uznając ich ograniczenia wynikające z uwarunkowań społeczno-politycznych, poszukiwał jednak czynników mediujących. Taką funkcję spełniało jego zdaniem pole filozoficzne. Pojęcie pola u Bourdieu jest złożone⁶⁷. Ogólnie można powiedzieć, iż jest ono przestrzenią społeczną z właściwymi jej pozycjami społecznymi, określanymi poprzez strukturę dystrybucji władzy (kapitału), umożliwiającą dostęp do korzyści, o które toczy się w danym polu gra. Nagrody i korzyści (stawki) oraz reguły gry są przy tym zrozumiałe wyłącznie w obrębie danego pola, konstytuują je. W polu naukowym, w tym w polu filozoficznym, tworzone są dobra symboliczne. Jest to pole nastawione na szczególną stawkę, jaką jest — monopol autorytetu naukowego. „Monopol kompetencji naukowej rozumianej jako zdolność mówienia i działania w sposób uprawomocniony (to znaczy w sposób autorytatywny i z autorytetem) w nauce”⁶⁸. Analizując związki myśli filozoficznej i zewnętrznych wobec niej uwarunkowań makrospołecznych, Bourdieu posługuje się metodą „podwójnego czytania”. Ma to pozwolić na unikanie ostrej opozycji pomiędzy czytaniem filozoficznym a czytaniem politycznym. Teksty filozoficzne przynależą bowiem, zdaniem Bourdieu, do dwóch pól społecznych i do dwóch przestrzeni mentalnych⁶⁹. Przede wszystkim do pola intelektualnego/filozoficznego, które ma swoją własną logikę, jest jednak równocześnie pod

66 Por. T. Warczok *Konflikt, rytuał, emocje — socjologia Randalla Collinsa*, w: R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, s. XXX.

67 Por. M. Gacek, A. Niesporek, *Szkice z teorii i historii socjologii*. Durkheim, Aron, Bourdieu, Kraków 2017, s. 97–98.

68 P. Bourdieu, *Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy*, w: *Kryzys i schizma*, t. 2, Warszawa 1984, s. 87; P. Bourdieu, *Homo academicus*, Stanford 1990.

69 Zob. P. Bourdieu, *The political ontology of Martin Heidegger*, Stanford 1988, s. 3.

wpływem procesów i konfliktów zachodzących w szerszym społeczeństwie⁷⁰. Społeczno-polityczne wpływy są jednak w polu filozoficznym wyrażane w języku sporów filozoficznych, za pośrednictwem pojęć i kategorii filozoficznych, przez odniesienie do obecnego w tym polu dyskursu filozoficznego. Przynależą więc do „czystej filozofii”. Interesującą analizę wzajemnych związków pola filozoficznego i zewnętrznych wobec niego czynników społeczno-politycznych przedstawił Bourdieu, analizując filozofię Martina Heideggera. Związki jego wysublimowanej „czystej filozofii” z radykalnym niemieckim konserwatyzmem lat dwudziestych⁷¹.

Problematyka społecznych uwarunkowań myśli filozoficznej jest przedmiotem zainteresowania wielu współczesnych socjologów, zarówno nawiązujących do dorobku Collinsa i Bourdieu, jak i go krytykujących. Krytykiem poszukiwania źródeł wyborów intelektualnych, przede wszystkim w usytuowaniu twórców w strukturze pola intelektualnego, jest Neil Gross⁷². Jego zdaniem taka perspektywa interpretacyjna powinna zostać uzupełniona o analizę samoświadomości intelektualnej twórców. Celem Grossa jest więc doprecyzowanie czynników (zmiennych) pozwalających ściślej wyjaśnić wybory intelektualne⁷³.

Intelektualne rozumienia siebie służą do pozycjonowania myślicieli w taksonomiach kulturowych. [...] Intelektualne koncepcje siebie są typologiczne — polegają na tym, że myśliciel charakteryzuje siebie jako intelektualistę pewnego typu — i o ile tak jest, wskazują, jak intelektualiści sytuują siebie w relacji do idei, wartości, charakteru, zdolności i tak dalej, w stosunku do innych intelektualistów, w jakiejś mniej lub bardziej wspólnej matrycy klasyfikacyjnej⁷⁴.

70 Por. F. Ringer, *The intellectual field, intellectual history, and the sociology of knowledge*, „Theory and Society” 19 (1990) issue 3, s. 269–294.

71 Zob. P. Bourdieu, *The political ontology*.

72 Zob. N. Gross, *Becoming a pragmatist philosopher: Status, self-concept, and intellectual choice*, „American Sociological Review” 67 (2002), s. 52–76.

73 Zob. N. Gross, *Richard Rorty. The making of an American philosopher*, Chicago–London 2008, s. 264.

74 N. Gross, *Richard Rorty*, s. 267.

Intelektualna samoświadomość jest narracyjnym procesem. Jest tworzona i zmieniana w trakcie opowiadania historii o własnym intelektualnym życiu.

Myśliciele opowiadają sobie i innym historie o tym, kim są jako intelektualiści. Są wtedy silnie zmotywowani do pracy intelektualnej, która między innymi może wyrazić i połączyć różne elementy tych historii. Jeśli pominąć pozostałe czynniki, będą skłaniać się ku ideom, które umożliwią tego rodzaju syntezę⁷⁵.

Intelektualną tożsamość bada się empirycznie, rozmawiając z intelektualistami/filozofami. Neil Gross prowadził badania wśród amerykańskich pragmatystów. Pokazał, jak świadome utożsamianie się z określoną orientacją filozoficzną ma wpływ nie tylko na poglądy filozoficzne, lecz łączy się także z poglądami i aktywnością społeczno-polityczną (*social activist hypothesis*)⁷⁶.

Wśród autorów podejmujących problematykę społecznych uwarunkowań filozofii i łączących tę refleksję z perspektywą socjologii wiedzy, obecna jest także perspektywa instytucjonalna. Podkreśla się rolę socjologicznie rozumianych instytucji (czasopism, szkół, uniwersytetów, mediów, stowarzyszeń zawodowych itp.) w kształtowaniu poglądów filozoficznych oraz ich upowszechnianiu. Michèle Lamont w takiej perspektywie analizuje karierę Jacques'a Derridy. Pokazuje, iż dzięki wymienionym instytucjom jego prace upowszechniły się i zostały uznane jako znaczące. Nie tylko więc treść poglądów filozoficznych, lecz także instytucjonalny kontekst ich tworzenia i upowszechniania wpływają na ich intelektualne znaczenie⁷⁷.

Zakończenie

Zajmowanie się filozofią (*doing philosophy*) jest związane z wielością społecznie określonych praktyk. Znajduje to swoje odzwierciedlenie w filozoficznych argumentach i filozoficznych doktrynach, które odnajdujemy w filozoficznych

⁷⁵ N. Gross, *Richard Rorty*, s. 272.

⁷⁶ Zob. N. Gross, *Becoming a pragmatist philosopher*.

⁷⁷ Zob. M. Lamont, *How to become a dominant French philosopher: The case of Jacques Derrida*, „American Journal of Sociology” 93 (1987) no. 3, s. 584–622.

tekstach⁷⁸. Oznacza to, iż pytanie o to, co konstytuuje filozofię, nie może pozostać tylko pytaniem filozoficznym. Filozofia oraz historia filozofii stają się także problemem socjologicznym. Socjologiczna analiza koncentruje się więc na społecznych warunkach aktywności filozoficznej i ich wpływie na myśl filozoficzną oraz różnorodność filozoficznych poglądów⁷⁹. Nie jest tylko opisem samych praktyk społecznych, lecz także analizą ich związków z filozoficznymi ideami. Dotyczy więc zarówno badania praktyk społecznych, jak i idei filozoficznych. Socjologiczne zainteresowanie badaniem filozofii znalazło swój instytucjonalny wyraz w ukształtowaniu się filozofii socjologii, jako nowej socjologicznej subdyscypliny. Aktywność badawcza i teoretyczna w jej obrębie jest przy tym powiązana z badawczo-teoretycznym dorobkiem takich subdyscyplin socjologicznych jak socjologia wiedzy, idei czy nauki. Ten związek przejawia się w odwołaniach do modeli teoretycznych obecnych w tych subdyscyplinach (makroperspektywa/mikroperspektywa). Socjologia filozofii jest stosunkowo młodą subdyscypliną, jednak już z ugruntowanym dorobkiem, chociaż wcześnie prace dotyczące społecznych uwarunkowań myślenia filozoficznego nie odwoływały się do tak rozumianej subdyscypliny. Stoją także przed nią dalsze ważne wyzwania badawcze⁸⁰.

Bibliografia

Adorno T., *Philosophy and sociology*, Cambridge 2022.

Afeltowicz Ł., *Modele, artefakty, kolektywy. Praktyka badawcza w perspektywie współczesnych studiów nad nauką*, Toruń 2012.

Bauer O., *Kapitalistyczny obraz świata*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 271–309.

Benton T., Craib I., *Filozofia nauk społecznych. Od pozytywizmu do postmodernizmu*, tłum. L. Jasiński, Wrocław 2003.

Berger P., Luckmann T., *Społeczne tworzenie rzeczywistości*, Warszawa 1983.

⁷⁸ Por. C. G. Heidegren, *Constellation research*.

⁷⁹ Por. C. G. Heidegren, H. Lundberg, *Towards a sociology of philosophy*.

⁸⁰ Por. C. G. Heidegren, H. Lundberg, *Towards a sociology of philosophy*, s. 14–16.

- Bourdieu P., *Homo academicus*, Stanford 1990.
- Bourdieu P., *Specyfika dziedziny naukowej i społeczne warunki rozwoju wiedzy*, w: Kryzys i schizma, t. 2, Warszawa 1984.
- Bourdieu P., *The political ontology of Martin Heidegger*, Stanford 1988.
- Burke P., *Společna historia wiedzy*, Warszawa 2016.
- Camic Ch., Gross N., *Alvin Gouldner and the sociology of ideas: Lessons from „Enter Plato”*, „Sociological Quarterly” 43 (2002) no. 1, s. 97–110.
- Camic Ch., Gross N., *The new sociology of ideas*, w: *The Blackwell companion to sociology*, ed. J. Blau, Blackwell, 2001, s. 236–249.
- Chernilo D., *The idea of philosophical sociology*, „The British Journal of Sociology” 65 (2014) issue 2, s. 338–357.
- Collins R., *For a sociological philosophy*, „Theory and Society” 17 (1988) issue 5, s. 669–702.
- Collins R., *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, Kraków 2011.
- Collins R., *The sociology of philosophies: A global theory of intellectual change*, Cambridge 1998.
- Czerniak S., *Socjologia wiedzy Maxa Schelera*, Warszawa 1981.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego*, Warszawa 1990.
- Durkheim E., *Sociology and philosophy*, New York–London 1974.
- Frickel S., Gross N., *A general theory of scientific/intellectual movements*, „American Sociological Review” 70 (2005) issue 2, s. 204–232, <https://doi.org/10.1177/000312240507000202>.
- Gacek M., Niesporek A., *Szkice z teorii i historii socjologii. Durkheim, Aron, Bourdieu*, Kraków 2017.
- Garlitz D., *Durkheim’s French neo-Kantian social thought: Epistemology, sociology of knowledge, and morality in the elementary forms of religious life*, „Kant Yearbook” 12 (2020) issue 1, s. 33–56.
- Gouldner A., *Enter Plato: Classical Greece and the origins of social theory*, New York 1965.
- Gouldner A., *The future of intellectuals and the rise of the new class*, New York–Toronto 1979.
- Gross N., *Becoming a pragmatist philosopher: Status, self-concept, and intellectual choice*, „American Sociological Review” 67 (2002), s. 52–76.
- Gross N., *Richard Rorty. The making of an American philosopher*, Chicago–London 2008.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, Kraków 2000.

- Heidegren C. G., *Constellation research and sociology of philosophy*, „Acta Sociologica” 67 (2024) issue 1, s. 88–97.
- Heidegren C. G., Lundberg H., *Towards a sociology of philosophy*, „Acta Sociologica” 53 (2010) issue 1, s. 3–18.
- Heidegren C. G., Lundberg H., *What is the sociology of philosophy? Studies of Swedish and Scandinavian philosophy*, London–New York 2025.
- Knorr-Cetina K.D., *Etnograficzne studium pracy naukowej: w stronę konstruktivistycznej interpretacji nauki*, w: *Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derra, Toruń 2014.
- Knorr-Cetina K.D., *The manufacture of knowledge: An essay on the constructivist and contextual nature of science*, Oxford 1981.
- Lamont M., *How to become a dominant French philosopher: The case of Jacques Derrida*, „American Journal of Sociology” 93 (1987) no. 3, s. 584–622.
- Latour B., *Nadzieja Pandory. Eseje o rzeczywistości w studiach nad nauką*, Toruń 2013.
- Latour B., Woolgar S., *Życie laboratoryjne. Konstruowanie faktów naukowych*, Warszawa 2020.
- Little D., *Philosophy of sociology*, w: *Philosophies of the sciences: A guide*, ed. F. Allhoff, Blackwell Publishing Ltd. 2010, s. 293–323.
- Luhmann N., *The cognitive program of constructivism and a reality that remains unknown*, w: *Selforganization. Portrait of a scientific revolution*, eds. W. Krohn, G. Koppers, Dordrecht–Boston–London 1990.
- Luhmann N., *The self-description of society: Crisis fashion and sociological theory*, „International Journal of Comparative Sociology” 25 (1984) no. 1–2, s. 59–72.
- Lundberg H., *Philosophical thought and its existential basis: the sociologies of philosophy of Randal Collins and Pierre Bourdieu*, „Transcultural Studies” 10 (2014) no. 1, s. 119–147.
- Lynch M., *Art and artifact in laboratory science. A study of shop work and shop talk in a research laboratory*, London 1985.
- Mannheim K., *Ideologia i utopia*, Lublin 1992.
- Maturana H. R., Varela F. J., *Autopoiesis. The organization of the living*, w: H. R. Maturana, F. J. Varela, *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*, Boston 1980 (Boston Studies in the Philosophy of Science, 42), s. 63–123.
- McCarthy G., *Classical horizons. The origins of sociology in ancient Greece*, Albany 2003.
- Merton R. K., *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa 1982.

- Mocny program socjologii wiedzy, red. B. Barnes, D. Bloor, Warszawa 1993.
- Mokrzycki E., *Wstęp*, w: *Mocny program socjologii wiedzy*, red. B. Barnes, D. Bloor, Warszawa 1993.
- Niesporek A., *Alvin Gouldner — teoretyk czy socjologiczny banita?*, w: A. Gouldner, *Kryzys zachodniej socjologii*, Kraków 2010, s. VII–XXXV.
- Niesporek A., *Disputes over the concept of social system and the critique of sociological reason*, „Journal of Modern Science” 53 (2023) no. 4, s. 149–169, <https://doi.org/10.13166/jms/175988>.
- Niesporek A., *Życie społeczne jako proces praktyki*, Katowice 2021.
- Niżnik J., *Socjologia wiedzy. Zarys historii i problematyki*, Warszawa 1989.
- Popper K. R., *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*, t. 2, Warszawa 1993.
- Rainko S., *Poznanie i determinacja*, w: *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1985, s. 7–35.
- Ringer F., *The intellectual field, intellectual history, and the sociology of knowledge*, „Theory and Society” 19 (1990) issue 3, s. 269–294.
- Rosenberg A., *Philosophy of social science*, Boulder 2012.
- Scheler M., *Problemy socjologii wiedzy*, Warszawa 1990.
- Siemek M., *Hegel i filozofia*, Warszawa 1998.
- Siemek M., *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 2017.
- Sojak R., *Socjologia wiedzy chce pozostać nieświadoma. Uwagi o statusie poznawczym socjologii wiedzy*, „Studia Socjologiczne” 1996 nr 4 (143), s. 25–49.
- Spencer-Brown G., *Laws of form*, London 1969.
- Steinmetz G., *Ou-Byung Chae, Sociology in an era of fragmentation: From the sociology of knowledge to the philosophy of science, and back again*, „Sociological Quarterly” 43 (2002) no. 1, s. 111–137.
- Studia nad nauką i technologią. Wybór tekstów*, red. E. Bińczyk, A. Derr, Toruń 2014.
- Szawiel T., *Obecność filozofii a nauki społeczne*, „Stan Rzeczy” 1 (2011) nr 1, s. 165–179.
- Vernant J. P., *Źródła myśli greckiej*, Gdańsk 1996.
- Warczok T., *Konflikt, rytuał, emocje — socjologia Randalla Collinsa*, w: R. Collins, *Łańcuchy rytuałów interakcyjnych*, Kraków 2011, s. IX–XXXIII.
- Woolgar S., *Interests and explanation in the social study of science*, „Social Studies of Science” 11 (1981) no. 3, s. 365–394.
- Ziółkowski M., *Wiedza, jednostka, społeczeństwo. Zarys koncepcji socjologii wiedzy*, Warszawa 1989.

Witold M. Nowak

 <https://orcid.org/0000-0002-3799-1851>

 wnowak@ur.edu.pl

University of Rzeszów

 <https://ror.org/03pfsnq21>

On the essence of home. An attempt to analyze selected philosophical findings

 <https://doi.org/10.15633/lie.31209>

Abstrakt

O istocie domu. Próba analizy wybranych ustaleń filozoficznych

Artykuł podejmuje rozważania z obszaru antropologii filozoficznej i jest próbą odpowiedzi na pytanie, czym jest dom człowieka (w sensie ang. „home”, nie „house”). Choć pytanie to ma wielką doniosłość, rzadko było sytuowane w centrum filozoficznych rozważań. W celu odpowiedzi na to pytanie przywołane zostają analizy dokonane przez takich autorów, jak U. Schrade, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, E. Lévinas, J. Tischner, M. Buber. Dom okazuje się trwałą formą współżycia ludzi i wspólnotą duchową, w której tworzeniu zasadnicza rola przynależy do kobiety. Miejsce, jakim jest dom, stanowi dla jego mieszkańców oswojoną przestrzeń oraz przyjazną niszę, z której czerpią oni siły żywotne i poczucie tożsamości. Artykuł analizuje także kategorie zadowolenia i bezdomności, które stanowią „modi” ludzkiej egzystencji w jej uwikłaniu w czas i dzieje. Staram się pokazać, że nie wszystkie epoki historii z ich myślowymi założeniami sprzyjały ludzkiemu zadowoleniu w świecie. Te jednak epoki, w których ludzie nie czuli się zadowoleni, wydawały głęboką refleksję ujmującą specyfikę bytu ludzkiego oraz subtelne koncepcje antropologiczne i egologiczne. Również współcześnie istnieje pewna liczba ludzi wybierających kondycję bezdomności oraz takich, którzy eksperymentują z alternatywnymi względem społecznie dominujących rodzajami zamieszkiwania.

Słowa kluczowe: dom, rzeczy, zamieszkanie, wyobcowanie

Abstract

On the essence of home. An attempt to analyze selected philosophical findings

The article takes up considerations in the field of philosophical anthropology and is an attempt to answer the question what the human home is (not in the sense of house). While this question is of great importance, it has seldom been placed at the centre of philosophical deliberations. In order to answer this question, the analyses made by such authors as U. Schrade, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, E. Lévinas, J. Tischner and M. Buber are referred to. The home turns out to be a permanent form of human coexistence and a spiritual community, in whose creation the fundamental role belongs to the woman. The place that is home is for its inhabitants a tamed space and a friendly niche from which they derive their vital forces and a sense of identity. The article also analyses the categories of habitation and homelessness, which are the modes of human existence in its entanglement in time and history. In the article, I am attempting to show that not all epochs of history with their mental assumptions were conducive to human habitation in the world. However, the epochs in which people did not feel at home in the world seemed to produce deep reflection on the specificity of human existence as well as subtle anthropological and egological concepts. Also today, there are a number of people who choose the condition of homelessness as well as those who experiment with alternatives to the socially dominant types of habitation.

Keywords: home, things, habitation, alienation

When we conceive ourselves as beings who left the underground, maternal or Platonic cave in ancient times, we can — depending on the spirit of the times and mood — understand ourselves as creatures that are liberated or rejected, enlightened or blinded, open to the world or threatened on all sides.¹

The opening quotation from the work of Manfred Sommer shows the ambivalence of the human attitude towards nature and the “natural state.” This ambivalence is well known from the interpretation made by Sigmund Freud in his influential dissertation *Das Unbehagen in der Kultur* (1930). In an innovative way, Freud presented there the multitude and variety of ills brought about by the development of civilisation, but at the same time he showed the naivety of longing for the natural state as a salvation from these misfortunes. In Freud’s interpretation, neither civilisation with cities is a completely safe home for man, nor is nature one, because it does not free us not only from disease, ageing and death, but even from what civilised life protects us from with great effectiveness: namely, from the threat of direct physical attack.² Moreover, as research and observations of people in cultures show, human nature is closely tied to aggression and cruelty; in this context, the myth of a noble savage must be regarded as obviously false.³

Phenomenology of the home

It is not easy to answer the question what a home — home, not a house — is.⁴ Most of us, however, will find this question significant. It is therefore surprising

1 M. Sommer, *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, transl. J. Merecki, Warszawa 2003, p. 364.

2 Cf. P. Burkett, *Marx and nature. A red and green perspective*, Chicago–Illinois 2014.

3 See: T. Ellingson, *The myth of the noble savage*, Berkeley 2001. Aggression and numerous aversive emotions permeate the life of animals to a great extent. Therefore, the post-humanist idea of returning to nature as a desired state for humanity is naive and leads civilisation to regress. See e.g. the views of R. Braidotti, *Po człowieku*, transl. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.

4 “Unlike the word *house*, the word *home* expresses a much broader connotation than *physical dwelling*. It evokes emotion and often refers to a place where one grew up, matured, or lived — a place that brings back fond positive memories or feelings” (D.A. Thadani, *The language of towns and cities*, New York 2010, p. 331). Therefore, it is not surprising that a home understood in this way

how rarely philosophers have addressed it: among the few who did are Johann Gottfried Herder, Martin Heidegger, Martin Buber, Emmanuel Lévinas, Józef Tischner, Bogusław Wolniewicz, Emanuele Coccia.⁵

Generally speaking, home is an institution. It is a custom-supported, stable form of human coexistence. However, a home is first and foremost its own space, in which outsiders can appear as guests, and whose owner acts as the host who welcomes them. In this sense, the home is a condition of hospitality.⁶

In an article from the area of practical philosophy devoted to phenomenology of the home, Bogusław Wolniewicz, Ulrich Schrade and Jan Zubelewicz define home as follows: “home is a place of permanent residence (a burrow, quarters, a lair) into which the soul has been infused.”⁷ According to this definition, the home is a spiritual creation, a superstructure built over its material foundation. It is a spiritual aura that permeates the material household or dwelling.

The dwelling is a spatial creation that constitutes for the residents a separate territory and a shelter: “our own,” that is, separated from others and unavailable

evokes a feeling of longing for it, nostalgia and homesickness. In turn, the Latin word *domus* means both a home as a house and a homeland.

- 5 In view of the so far modest achievements of philosophy in this regard, it is worth referring to fiction literature, which has home and habitation among its most important topics. See e.g. M. Paryż, *Literatura zakorzenienia, literatura ucieczki. Szkice o prozie amerykańskiej po 2000 roku*, Warszawa 2018.
- 6 In philosophy, the issue of hospitality was raised, among others, by Cezary Wodziński. See C. Wodziński, *Odys gość. Esej o gościnności*, Gdańsk 2013, passim. This author emphasised the Polish word for hospitality, *gościnność*, as a compound *gość-inność* — guest-otherness. Among newer publications, see D. Kot, *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach*, Gdańsk 2020, passim.
- 7 U. Schrade, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, in: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 2, Warszawa 1998, p. 164. Note that a material house does not have to be built, but can use existing natural structures for living purposes, such as a cave shelter. In such conditions, creating a home immediately consists in saturating the place of refuge with the human element. See: T. Ingold, *Budować, mieszkać, żyć. Jak zwierzęta i ludzie zadamawiają się w świecie. O budowaniu domu*, in: T. Ingold, *Splatać otwarty świat. Architektura, antropologia, design*, ed. E. Klekot, Kraków 2018, pp. 35–69 and 97–121. Ingold admits he was inspired by the views of Martin Heidegger. See also: E. Coccia, *Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità*, Torino 2021, passim.

to them as strangers. In this separated area of space, we are “at home”: we are sovereign there, that is, subject only to the rules and norms we have established.⁸

Whether a given dwelling is a home is determined by the spiritual aura infused into it. Therefore: “a dwelling may be rich and exquisite, like a villa or a palace, but not be a home; and it can be poor and primitive, like a hut or a shack, and be one.”⁹

It is not easy to say what the conditions are for recognising whether a given dwelling is a home: is this recognition infallible or prone to errors? Can therefore a dwelling be an incomplete, initial home? Do we only recognise our own home? And finally: what happens to a home with the death of the household members, and also with death occurring often in that very home? It is not difficult to see that these are questions that concern almost every person very deeply, questions that intensify in certain periods of life. A home is a spiritual and therefore a high value, not exchangeable for lower values. At the same time, the difficulties encountered when trying to answer the above questions are related to the logic of the argumentation of Polish authors, which, according to Peter Pels’ concept, should be described as animistic. It assumes that things are — in their own way — alive, because they are animated by something separate or alien, some “soul” or “spirit” that lives within them. Whatever the source of this animating principle is believed to be, it is understood as an addition to the material object, which in this case is the home.¹⁰ And what the ontological status is of the spiritual breath that Polish philosophers write about and how it permeates material objects, we must find out for ourselves. The concept of expression is definitely helpful here: home is an expression of the personality of the household members; from the arrangement of objects, decorations, selected colours etc. — and all this seems to arise spontaneously from people — we are able to deduce a lot about their inner selves. What is

8 U. Schrader, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, p. 164.

9 U. Schrader, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, p. 164. See the description of the essence of the family home in the essay by H. Havrilesky, *My mother’s house*, in: H. Havrilesky, *What if this were enough? Essays*, New York 2018, pp. 201–204.

10 See: P. Pels, *The spirit of matter. On fetish, rarity, fact, and fancy*, in: *Borderfetishisms. Material objects in unstable spaces*, ed. P. Spyer, London 1998, p. 94.

characteristic for home is the atmosphere of hospitality, warmth and security. Only those who possess such features can create a home.

The triad of the concepts of family-dwelling-home homologously corresponds to the triad of nation-state-homeland. Insofar as the state is the dwelling of the nation, the homeland is its home. Individual members of the first triad have their counterparts in the members of the second triad belonging to the same ontological category. This correspondence runs deep, for example: "Like the homeland, the home is also something mysterious, heaved out of non-existence by the effort of a better part of human nature. And like the homeland, it is a symbol one feels attachment to and reverence for."¹¹

The home is therefore a form of life and a spiritual community. We do not even realise its presence in life — like air — as long as it lasts. It combines spiritual values (it is a support in life) with utilitarian ones (it ensures security). Like the homeland, the home evokes a feeling of nostalgia (Greek *nostos algos*, German *Heimweh*, English *homesickness*) and a tendency to idealise it. In reality, it is a place of quarrels, inevitable in the face of this feature of human nature which Immanuel Kant called unsocial sociability (*ungesellige Gesselligkeit*) and which consists in the fact that people cannot put up with each other and, at the same time, cannot do without each other.¹² Moreover, internal conflicts are manifestations of the struggle for integration of the home. It is also worth noting that a house does not have to be tidy to be a home.

As a community of goals, home consists in its members being in solidarity outside. Inside, home is usually filled with quarrels that are an outlet for emotional tensions. The important thing is that building a home is an ongoing, never-ending process.

Home is a place — one of the few on earth, perhaps even the only one — where man is truly valued by others as an intrinsic and non-exchangeable value; for which, then, one is ready to sacrifice everything. When it ceases to be so, the home falls apart spiritually. [...] A community of a home where people treat

¹¹ U. Schrader, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, p. 165.

¹² Regarding Kant's views on sociability and human coexistence, see: I. Kant, *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, transl. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, introduction A. Bobko, Warszawa 2005, p. 231ff.

each other in a purely utilitarian way may have the appearance of a home for outsiders, but it is not one.¹³

The prototype of the above-described appreciation of man for himself is the attitude of a mother to her children.

This last remark leads us to the next thesis of Schrader, Wolniewicz and Zubelewicz. Phenomenological research reveals who makes a home and who can make it. This person is a woman, not a man: *men make houses, women make homes*. This fact may be astonishing, and yet it is irrefutable: “If for some reasons — whether internal, such as character traits, or external, such as dislike of a given man — a woman does not strive to create a home, it will not be created.”¹⁴

Making a home is a woman’s domain. It is she who creates a certain external harmony around herself, which is a balance of material and spiritual values — and this balance is the essence of home. It would be wrong to recognise — as it is present for example in the thought of Henryk Elzenberg — that creativity of this kind is situated outside of culture, only in the order of nature.

Culture is made up of many arts, and one of the most important — if not the most important — is the art of making a home. To make a real home is an art no less — though different — than to build a cathedral or compose a symphony. The value of this work by a woman is completely non-utilitarian — even in the simplest sense that it cannot be sold or bought. Home has no market value.¹⁵

The means by which a woman creates a home by integrating family members are many and varied. These include eating meals together, shopping together, celebrating holidays together, and talking about everything that concerns the family. By discussing plans for the future, the woman reveals her forethought. These seemingly down-to-earth discussions are, in fact, a strong bond for the home; they create its spiritual atmosphere and sustain it

¹³ U. Schrader, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, p. 169.

¹⁴ U. Schrader, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, p. 171. See also: J. Rose, *Mothers. An essay on love and cruelty*, New York 2018.

¹⁵ U. Schrader, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, p. 175.

in existence. This already shows how great the educational role of the home is; school education is only an addition to it. If the home fails to socialise the child, no one can remedy this deficiency.

Schrade, Wolniewicz and Zubelewicz claim that a woman creates a home “for a man,” but also “with man”: “A man is a material here that is transformed by a woman into a structural element of the house.”¹⁶ A woman’s talent consists, among other things, in choosing the right man-material. “By creating a home, a woman domesticates a man who is by his nature not very inclined to domestication.”¹⁷ However, what is new on a social scale is the constantly growing number of matriarchal houses in which single mothers raise their children. It turns out that the answer to the question why an economically self-sufficient woman would need a permanent relationship with a man is not clear. The answer of Schrade, Wolniewicz and Zubelewicz indicates complementarity, which is the goal here. A woman can create a home without a man, but it will be incomplete. There are social and moral considerations here, since the presence of a man legitimises the woman’s children. What is more important and what already belongs to the group of anthropological invariants is that a woman needs a man to defend and protect her home. In times of peace, this role of man is overlooked, but it is well known how quickly civilised circumstances turn into uncivilised and how great the protective role of men is then.

To all this we must add the important role of the man in raising children and the fact that his presence protects the children from orphanhood should something bad happen to the mother. In the spiritual layer, the need for and the idea of complementarity of both sexes come to the fore, which the authors find in Elzenberg and, of course, in Plato. “A complete home is the best approximation of such a creature that is possible. It is spiritually full and self-sufficient — that is its perfect value.”¹⁸ Moreover, the home is one of the institutions of life, and institutions, as Arnold Gehlen showed in his studies, support our decisions and create for them a kind of framework and armour

16 U. Schrade, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, p. 178.

17 U. Schrade, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, p. 178.

18 U. Schrade, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, p. 182.

protecting people from the instability of feelings. Women are more aware than men of this need to institutionalise relationships, which makes home feminocentric in all cultures.

Emmanuel Lévinas

Lévinas, an author extremely important to our topic, also referred to the issue of the feminocentric nature of the home. The very fact that he was a philosopher of dialogue allows one to expect that the issue of home, its creation and sustenance will be important for this thinker. Indeed, in *Totalité et infini* (1961), Lévinas extensively considers the issue of home. He presents it in a strongly metaphorised language that often contradicts the language of the philosophical tradition. The novelty of Lévinas's conception lies in highlighting two aspects of home and habitation: home as a condition of knowing and home as a place to enjoy life.

For Lévinas, the home is an economic institution in the sense in which it was understood by the Greeks (Greek: *oikos* — house, *nomos* — law). “The home that founds possession is not a possession in the same sense as the movable goods it can collect and keep. It is possessed because it already and henceforth is hospitable for its proprietor.”¹⁹ Lévinas recognises as the proper source of this hospitality the essential interiority of the home resulting from the fact that the home is inhabited by a being who is welcoming and hospitality in itself — a woman.²⁰ “The woman is the condition for recollection, the interiority of the Home, and inhabitation.”²¹

The philosopher writes:

The primordial function of the home does not consist in orienting being by the architecture of the building and in discovering a site, but in breaking the plenum of the element, in opening in it the utopia in which the ‘I’ recollects itself in

19 E. Lévinas, *Totality and infinity: An essay on exteriority*, transl. A. Lingis, the Hague 1979, p. 157.

20 The Other “welcomes me in the Home, the discreet presence of the Feminine” (E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 170).

21 E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 155.

dwelling at home with itself. But separation does not isolate me, as though I were simply extracted from these elements. It makes labour and property possible.²²

We notice the familiarity and intimacy of the home as a kind of sweetness that envelops domestic things.

When we consider the home's relationship to the world, the home reveals its fundamentally economic character. The home recollects — this recollection is a work of separation — and existence in a dwelling is economic existence. The world must be conquered, acquired, internalised. This is done through labour: it is labour that draws things from the element and thus discovers the world. In other words, nature is transformed into the world in the course of labour. Only property establishes things as things. It is born when the human hand captures and tears something out of the environment. "Things refer to possession, can be carried off, are furnishings; the medium from which they come to me lies escheat, a common fund or terrain, essentially non-possessable, 'nobody's': earth, sea, light, city."²³ Any relation of possession, says Lévinas, is situated within something that cannot be possessed but that embraces us — the element. It is from it that the human hand draws things out, and thus makes them possible at all.

Proceeding from the dwelling, possession, accomplished by the quasi-miraculous grasp of a thing in the night, in the *apeiron* of prime matter, discovers a world. The grasp of a thing illuminates the very night of the *apeiron*; it is not the world that makes things possible.²⁴

Man is surrounded by the vastness of the formless element. The element is the environment; we bask or immerse ourselves in it; we are always interior in relation to it. Building a home by a man is an inaugurative act. With it, the opposition to the element takes place, as well as the overcoming of the element, that interiority without exit. Home is the first concretisation: home is

²² E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 156.

²³ E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 131.

²⁴ E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 163.

the I that takes up its position before a Nature.²⁵ The dwelling provides people with extraterritoriality in relation to the element and its rights. More specifically: “[Man] gets a foothold in the elemental by a side already appropriated: a field cultivated by me, the sea in which I fish and moor my boats, the forest in which I cut wood; and all these acts, all this labour, refer to the domicile.”²⁶ From the establishment of the home, to exist is to dwell, to inhabit. What is it to dwell? “...it is a recollection, a coming to oneself, a retreat home with oneself as in a land of refuge, which answers to a hospitality, an expectancy, a human welcome.”²⁷

Home is the first human property, a place carved out of the infinity of the element, or rather, given that thought does not recognise the element as an object at all, or that it exists beyond the distinction between the finite and the infinite — in its vastness. Since the home is internal in relation to everything it has, it can be said that the dwelling — the condition of all property — is what makes interior life possible.²⁸

Lévinas especially emphasises the life-founding role of the home:

The privileged role of the home does not consist in being the end of human activity but in being its condition, and in this sense its commencement. The recollection necessary for nature to be able to be represented and worked over, for it to first take form as a world, is accomplished as the home.²⁹

The home is the basis of my self-determination because I stand in the world as someone who comes into this world from some abode. In this abode, I am “at home,” I can take refuge. In other words, we go out into the world from the interiority of home. Although the home as a building belongs to the world of

25 See E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 169.

26 E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 131.

27 E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 156.

28 Let us note that just as the home is a place carved out of the infinity of the element, also within the home itself a person carves out new spaces-places in which they develop or nurture their inner life. The drawing-room — the later living room — was created as a place of this kind, a room to which a person can withdraw without offending other inhabitants of the house. See: M. Praz, *La filosofia dell'arredamento. I mutamenti del gusto nella decorazione interna attraverso i secoli*, Milano 2018.

29 E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 152.

objects, the dwelling does not lie in the objective world. Rather, it is the world of objects that is defined in relation to the dwelling. Inhabitation is not a relationship between the human body and the building, but an intimate bond with the place. The home is possessed in a different sense than the things-furniture placed within it and protected: it “is possessed because it already and henceforth is hospitable for its proprietor.”³⁰

Hence, there is a close relationship between home and knowledge. Thought—metaphysical thought—is hospitality and not thematization.³¹ The dwelling is a condition of knowledge. Human consciousness “pours” into things, does not consist in presenting things, but in the intentionality of concretisation: “the consciousness of a world is already consciousness *through* that world. Something of that world seen is an organ or an essential means of vision: the head, the eye, the eyeglasses, the light, the lamps, the books, the school.”³² The features of consciousness are its incarnation and inhabitation. Existence dwells in the intimacy of the home; it is not an idealistic subject that constitutes its object *a priori*. “the dwelling cannot be forgotten among the conditions for representation, even if representation is a privileged conditioned, absorbing its condition.”³³ However, such absorption takes place *post factum*. “Hence the subject contemplating a world presupposes the event of dwelling, the withdrawal from the elements (that is, from immediate enjoyment, already uneasy about the morrow), recollection in the intimacy of the home.”³⁴

The home, however, has not only the character of an economic institution and is not only the birthplace of the world that makes it possible to learn. It is also—this is the second novelty of Lévinas’ concept—the area of sensuality, savouring life, enjoyment. The things in it are not only tools with the inherent handiness that Heidegger emphasised. We live from these things as we live from meals eaten together or an opera performance. They are not basic necessities, but objects of autotelic delight. To a certain extent, such delight

³⁰ E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 157.

³¹ See E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 299.

³² E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 153.

³³ E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 153.

³⁴ E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 153.

also applies to the tools the home is equipped with. Their existence is also not exhausted in the utilitarian scheme: "They are always in a certain measure and even the hammers, needles, and machines are objects of enjoyment, presenting themselves to 'taste,' already adorned, embellished."³⁵

Bringing out this aspect of interacting with tools which is enjoyment is a very original motif of Lévinas' thought, polemical in relation to Heidegger. Let us take a closer look at it. Enjoyment is "way the act nourishes itself with its own activity."³⁶ Any object, even a tool-item, can be used for enjoyment, even when I grab it as a *Zeug*. Tools also provide an opportunity for enjoyment, including the enjoyment of their use. Basically, things allow us to savour life: "As material or gear the objects of everyday use are subordinated to enjoyment — the lighter to the cigarette one smokes, the fork to the food, the cup to the lips."³⁷

Thus, unlike Heidegger in *Sein und Zeit* (1927), Lévinas emphasises that "furnishings, the home, food, clothing are not *Zeuge* in the proper sense of the term: clothing serves to protect the body or to adorn it, the home to shelter it, food to restore it, but we enjoy them or suffer from them."³⁸ Only in enjoyment can things return to their elemental qualities.

Enjoying is a fundamental human characteristic. Saying, for example, that someone lives by working belittles the fact that we live from work. We live from it as we live from entertainment, meals, spending time with other people. There is no naked will to be, Heidegger's ontological *Sorge*, from which we would move on to particular activities. Acts of life are not simple acts at all and are not acts aimed directly at their goals. "Life's relation with the very conditions of its life becomes the nourishment and content of that life. Life is love of life, a relation with contents that are not my being but more dear than

35 E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 110.

36 E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 111.

37 E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 133.

38 E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 133. Apropos Heidegger's concept, Lévinas notes that "In *Being and Time* the home does not appear apart from the system of implements" (E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 170).

my being: thinking, eating, sleeping, reading, working, warming oneself in the sun.”³⁹

Enjoyment is living from something (*vivre de...*), it is the way in which life relates to its contents. “What I do and what I am is at the same time that *from which* I live. We relate ourselves to it with a relation that is neither theoretical nor practical. Behind theory and practice there is enjoyment of theory and of practice: the egoism of life. The final relation is enjoyment, *happiness*.”⁴⁰ Enjoyment, let us add, is characterised by a specific “realism”. The intentionality of enjoyment, says Lévinas, is the opposite of Husserl’s intentionality of representation. The intentionality of enjoyment clings to externality — that externality that is suspended by the transcendental method proper to representation.

Summing up, it should be said that for Lévinas all life is enjoyment and a desire that the enjoyment may continue: “God always calls us to Himself too soon; we want the here below.”⁴¹ And yet the Other to which death leads us and which we fear because it is radically unknown should not inspire fear. The Other has the characteristics of a home: “The alterity of a world refused is not the alterity of the Stranger but that of the fatherland which welcomes and protects. Metaphysics does not coincide with negativity.”⁴² Thinking about home brings the thinker to eschatology.

Tischner’s phenomenology of the home

Tischner’s reflection on home, expressed in a strongly metaphorised language, draws a lot from the works of Heidegger and Lévinas. Tischner starts from defining the basic human relation to the world. The world, the earth is a scene of human drama, that is, experiencing time. “Man comes into the world, looks

³⁹ E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 112.

⁴⁰ E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 113. Moreover: “The life that is life from something is happiness. [...] to live is to enjoy life. To despair of life makes sense only because originally life is happiness. [...] Happiness is made up not of an absence of needs, whose tyranny and imposed character one denounces, but of the satisfaction of all needs” (E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 115).

⁴¹ E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 41.

⁴² E. Lévinas, *Totality and infinity*, p. 41.

for a home in the world, erects temples to God here, builds roads, has a workshop; here he finds cemeteries of his ancestors, among whom he himself will rest one day.”⁴³ The earth is given to man to be understood and tamed, therefore — to be cultivated. Cultivation must recognise the nature of the earth, every thing and element, the nature of man and woman. “Things — house, dish, fire, food — should be handled according to nature. Anyone who ignores nature can cause a rebellion on the scene.”⁴⁴ Tischner considers the birth of a place to be the main fruit of cultivation. There are four main places, namely home, workshop, temple and cemetery. They determine the order of the human world. It is enough to think about home: whoever does not have one lives in a deplorable way. Homelessness means living without protection and lacking a strong source of life motivation and joy.

Home is the closest human space. “All human paths through the world are measured by the distance from home.”⁴⁵ It is a man’s nest; after all, when asked where we come from, we point to our home. At home, we recognise the basic order of the world and the mystery-nature of each thing: a window, door, lamp, table, spoon... Children are born at home; a deceased person is taken from home to the cemetery.⁴⁶ Whoever has a home has a pleasant area of primal familiarity around them. In other words, the home is the most primal tamed space. As such, the home is both a refuge from the elements and from human hostility.

To build a home is to settle in. Like other philosophers of dialogue, Tischner emphasises that habitation does not take place in solitude: “The lonely

43 J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998, p. 220.

44 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, p. 221. It is very problematic to define the non-human world as a scene on which what is really important takes place, i.e. the drama of human life in time. It means recognising a strong hierarchy without explaining its basis sufficiently: “Human life is more valuable than the life of grass, the life of a tree, the life of animals. For man is in the world, and the world-scene is below man” (J. Tischner, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, p. 221).

45 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, p. 228.

46 Major changes took place in these matters, namely the clinicisation of birth and death, which was already diagnosed by Rainer Maria Rilke in his novel *Malte* (1910). On the consequences of the clinicisation of these life events, see: G. Böhme, *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, transl. P. Domański, ed. S. Czerniak, Warszawa 1998, pp. 34–47.

raise cells, others build hiding places.”⁴⁷ The home assumes, as nature, gender; a man and a woman, and then a child who completes the meaning of home. “Man becomes attached to his home. Attachment to the home is so deep and so all-encompassing that it surpasses human consciousness. When a man loses his home, when he drifts away from home, he feels the strength of habitation in the pain of loss. The fate of home is part of his fate.”⁴⁸

Tischner believes it is appropriate to consider the home and the possibility of human habitation in the world in the context of the question: is the earth a promised land for man, or a denied land? The home provides us with the knowledge of who we are, protects us and gives us the strength to live. At the same time, the home is a place of drama and even tragedy. It is fragile: from the side of the stage, it is threatened with material destruction due to fire, flood or confiscation, and from the side of the other person, it is threatened with the sometimes unexpected refusal of reciprocity in creating a home. However, the home is essentially threatened with the passage of time itself, as it results in the children leaving to build their own homes and the death of inhabitants. The logic of life condemns every home to abandonment.⁴⁹

The phenomenology of the home and reflection on it must therefore lead us to the question: is the human home a reliable home or only a promise of a home? Is man able to build a permanent home and settle down on earth? It is a fundamental question and it is inevitable in the face of experiencing the drama of life. Tischner writes:

By losing a home, a person enters a borderline situation in which a new sense of the home that is becoming empty is crystallised: a presumption arises that the home was only a promise of the home. Something started in this home, something echoed, some light flashed, but that was still not what it is really about.

47 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, p. 228.

48 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, p. 229.

49 See a volume of reportage: D. Braunsch, *Domy bezdomne*, Warszawa 2019. The problem of orphaned things and homes is analysed by Remo Bodei. See R. Bodei, *O życiu rzeczy*, transl. A. Bielak, corr. M. Salwa, K. Skórska, Łódź 2016, pp. 37–43.

Habitation seems to be measured by a greater measure than the dimensions of a real house.⁵⁰

One should agree with Tischner that a deserted or destroyed house opens the horizon of transcendence and awakens in the human soul the idea of another, truly indestructible home, the home of truth. It is an idea known from many religions, emphasised in Christianity by the trope of life in the body as pilgrimage and a journey (*homo viator*) and people as pilgrims and strangers, guests (*peregrini et hospites*) on earth (2 Cor 5: 6–9), but at the same time the idea to which the most direct human experience leads us.

Habitation and homelessness

The need for habitation, that is, the need to have a home as a tamed space in the world that is a place to return to, is a condition of a human being. Its fulfilment, however, is not universally possible; it is disturbed both by historical circumstances and the properties of the very places where people live and dwell.⁵¹ In the philosophical reflection on the history of human self-un-

⁵⁰ J. Tischner, *Filozofia dramatu*, p. 230.

⁵¹ The works of the French anthropologist Marc Augé prove that modernity means the multiplication of non-places (*non-lieux*), i.e. places and spaces “without properties,” de-idiomatized, standardised by designers and planners. These are chain hotels, supermarkets, underground parking lots, railway stations and airports with their passages and waiting rooms, ATMs in walls and others. Non-places cannot be saturated with the human element and remembered, nor can they be tamed. They have no references to history whatsoever. Living there — and this also includes apartments in many modern facilities — is living “in the nowhere,” which deprives people of their identity. See: M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, transl. R. Chymkowski, introduction W. J. Burszta, Warszawa 2010. Let us add that the purpose of these places is to disappear after use, in which they resemble mass-produced, standardised non-things. On the future of ways of habitation, see: A. Twardoch, *System do mieszkania. Perspektywy budownictwa mieszkaniowego*, Warszawa 2019. Contemporary alternative ways of living and mini-house designs are shown in the Swedish documentary *Microtopia* (2013), dir. by J. Wachtmeister. The history of living was marked not only by changes in the structure of mass-designed houses, but also by individual innovative projects, changing our thinking about privacy, the space necessary for the members of the household, or the division of space into individual maps of life. These were variations on the topic of the house. To name a few: the E-1027 house, designed by Eileen Gray, built from 1924 in the south

derstanding, the category of habitation acquires the status of an ontological characteristic of man. Such an interpretation was presented by Martin Buber in the work *What is man?* (1942), where homelessness is the opposite of habitation. Habitation and homelessness are the modes of human existence in its entanglement in time and history, and their dialectics is a permanent feature of this existence. The epochs of habitation and homelessness, the author says, occur alternately in the history of mankind, although not regularly. Their appearance and duration vary, are unpredictable. Both types of epochs generate different types of reflection on man and his position in the world. The epochs of homelessness result in anthropological and egological reflection, which has a subjective, specifically introverted character. The introversion of the epochs of non-habitation means that anthropological questions — who is man? what is human destiny? — are asked in the first person and most deeply experienced. The inquiring person starts from himself and chooses as the research method an analysis of introspective data (*in te ipsum redi*) and everyday life experience. The anthropological idea comes to the fore in these epochs, far ahead of the cosmological idea. In the periods of homelessness, the anthropological idea deepens and even becomes independent. Only then does man gain knowledge about himself, because “so long as you ‘have’ yourself, have yourself as an object, your experience of man is only as of a thing among things.”⁵² In turn, in the periods of habitation, anthropological reflection occurs only within the framework of the cosmological idea. However, in the cosmological approach to man, the totality that should be captured is not yet present.

of France, considered Gray's boldest design (see Z. Dzierżawska, Ch. Malterre-Barthes, *Eileen Gray. Dom pod słońcem*, Warszawa 2020); Fallingwater, a house situated directly above a waterfall in Pennsylvania, designed in 1935 by Frank L. Wright for Edgar J. Kaufmann; Philip Johnson's Glass House (1949) in Connecticut, conceived as the Parthenon standing on a hill, an entirely transparent house (see M. Cassidy-Geiger, *The Philip Johnson Glass House*, New York 2016); or the prototype houses of W. Sobek such as the self-sufficient house R128 (2000) in Stuttgart and the house H16 (2005), as well as a polyurethane-carbon fibre R129 house-project with walls thinner than the eggshell.

52 M. Buber, *Between man and man*, transl. R. G. Smith, New York 1965, pp. 124–125. See also Polish translation: M. Buber, *Problem człowieka*, transl. R. Reszke, Warszawa 1993.

Thus, not every epoch creates spiritual conditions for a comprehensive insight into who man is. Let us proceed to examples. The epoch of habitation in Buber's interpretation was the era of Aristotle. The world of Aristotle is — like the world of Plato — an optical world, that is, the world of visible shapes. The principle of creating this image is visual objectification: the image is created by optical sensory impressions, and the experiences of the other senses are somehow superimposed on it later. It is very important that “it is not before Aristotle that the visual image of the universe is realised in unsurpassable clarity as a universe of things, and now man is a thing among these things of the universe, an objectively comprehensible species beside other species.”⁵³ In this world, man is placed in the middle of the ladder of beings (*positus est in medio homo*), neither at its highest level, nor at the bottom. Man is not a problem for himself here; he has ceased to be one. It can be seen in the way he talks about himself and defines himself, for he does it in the third person. He becomes for himself only a case of what is common and typical for his species. Such a person becomes aware of himself not as “I” but as “he”. He exists in the world, but he does not understand the world within himself.

Seven hundred years after Aristotle, Augustine again raises the anthropological issue, but how differently. Augustine is an analyst of internality; he develops the egological question and establishes its terminology. The context of his reflections is the disintegration of the harmonious world of the Stagirite. He is amazed at man; his amazement, however, is different from that of Aristotle, for which man was just one among many objects, and which turned into methodical philosophising. Augustine is amazed at the human being — at what is in man that cannot be understood as part of the world — for him, it is a great mystery, *grande profundum*. His amazement has the characteristics of an atmosphere of horror, and while it is not itself part of philosophising, it motivated philosophy for centuries.

Periods of relatively independent reign of the anthropological idea deepening human self-knowledge, Buber notes, were also periods in which people experienced overbearing loneliness. “In the post-Augustinian west it is not the contemplation of nature [...] but faith which builds a new house in the

⁵³ M. Buber, *Between man and man*, p. 127.

cosmos for the solitary soul.”⁵⁴ The Christian cosmos provides a sense of habitation, the more so because it is a closed world, limited both spatially and temporarily. It is a world even more finite than that of Aristotle because it is permeated by biblical finite time. Thomas Aquinas does not recognise the specific problems of the human being, returning after Aristotle to presenting the anthropological idea from the perspective of cosmology. Here too, man speaks of himself in the third person. Everyone will feel at home in the world of Thomas, provided that they are Christians.

In early modern philosophy, a great attempt at creating a concept aimed at making man at home in the world was G. W. F. Hegel's system of secularised messianism. This attempt was unsuccessful because: “An intellectual image of the universe which builds on time can never give the same feeling as one which builds on space.”⁵⁵ It is of course a matter of cosmological time, not anthropological time, a concrete time of man, dependent on his will.

Summing up, Buber's interpretation of the history of humanity shows the ambivalence of human attempts to make the world their home. In the interpretation of Buber — and earlier of Bernard Groethuysen — the habitation of man in the world cannot be considered a desired and beneficial state for his spiritual condition. After all, human habitation results in inadequate self-recognition. The cosmologically onthologised self is treated as *res*, one of many things in the world, which is not the correct method of getting to know it. In contemporary philosophy, such a lack of recognition of the specificity of anthropological issues is characteristic of some naturalistic approaches to man. These have long been the subject of polemics by hermeneutic philosophy.⁵⁶

⁵⁴ M. Buber, *Between man and man*, p. 129.

⁵⁵ M. Buber, *Between man and man*, p. 140.

⁵⁶ Charles Taylor considers the dispute between hermeneutics and naturalists to be one of the axes of the history of philosophy, and naturalism (“hydra of naturalism”) as a constantly returning, self-regenerating position that reduces the specifics of the human being to one of natural beings, and narrows the methods of learning about man to methods of explanation proper to natural sciences. See: Ch. Taylor, *The explanation of behaviour*, New York 1964, pp. 219–227. See also: J. Habermas, *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, transl. M. Pańków, Warszawa 2012.

Conclusions

There have been, and still are, architectural trends that programmatically reject the idea of a home in the traditional sense. The architectural engineering and interior design of modernism — or more precisely, some of its important proponents — conceptualised home as a living machine, losing spatial patterns and departing from the human scale in design (Le Corbusier, Marcel Breuer). Such modernism renounced historicising elements that anchor people in a given space, “ornament,” that is, all stylisation (Adolf Loos, the precursor of modernism, expressed this idea in the words: “Ornament is a crime”). The priority values were functionality, comfort and access to space.⁵⁷ The modernist proposals also covered the issue of materials used in construction and interior design, the effects of which we can observe today: “There is no truth in the materials we use today, if only because we cannot think of them in terms of recovery. What will we recover from houses that were built using new technologies? Aerated concrete, plasterboard?”⁵⁸ Just as it would be a mistake to consider a book a kind of a reading machine⁵⁹, it was a mistake to consider a home a living machine, as Breuer did. The home is an intimate place where things become tamed and create a friendly niche for people. It is good when such a niche can serve people from subsequent generations. The need to tame the world is very strong in man and it is connected with the concern for one’s own ontological safety.

However, the diversity of people should be recognised. Some of us consciously choose to be homeless. A certain proportion of people — whose motives are varied, ranging from pro-environmental reasons to reluctance to live in society and anarchist tendencies — choose a nomadic life, essentially similar to

57 See: V. Flusser, *Shape of things: A philosophy of design*, New York 1999.

58 D. Braunsch, *Domy bezdomne*, p. 53. “What initially seemed pragmatic and harmless — Le Corbusier’s *Unite d’Habitation* block — turned out to be a complete radicalisation of the spatial pattern, a caricature of the house” (D. Braunsch, *Domy bezdomne*, p. 56).

59 The book was named the perfect reading machine by Paul Valéry in *Les deux vertus d’un livre* (1926). However, he only referred in this way to its functional aspect, as he considered that the book’s second “virtue” was its being an artistic object-creation. See: R. Reuss, *Perfekcyjna maszyna do czytania. O ergonomii książki*, transl. P. Piszczałowski, Kraków 2017, s. 7ff.

the life of prehistoric nomads who were constantly on the move. They choose alternative lifestyles to those socially dominant. Such choices are made more often by young people, inclined to conduct cognitive experiments, which does not mean that they quickly return to the *status quo ante*. Contemporary nomadism by choice confirms that not everyone needs a relatively permanent home and the sense of security and identity it provides. Some people tolerate existential uncertainty well, and also value an extended, cosmopolitan, hybrid identity. Society for its convenience calls such individuals eccentrics and often disregards them, but in fact owes a great deal to them.⁶⁰

References

- Augé M., *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, transl. R. Chymkowski, introduction W.J. Burszta, Warszawa 2010.
- Bodei R., *O życiu rzeczy*, transl. A. Bielak, translation corrected by M. Salwa, K. Skórka, Łódź 2016.
- Böhme G., *Antropologia filozoficzna. Ujęcie pragmatyczne*, transl. P. Domański, ed. S. Czerniak, Warszawa 1998.
- Braidotti R., *Po człowieku*, transl. J. Bednarek, A. Kowalczyk, Warszawa 2014.
- Brauntsch D., *Domy bezdomne*, Warszawa 2019.
- Buber M., *Between man and man*, transl. R. G. Smith, New York 1965.
- Buber M., *Problem człowieka*, transl. R. Reszke, Warszawa 1993.
- Burkett M., *Marx and nature. A red and green perspective*, Chicago–Illinois 2014.
- Cassidy-Geiger M., *The Philip Johnson Glass House*, New York 2016.
- Coccia E., *Filosofia della casa. Lo spazio domestico e la felicità*, Torino 2021.
- Drüe M., *Ekscentryzm jako otwarty wyraz duchowości*, in: *Duch i dusza*, ed. P. Dybel, Warszawa 2001, pp. 100–111.
- Dzierżawska Z., Malterre-Barthes Ch., *Eileen Gray. Dom pod słońcem*, Warszawa 2020.
- Ellingson T., *The myth of the noble savage*, Berkeley 2001.
- Flusser V., *Shape of things: A philosophy of design*, New York 1999.

60 See: M. Drüe, *Ekscentryzm jako otwarty wyraz duchowości*, in: *Duch i dusza*, ed. P. Dybel, Warszawa 2001, p. 100–111.

- Habermas J., *Między naturalizmem a religią. Rozprawy filozoficzne*, transl. M. Pańków, Warszawa 2012.
- Havrilesky H., *My mother's house*, in: H. Havrilesky, *What if this were enough? Essays*, New York 2018, pp. 201–204.
- Ingold T., *Budować, mieszkać, żyć. Jak zwierzęta i ludzie zadomawiają się w świecie*, in: T. Ingold, *Splatać otwarty świat. Architektura, antropologia, design*, ed. E. Klekot, Kraków 2018, pp. 35–69.
- Ingold T., *O budowaniu domu*, in: T. Ingold, *Splatać otwarty świat. Architektura, antropologia, design*, ed. E. Klekot, Kraków 2018, pp. 97–121.
- Kant I., *Antropologia w ujęciu pragmatycznym*, transl. E. Drzazgowska, P. Sosnowska, introduction A. Bobko, Warszawa 2005.
- Kot D., *Tratwa Odysa. Esej o uchodźcach*, Gdańsk 2020.
- Lévinas E., *Totality and infinity: An essay on exteriority*, transl. by A. Lingis, the Hague 1979.
- Paryż M., *Literatura zakorzenienia, literatura ucieczki. Szkice o prozie amerykańskiej po 2000 roku*, Warszawa 2018.
- Pels P., *The spirit of matter. On fetish, rarity, fact, and fancy*, in: *Borderfetishisms. Material objects in unstable spaces*, ed. P. Spyer, London 1998.
- Praz M., *La filosofia dell'arredamento. I mutamenti del gusto nella decorazione interna attraverso i secoli*, Milano 2018.
- Reuss R., *Perfekcyjna maszyna do czytania. O ergonomii książki*, transl. P. Piszczatowski, Kraków 2017.
- Rose J., *Mothers. An essay on love and cruelty*, New York 2018.
- Schrade U., Wolniewicz B., Zubelewicz J., *Dom jako wartość duchowa*, in: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 2, Warszawa 1998, pp. 163–185.
- Sommer M., *Zbieranie. Próba filozoficznego ujęcia*, transl. J. Merecki, Warszawa 2003.
- Taylor Ch., *The explanation of behaviour*, New York 1964.
- Thadani D.A., *The language of towns and cities*, New York 2010.
- Tischner J., *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 1998.
- Twardoch A., *System do mieszkania. Perspektywy budownictwa mieszkaniowego*, Warszawa 2019.
- Wodziński C., *Odys gość. Esej o gościnności*, Gdańsk 2013.

RECENZJE

REVIEWS



ks. Dariusz Radziechowski

 <https://orcid.org/0000-0002-5272-5033>

 dariusz.radziechowski@upjp2.edu.pl

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

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

Związek między rozumem a zmysłami w cnocie według Tomasza z Akwinu i Karola Wojtyły

Recenzja monografii: Maria Cavagno, „Die Beziehung zwischen Vernunft und Sinnen in der Tugend nach Thomas von Aquin und Karol Wojtyła”, Verlag Dr. Kovač, Hamburg 2025, 144 Seiten (Ethik in Forschung und Praxis, 23)

 <https://doi.org/10.15633/lie.31210>

Tematem niedawno opublikowanej monografii Marii Cavagno jest sposób, w jaki człowiek, poprzez rozum i zmysły, kształtuje cnoty, dążąc tym samym do osiągnięcia szczęścia. Autorka podejmuje to zagadnienie, odwołując się do myśli św. Tomasza z Akwinu oraz Karola Wojtyły, wpisując się w ten sposób w szeroki nurt pogłębionych studiów nad filozoficzną refleksją przyszłego papieża Jana Pawła II. Prezentowana praca stanowi owoc studiów Cavagno w Papieskim Instytucie Jana Pawła II dla Studiów nad Małżeństwem i Rodziną w Rzymie w latach 2015–2017, a następnie w Wyższej Szkole Filozoficzno-Teologicznej im. Benedykta XVI w Heiligenkreuz pod Wiedniem, gdzie uczestniczyła w cyklu zajęć poświęconych „teologii ciała” (niem. *Studiengang Theologie des Leibes*).

Punkt wyjścia i struktura pracy

Autorka stawia pytanie: jakie warunki muszą zostać spełnione, aby człowiek mógł czynić dobro z radością (*mit Freude*) i lekkością (*Leichtigkeit*) — a więc prowadzić życie cnotliwe? W poszukiwaniu odpowiedzi analizuje relację między rozumem a zmysłowością w świetle klasycznej (św. Tomasz z Akwinu) i personalistycznej (Karol Wojtyła) koncepcji etyki cnot. Główną tezę książki jest przekonanie, że cnota nie jest jedynie owocem rozumowej decyzji, lecz także wyrazem swoistej afektywnej „konnaturalności” ku dobru (*Konnaturalität*), która rodzi się w człowieku wewnętrznie zintegrowanym. Innymi słowy, człowiek potrafi dostrzegać prawdę, dobro i piękno nie tylko rozumem, ale i sercem, które — o ile jest dobrze uformowane — posiada naturalne „wyczuć” dobra, swoisty „zmysł moralny”, pozwalający rozeznaczyć to, co słuszne, właściwe, wartościowe, prawdziwe.

Całość monografii składa się z trzech rozdziałów, poprzedzonych słowem wstępnym autorstwa Jarosława Mereckiego SDS. Podkreśla ono owocność spotkania myśli Karola Wojtyły i św. Tomasza z Akwinu, zwracając uwagę nie tylko na tomistyczne, lecz również fenomenologiczne źródła inspiracji przyszłego papieża. Wojtyła, wychodząc od metafizyki św. Tomasza, wydobywał z koncepcji transcendentaliów ich odniesienie do osobowego doświadczenia. Jeśli bowiem stwierdzamy, że byt jest dobry — a dobro stanowi

jedno z transcendentaliów — oznacza to, że byt ten został przez kogoś chciany, chciany ostatecznie przez Boga, który powołał go do istnienia. A zatem metafizyka, która rozpoczyna się od ogólnego poznania bytu, zakłada istnienie podmiotu zdolnego nie tylko do teoretycznego ujęcia transcendentaliów, ale także do przyjęcia wobec nich określonej postawy. Tym podmiotem jest osoba ludzka — jedyny byt na świecie zdolny do zdystansowania się wobec rzeczywistości oraz postawienia pytania o prawdę, dobro i piękno. Metafizyka bytu wymaga więc personalistycznego punktu wyjścia, który zostaje dostrzeżony i rozwinięty w myśli Wojtyły. Cavagno podejmuje próbę uchwycenia tego wątku w swojej monografii, która — jak podkreśla Merecki — stanowi nie tylko analizę relacji między rozumem a zmysłowością, lecz wręcz zarys całej antropologii Wojtyły.

W pierwszym rozdziale „Osoba, jej natura i jej działania cnotliwe” (*Die Person, ihre Natur und ihre Tugendhandlungen*) przedstawione zostają podstawy antropologii, które stanowią konieczne przesłanki do podjęcia tematu interakcji rozumu i zmysłów w kontekście cnoty. Cavagno wskazuje tu na trzy zasadnicze zagadnienia.

Po pierwsze, rozróżnia między osobą a naturą duchową: osoba to „sposób” istnienia natury duchowej — działa w sposób wolny, świadomy i samoświadomy — natomiast natura to to, co osoba posiada i czym posługuje się w działaniu (np. rozumność). Odrębnymi aspektami natury duchowej są świadomość i wolność. Człowiek uświadamia sobie to, co poznaje, przeżywa swoje czyny jako własne, ma zdolność samopoznania i samoposiadania. Wolna wola — jako zakorzeniona w naturze — zawsze dąży ku temu, co jawi się jako dobro, lecz posiada również wymiar personalny: może odnieść się do siebie samej i przyjąć wobec siebie dystans. Wolność jawi się więc jako szczególna zależność od poznanej prawdy, ale nie jako arbitralność.

Po drugie, cnota — trwała dyspozycja do czynienia dobra — zostaje ukazana jako integracja natury osoby w jej czynie. Osoba zarówno przekracza swoją naturę i nad nią panuje (transcendencja), jak i jednoczy się z nią — „posiada” samą siebie (integracja). W każdym czynie osoba aktywnie działa („ja czynię”), ale równocześnie pozwala, by coś się w niej dokonywało (łac. *Fiat mihi* — „niech mi się stanie”). Osoba podporządkowuje spontaniczną emotywność aktowi samostanowienia — nie tłumi emocji, lecz poprzez

odpowiednie wychowanie wykorzystuje je i ukierunkowuje na dobro. Niemniej jednak wychowanie do cnót napotyka granice: ich pełna integracja nie jest możliwa bez nadprzyrodzonej łaski.

Po trzecie, Cavagno mówi o integracji osoby poprzez naturę. Choć natura (rozum, wola, zmysły, ciało) ma własną wewnętrzną dynamikę, uczestniczy w osobie, otrzymując godność personalną. Natura nie jest więc jedynie narzędziem, lecz integralną częścią osoby. Gdy odwraca się od dobra, osoba ma obowiązek ją „przywołać”. Charakterystyczną cechą psychiki jest spontaniczna reakcja na wartości (emotywność), która nie zależy od wolnej decyzji osoby — jednak to ona jest zobowiązana do integrowania tej spontaniczności poprzez cnoty.

Z powyższego wyłania się obraz człowieka jako jedności osoby i natury. Osoba nie zastępuje natury, lecz ją integruje i przekracza. Dążąc do cnoty, nie walczy ze swoją naturą, ale ją przemienia i doskonali.

W drugim rozdziale książki zatytułowanym „Związek między rozumem i zmysłami w cnocie” (*Die Beziehung von Vernunft und Sinnen in der Tugend*) Cavagno podejmuje próbę syntetycznego ujęcia relacji między rozumem a zmysłami w kontekście cnoty, łącząc klasyczną koncepcję tomistyczną z personalistyczną antropologią Wojtyły.

Rozdział ten otwiera zwięzły zarys antropologii i nauki o cnotach według św. Tomasza, stanowiący punkt wyjścia dla dalszych analiz. Autorka przywołuje tomistyczne ujęcie człowieka jako jedności duchowo-psychiczno-cieleśnej, z podkreśleniem wzajemnej zależności zmysłów i rozumu. Ukazuje, że cnoty moralne różnią się od cnót intelektualnych, gdyż dotyczą porządkowania zarówno pożądania zmysłowego, jak i woli przez rozum. Emocje nie są tu traktowane jako przeszkoda dla moralności, lecz jako jej warunek — mogą bowiem zostać uformowane przez rozum i włączone w życie cnotliwe. Cavagno przedstawia klasyczne rozróżnienie dziesięciu cnót moralnych, z których kluczowe to: męstwo, umiarkowanie i sprawiedliwość. Podkreśla, że człowiek posiada naturalną dyspozycję do ich rozwoju, lecz realizacja tej potencjalności dokonuje się przez praktykę i wysiłek moralny.

Na tym tle Cavagno wprowadza ujęcie Wojtyły, który — przeciwstawiając się wszelkim formom redukcjonizmu — akcentuje fundamentalną jedność ludzkiego doświadczenia. W jego ujęciu duch i zmysły nie są oddzielnymi

składnikami, lecz stanowią wewnętrzną zintegrowaną całość, którą można rozróżnić wyłącznie w refleksji metafizycznej. Rozum, określany jako „światło i kompas” działania, dysponuje zdolnością rozpoznawania celów, poznania uniwersalnego oraz intuicji. W tym kontekście Wojtyła wprowadza pojęcie „wrażliwości ducha” (niem. *Empfindsamkeit oder Sensibilität des Geistes*) — zdolności do przeżywania wartości estetycznych, religijnych i moralnych. Autorka podkreśla również jego rozróżnienie między wzruszeniem jako reakcją duchową a podnieceniem jako reakcją psychiczną. Proces integracji uczuć z rozumem zachodzi w kierunku od ducha ku zmysłom — wartości duchowe porządkują doznania cielesne i emocjonalne.

Następnie Cavagno powraca do trudności, jakie pojawiają się w integracji rozumu i zmysłów według Tomasza z Akwinu. Zmysły, poznające jedynie to, co zmysłowe, i rozum, skierowany ku duchowemu, mogą wchodzić ze sobą w konflikt — namiętności, posiadające niejako „własne życie”, często sprzeciwiają się rozumowi. Mimo to, rozum — jako „prawy rozum” — pozostaje normatywnym punktem odniesienia dla działania moralnego. Cnota polega zatem nie na eliminacji namiętności, lecz na ich uporządkowaniu i umiarkowaniu zgodnie z miarą rozumu. W tym ujęciu zmysły i rozum nie tylko współistnieją, lecz wzajemnie się wspierają: rozum potrzebuje danych zmysłowych, by właściwie rozeznawać rzeczywistość, z kolei zmysły — uformowane i ukierunkowane przez rozum — mogą stać się motorem działania moralnego. Cavagno trafnie podkreśla, że uporządkowane uczucia pełnią funkcję „wzmacniacza moralnego” (*moralischer Verstärker*), służąc jako wsparcie dla decyzji rozumu.

Rozdział wieńczy refleksja eschatologiczna. Autorka zwraca uwagę, że w perspektywie zmartwychwstania cnoty moralne zachowują swój aspekt formalny — porządek rozumu — lecz ich materialny komponent, związany z naturalnymi skłonnościami, ulega przemianie. Święci, nawet jeszcze za życia, mogą antycypować ten stan przez „uduchowienie” zmysłów i głębokie uczestnictwo w życiu Bożym (*vergeistigten Sinne, die am Geist partizipieren*).

Trzeci i ostatni rozdział monografii pod tytułem „Strategie integracji” (*Strategien der Integration*) stanowi pogłębioną analizę warunków kształtowania cnót moralnych poprzez wewnętrzną integrację zmysłów, rozumu i woli. Autorka, odwołując się do klasycznej antropologii Tomasza z Akwinu oraz

personalistycznej perspektywy filozofii Wojtyły, podejmuje próbę odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób relacja między osobą, duchem a sferą zmysłową sprzyja rozwojowi cnót, a tym samym — osiągnięciu autentycznego szczęścia.

Cavagano rozwija koncepcję cnoty jako formy egzystencji relacyjnej, a nie jedynie środka do celu. Rozróżnienie między *felicitas* (szczęściem naturalnym) a *beatitudo* (szczęściem nadprzyrodzonym) osadzone jest w tomistycznej wizji człowieka jako istoty dążącej do ostatecznego celu przy pomocy zarówno cnót moralnych, jak i teologalnych. Szczególny nacisk położony zostaje na znaczenie płodności — biologicznej i duchowej — jako istotnego czynnika rozwoju etycznego. Dobro wspólne, rozumiane relacyjnie, ukazane jest jako kluczowy kontekst dla realizacji osobowej doskonałości.

W kontekście filozofii Wojtyły szczególne miejsce — co słusznie podkreśla autorka — zajmuje analiza miłości, pojmowanej jako integracja afektywno-zmysłowa z rozumną afirmacją osoby. Miłość oblubieńcza, ukierunkowana na wzajemne oddanie i płodność, ukazana zostaje jako przestrzeń urzeczywistniania cnoty czystości, rozumianej nie jako tłumienie popędów, lecz ich uporządkowanie w służbie autentycznej miłości.

Istotnym wkładem rozdziału jest również rozszerzenie analizy antropologicznej o wymiar duchowy i postulowanie potrzeby „teologii psyche”. Uczucia traktowane są jako *locus theologicus*, zasługujący na wychowanie i integrację. Rozum i wola pełnią funkcję przewodnią w procesie przezwycięzania wewnętrznej dezintegracji, której przejawem i skutkiem jest grzech.

Nowość i wartość pracy

Prezentowana praca niewątpliwie wnosi wkład do współczesnej antropologii filozoficznej poprzez nowatorskie ujęcie problematyki integracji cnót w kontekście relacji między rozumem, uczuciami i zmysłami. Szczególną wartością opracowania jest syntetyczne połączenie klasycznej tradycji tomistycznej z antropologią personalistyczną Wojtyły, co pozwala zmierzać do ukazania spójnej wizji kształtowania cnót jako procesu integracji osoby. Autorka trafnie identyfikuje kluczowe czynniki wspierające rozwój cnót, wśród których wymienia terminologiczne uściślenie pojęć, docenienie zintegrowanej sfery

uczuciowej oraz znaczenie wiedzy antropologiczno-filozoficznej. Nowością jest także podkreślenie roli „teologii psyche” (*Theologie der Psyche*) jako komplementarnej wobec teologii ciała (*Theologie des Leibes*), co otwiera nowe perspektywy badawcze w zakresie duchowości i moralności.

Pomimo pewnych ograniczeń pracy — takich jak stosunkowo niewielkie uwzględnienie kontekstu kulturowego i społecznego czy brak pogłębionej analizy wpływu wspólnoty i wychowania na kształtowanie cnót, a przede wszystkim niewystarczające zgłębienie literatury źródłowej Wojtyły — monografia Cavagno zachowuje dużą wartość merytoryczną i metodologiczną. Praca wnosi swój wkład nie przez pełność ujęcia, lecz przez trafność i precyzję dokonanych wyborów analitycznych. Jest to opracowanie, które nie tylko pogłębia rozumienie klasycznych kategorii etycznych, ale również wskazuje praktyczne implikacje cnót dla życia osobistego, rodzinnego i społecznego. Ostatecznym walorem książki jest ukazanie cnót nie jako abstrakcyjnych ideałów, lecz jako konkretnej drogi do budowania autentycznej wspólnoty międzyosobowej — z Bogiem i z bliźnimi.

Marek Błaszczyk

 <https://orcid.org/0000-0001-5518-0115>

 marek@doktorant.umk.pl

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

 <https://ror.org/0102mm775>

Spotkanie z filozofią Emmanuela Lévinasa

Recenzja monografii: Stefan Szary, „Rozmowy z filozofem.
Wprowadzenie do filozofii Emmanuela Lévinasa”, Warszawa 2024

 <https://doi.org/10.15633/lie.31211>

Najnowsza książka Stefana Szarego zatytułowana *Rozmowy z filozofem. Wprowadzenie do filozofii Emmanuela Lévinasa* stanowi swoiste zaproszenie do refleksji nad osobą i dziełem jednego z najważniejszych współczesnych filozofów francuskich (pochodzenia litewsko-żydowskiego)¹. Praca ta w zwięzły, przystępny i przejrzysty sposób omawia najważniejsze aspekty filozofii Lévinasa, zachęcając czytelnika do samodzielnej lektury jego pism.

Stefan Szary jest doktorem nauk humanistycznych w zakresie filozofii, profesorem i rektorem Wyższej Szkoły Edukacji i Terapii im. prof. Kazimierzy Milanowskiej w Poznaniu. Jest także współpracownikiem Akademii Walki z Rakiem oraz wiceprezesem Stowarzyszenia „Psyche Soma Polis”, które zajmuje się promocją zdrowia oraz wsparciem osób chorujących przewlekle i psychosomatycznie. Szary jest autorem takich publikacji, jak choćby: *Być sobą*², *Człowiek — podmiot dramatu*³, *Szlakami Sorena Kierkegaarda*⁴, *Zasłuchani w słowo*⁵, *Pytając o Boga*⁶, *Impresje egzystencjalne*⁷, *Maryja w dziejach zbawienia*⁸ czy *Mądrość gór*⁹.

Można wszakże zadać tu pytanie, dlaczego właśnie Lévinas? Po co pisać kolejną publikację na temat jego filozofii, skoro dysponujemy już — choćby tylko na polskim gruncie naukowym¹⁰ — sporą liczbą jej opracowań? Na

1 S. Szary, *Rozmowy z filozofem. Wprowadzenie do filozofii Emmanuela Lévinasa*, Warszawa 2024.

2 S. Szary, *Być sobą. Autorefleksja terapeutyczna*, Warszawa 2023.

3 S. Szary, *Człowiek — podmiot dramatu. Antropologiczne aspekty filozofii dramatu Józefa Tischnera*, Kęty 2005.

4 S. Szary, *Szlakami Sorena Kierkegaarda. W dwusetną rocznicę urodzin filozofa*, Toruń 2013.

5 S. Szary, *Zasłuchani w słowo. Rozważania inspirowane nauczaniem Jana Pawła II*, Poznań 2005.

6 S. Szary, *Pytając o Boga. Refleksja z bł. Janem Pawłem II*, Warszawa 2013.

7 S. Szary, *Impresje egzystencjalne. Rozważania filozoficzne*, Toruń 2013.

8 S. Szary, *Maryja w dziejach zbawienia*, Kraków 2006.

9 S. Szary, *Mądrość gór. Czternaście dni w Szklarskiej Porębie*, Poznań 2019.

10 Zob. np. M. Jędraszewski, *Wobec Innego. Relacje międzypodmiotowe w filozofii Emmanuela Lévinasa*, Poznań 1990; M. Jędraszewski, *Homo: capax Alterius, capax Dei. Emmanuela Lévinasa myślenie o człowieku i Bogu*, Poznań 1999; M. Jędraszewski, *W poszukiwaniu nowego humanizmu. J. P. Sartre — E. Lévinas*, Kraków 1994; B. Skarga, *Emmanuel Lévinas — metafizyka jako etyka*, w: *Filozofia XX wieku*, t. 1, red. Z. Kuderowicz, Warszawa 2002, s. 114–148; K. Wieczorek, *Lévinas a problem metafizyki*, Katowice 1992; D. Rogóż, *Anty-Odyseja. Antropologia Emmanuela Lévinasa*, Kraków 2012; M. Murawska, *Problem innego. Analiza porównawcza koncepcji intersubiektywności Maurice'a Merleau-Ponty'ego i Emmanuela Lévinasa*, Warszawa 2005; R. Włodarczyk, *Lévinas. W stronę pedagogiki azylu*, Warszawa 2009; M. Kozak, *Problem zła w filozofii Emmanuela Lévinasa*,

czym polegać ma oryginalność książki Szarego? Wydaje się, że jej atutem jest to, co w oczach wielu badaczy może uchodzić za wadę czy mankament. Praca poznańskiego uczonego nie jest bowiem typową rozprawą akademicką, która koncentruje się na wybranym problemie badawczym, krytycznie ustosunkowując się przy tym do rozpoznań, interpretacji i komentarzy innych autorów. Nie stanowi również wyczerpującej, naukowo satysfakcjonującej syntezy filozofii Lévinasa ani nawet monograficznego opracowania danego jej aspektu. Warto jednak po nią sięgnąć z innych powodów. Po pierwsze, jej przystępny język sprawia, że myśl Lévinasa, miejscami trudna i filozoficznie skomplikowana, staje się bardziej przejrzysta i zrozumiała, nie wywołując poznawczego oporu. Jest to o tyle ważne, ponieważ większość naukowych dysertacji zupełnie o tym fakcie zapomina, ignoruje lub lekceważy, przedkładając hermetyczność wyводу nad samą klarowność wypowiedzi (można by rzec: przedkładając formę nad treść). Skutkuje to tym, że są one adresowane głównie do specjalistów i dość wąskiego grona odbiorców. Bywa też, że nierzadko przeintelektualizowane tomy zniechęcają do lektury.

Po wtóre, Szary w swojej książce nie tylko przygląda się podstawowym motywom filozofii Lévinasa, rekonstruuje jego poglądy i spostrzeżenia, lecz także dzieli się z czytelnikami swoimi własnymi, niejednokrotnie osobistymi przemyśleniami. Przywołując poszczególne konstatacje Lévinasa, zaprasza czytelnika do samodzielnego z nimi obcowania, do wsłuchania się w ich głęboko humanistyczne przesłanie. Lub inaczej: nakłaniając go, by egzystencjalnie doświadczył tego, o czym pisał sam Lévinas, wyruszając w interesującą podróż po jego śladach, za jego słowem.

Szary, jak zaznaczyliśmy, niemal w ogóle nie nawiązuje do istniejących już interpretacji, twierdzeń czy stanowisk komentatorów Lévinasa, nie konfrontuje swoich refleksji z dotychczasowym stanem badań nad twórczością francuskiego filozofa. Nie jest to jednak wyraz filozoficznej pychy, przekonania o wyjątkowości, oryginalności czy obiektywności prezentowanych

Kraków 2011; J. Słomka, *Filozofia Emmanuela Lévinasa jako „ancilla theologiae”*, Katowice 2022; R. Moń, *Odpowiedzialność fundamentem ludzkiej podmiotowości. Potrzeba i możliwości koncepcji E. Lévinasa*, Warszawa 1999; M. Adamiak, *O kobiecie, która nawiedza myśl. Kobieta jako figura inności w koncepcji podmiotu Emmanuela Lévinasa*, Warszawa 2007; O. Kaczmarek, *Inaczej niż pisać. Lévinas i antropologia postmodernistyczna*, Warszawa 2016.

spostrzeżeń. Przeciwnie, to jego celowy i świadomy zabieg, wynikający zarówno z pokory wobec wszystkiego, co dotychczas o Lévinasie napisano i powiedziano, jak i — co niezmiennie istotne — z przyjęcia określonych założeń metodycznych. Szary uważa bowiem, że „monolog o Lévinasie jest *nieuprawniony* w takim mianowicie znaczeniu, że wkrada się wówczas zaprzeczenie tego, o co w filozofii Lévinasa rzeczywiście chodzi i co w jego przesłaniu jest najważniejsze — nie ja, lecz Ty”¹¹. Wszelkie jednostronne, „zamknięte”, systemowe ujęcie filozofii Lévinasa zatracza jej dialogiczny charakter, a więc to, co wydaje się w niej najważniejsze. Staje się ono wówczas swoistym monologiem, w którym dobiera się argumenty zgodnie z pewną, uprzednio zadeklarowaną, linią interpretacyjną. Postępuje się zatem w taki sposób, by daną tezę obronić lub jej zaprzeczyć, tracąc z pola widzenia fenomen dialogiczności, rozmowy i otwartości na Innego.

Szary natomiast wielokrotnie oddaje głos samemu Lévinasowi („nic nigdy nie zastąpi lektury tekstu źródłowego”¹²), czyniąc go nie tylko bohaterem swojej książki, lecz także filozoficznym Mistrzem („człowiekiem światła”¹³, „Mistrzem Pielgrzymowania”¹⁴), za którym warto podążać. Autor *Całości i nieskończoności* jawi się tu jako obrońca ludzkiej podmiotowości, apologeta inności, orędownik dialogu oraz — co wydać się może paradoksalne, zwłaszcza w kontekście traumy Holocaustu i doświadczeń wojennych — niestrudzony miłośnik życia (można by rzec: Życia). Jako filozof (Mistrz i Nauczyciel), który dobitnie, z fenomenologiczną precyzją, wyeksponował fenomen Twarzy Innego oraz nakreślił rangę ludzkiej wolności i odpowiedzialności, nawołując przy tym do tego, by nieustannie przekraczać samego siebie, by „więcej niż być”, „inaczej niż być”¹⁵.

Tak jak naczelnym postulatem filozofii Edmunda Husserla było hasło „z powrotem do rzeczy samych” (*zurück zu den Sachen selbst*), tak fundamentalną ideą Lévinasa, uchodzącą za punkt wyjścia jego filozofii, zdaje się być stwierdzenie „z powrotem do człowieka, z powrotem do źródeł samego

11 S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 9.

12 S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 8.

13 S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 8.

14 S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 8.

15 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.

człowieczeństwa”¹⁶. Lévinas, mówiąc o epifanii Twarzy Innego („epifania twarzy jest etyką”¹⁷, „dostęp do twarzy jest od razu etyczny”¹⁸), podkreśla zarazem, że jest ona doświadczeniem źródłowym, doświadczeniem *sui generis*, które nie tylko skrywa w sobie ogromny potencjał etyczny („poziom etyki jest wcześniejszy niż poziom ontologii”¹⁹), ale i orientuje nas ku głębszemu samopoznaniu. Dzięki Innemu możemy bowiem lepiej zrozumieć samego siebie, przyjrzeć się swoim lękom, ograniczeniom i słabościom, uświadomić sobie kruchość ludzkiej egzystencji, a nade wszystko sprawdzić, czy rzeczywiście jesteśmy tacy, jak o sobie myślimy.

Publikacja Szarego składa się z czterech rozdziałów („Światło i ślady”, „Twarz Innego”, „Odpowiedzialność”, „Ślad Nieskończonego”), które dotyczą głównych aspektów filozofii Emmanuela Lévinasa. Całość jest dość skromna objętościowo (niecałe 90 stron), mogąc budzić w czytelniku dobrze zaznajomionym z pismami Lévinasa pewien poznawczy niedosyt. Nie jest to jednak głód, który — mówiąc metaforycznie — prowadzi do epistemologicznego niedożywienia. Przeciwnie, inspiruje on do dalszych poszukiwań i samodzielnej refleksji. Szary wyrysowuje swego rodzaju mapę, zaznaczając na niej najbardziej charakterystyczne, węzłowe punkty Lévinasowskiej filozofii. Mapę tę warto mieć przy sobie, wyruszając w podróż po jej osobiwej, niesystemowej, wypełnionej filozoficznymi niuansami krainie. Nie tylko może ona ułatwić poruszanie się po niej, zapobiegając zagubieniu się w meandrach filozoficznych antynomii, aporii i paradoksów, lecz także pozwala poznać jej główny szlak, dając asumpt do autorefleksji i współmyślenia z samym Lévinasem. Pozwala wreszcie uświadomić sobie miejsce Lévinasa w filozofii współczesnej, jego stosunek do filozofii monologicznej (solipsystycznej, egologicznej, „naukowej”) oraz do całej zachodniej tradycji intelektualnej. Jak słusznie konstatuje poznański badacz: „studiowanie tekstów Emmanuela Lévinasa nie jest jedynie poznawaniem jego poglądów, lecz kształtowaniem własnego sumienia, wyruszeniem w drogę — ku temu, co Inne”²⁰.

16 S. Szary, *Rozmowy z filozofem. Wprowadzenie do filozofii Emmanuela Lévinasa*, s. 73.

17 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998, s. 234.

18 E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991, s. 49.

19 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 237.

20 S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 25.

Praca Szarego przybliży biografię Lévinasa, wskazując na jego wczesne zainteresowanie literaturą rosyjską (m.in. Puszkina, Tolstoj, Gogol, Czechow, Lermontow, Dostojewski) i językiem hebrajskim. Przypomina, że ważnymi postaciami w okresie jego studiów na Uniwersytecie w Strasburgu byli m.in. Henri Carteron (profesor filozofii starożytnej), Charles Blondel (psycholog, filozof i lekarz) oraz Maurice Halbwachs (socjolog i filozof, badacz pamięci społecznej). Lévinas przyjaźnił się także z Maurice'em Blanchotem, teoretykiem literatury, filozofem i pisarzem, który oddziałł z kolei na myśl Jacques'a Derridy, poststrukturalistów i postmodernistów. Szary nadmienia, że literatura stanowiła dla Lévinasa „obszar związany z poszukiwaniem sensu życia”²¹, szkoda jednak, że nie dość mocno akcentuje wpływ twórczości Fiodora Dostojewskiego na Lévinasowską koncepcję odpowiedzialności. Autor *Całości i nieskończoności* nieprzypadkowo bowiem nawiązywał do wypowiedzi rosyjskiego pisarza²², odsłaniając źródło swoich filozoficznych inspiracji²³.

Z książki poznańskiego uczonego dowiadujemy się również o spotkaniu Lévinasa z filozofią Edmunda Husserla i Martina Heideggera. Miało to miejsce we Fryburgu Bryzgowijskim. Lévinas z zaciekawieniem słuchał wykładów swoich ówczesnych mistrzów (po latach jego stosunek do Heideggera uległ zmianie²⁴), przyswajając sobie założenia fenomenologii. Warto dodać, że przetłumaczył on (razem z Gabrielle Pfeiffer) *Medytacje kartezjańskie* Husserla²⁵ na język francuski, przybliżając francuskiemu czytelnikowi projekt filozofii fenomenologicznej. Napisze później rozprawę *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, dając wyraz swojemu zainteresowaniu problematyką ludzkiej egzystencji²⁶. Fenomenologia stanie się dla niego sposobem „odkrywania” ludzkiego bycia (egzystencji), a nie tylko epistemologią, filozofią świadomości i intencjonalności. Nie bez znaczenia pozostaje też fakt,

21 S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 18.

22 Zob. F. Dostojewski, *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1984, s. 198.

23 Zob. E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność*, s. 56. Zob. także E. Lévinas, *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994, s. 134–135.

24 Zob. E. Lévinas, *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Kraków 1995, s. 33. Por. S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 19.

25 E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa 1982.

26 E. Lévinas, *Odkrywając egzystencję z Husserlem i Heideggerem*, przeł. E. Sowa, Warszawa 2008.

że źródłem inspiracji była także dla Lévinasa filozofia Franza Rosenzweiga, który zwrócił jego uwagę na filozoficzny potencjał „nowego myślenia”²⁷. Jak czytamy w *Całości i nieskończoności*: „opozycja wobec idei całości uderzyła nas w *Stern der Erlösung* Franza Rosenzweiga, który jest w tej książce zbyt obecny, by trzeba było go cytować”²⁸.

Szary celnie omawia Lévinasowską koncepcję Twarzy Innego, akcentując jej nagość, bezforemność i nietematyzowalność („tematyzacja twarzy niszczy twarz i niweczy zbliżenie”²⁹). Powiada, że spotkanie Twarzy jest „wydarzeniem bezpośrednim”³⁰, które rozbija, niweczy i unieważnia wszelkie nasze sądy, idee, mniemania czy wyobrażenia o Innym. Twarz nie pozwala się bowiem uprzedmiotowić, w swej epifanii jest nieuchwytna, wymykając się władzy posiadania („relacja z twarzą nie jest poznaniem przedmiotu”³¹, „twarz nie daje się pojąć, wymyka się mojej władzy”³²). Twarz jest także „najbardziej naga, najbardziej obnażona”³³, a przy tym nieustannie zagrożona, wystawiona (narażona) na zranienie, upokorzenie i skrzywdzenie. Jej egzystencjalna nagość, z jednej strony, „jak gdyby zapraszała do przemocy”³⁴, z drugiej natomiast — jest jednocześnie tym, co „zabrania nam zabijać”³⁵. Twarz, zdaniem Lévinasa, budzi w nas moralną świadomość — nie tylko świadczy o kruchości, bezbronności i skończoności naszego istnienia, ale i wzywa nas do odpowiedzialności, kryjąc w sobie „nakaz, etyczny imperatyw”³⁶.

W dalszym kroku Szary przedstawia Lévinasowskie rozumienie odpowiedzialności (*responsabilité*), którą uważa za „jedną z najważniejszych kategorii w filozofii Lévinasa”³⁷. Rzecz znamienita, tak o niej pisał sam filozof: „nic nie jest ważniejsze i nic nie jest bardziej dostojne i święte niż odpowiedzialność

27 F. Rosenzweig, *Gwiazda zbawienia*, przeł. T. Gadacz, Kraków 1998.

28 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 14. Por. S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 21.

29 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 159.

30 S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 31.

31 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 74.

32 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 232.

33 E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność*, s. 49.

34 E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność*, s. 49.

35 E. Lévinas, *Etyka i nieskończoność*, s. 49.

36 S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 37.

37 S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 51.

za innego³⁸. Odpowiedzialność w jego ujęciu ma charakter absolutny, radykalny, nieusuwalny. Oznacza to, że jest ona „bezwarunkowa i bezwzględna”³⁹, konstytuując samą istotę (rdzeń) człowieczeństwa („jest się na tyle człowiekiem, na ile jest się odpowiedzialnym za Innego”⁴⁰). Odpowiedzialność za Innego wynika bowiem z samego faktu mojego istnienia (bycia-w-świecie), nie mogę jej przyjąć, podobnie jak nie mogę jej odrzucić. Nie mogę jej zanegować, rzec się, ominąć czy komuś oddelegować. Nikt nie może mnie w niej zastąpić („więź z drugim zawiązuje się tylko jako odpowiedzialność, niezależnie od tego, czy jest ona przyjęta czy odrzucona”⁴¹, „odpowiedzialność jest tym, co wyłącznie spada na mnie i czego jako człowiek nie mogę odrzucić”⁴², „w odpowiedzialności za drugiego tkwi moja niepowtarzalność; nie mógłbym nikogo nią obarczyć, tak jak nie mógłbym znaleźć sobie zastępcy w chwili mej śmierci”⁴³).

Inny wzywa mnie do odpowiedzialności zanim jeszcze go spotkam, zanim nawiążę z nim dialog czy relację. Odpowiedzialność nie odwołuje się więc jedynie do ludzkiego intelektu, „czystego rozumu”, światopoglądu czy wolnej woli. Angażuje „całego człowieka”, apelując do jego wolności i sposobu bycia⁴⁴. Co więcej, Twarz Innego nie tylko „zobowiązuje bez warunku”, czyniąc mnie jego „zakładnikiem”, ale i odsłania przede mną wymiar transcendencji (boskości, nieskończoności): „Nieskończony przychodzi mi na myśl w znaczeniu twarzy. Twarz oznacza Nieskończonego”⁴⁵, „inny człowiek stanowi właściwe miejsce prawdy metafizycznej i w mojej relacji z Bogiem jest niezbędny”⁴⁶.

Przejdźmy do podsumowania. Publikacja Stefana Szarego *Rozmowy z filozofem. Wprowadzenie do filozofii Emmanuela Lévinasa* stanowi przystępne,

38 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 80.

39 E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, s. 211.

40 S. Szary, *Rozmowy z filozofem*, s. 48.

41 E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 55.

42 E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 57.

43 E. Lévinas, *Trudna wolność. Esej o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991, s. 28.

44 Por. M. Błaszczuk, *Antropologia wolności w filozofii Sartre’a i Lévinasa*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2016 nr 13, s. 77–87.

45 E. Lévinas, *Etyka i nieskończony*, s. 58.

46 E. Lévinas, *Całość i nieskończoność*, s. 79.

przejrzyste prolegomena do filozofii Lévinasa. Jej atutem jest nie tylko lekkość pióra i zwięzłość wypowiedzi, ale i zawarty w niej potencjał dialogiczny i (auto)terapeutyczny. Na uznanie zasługuje także już sama ranga podejmowanej problematyki. Filozofia Lévinasa stanowi bowiem wyzwanie dla każdego, kto chce rzetelnie ją scharakteryzować, wyłożyć i uporządkować (usystematyzować). Wymaga nie tylko dobrej znajomości historii filozofii (w tym filozofii współczesnej, zwłaszcza fenomenologii E. Husserla, ontologii fundamentalnej M. Heideggera, egzystencjalizmu J. P. Sartre'a oraz filozofii dialogu M. Bubera i F. Rosenzweiga), kultury i tradycji judeochrześcijańskiej (w tym biblijnej) oraz kontekstów i okoliczności życia i twórczości Lévinasa (Holocaust), lecz także zrozumienia jego próby przekroczenia monologicznego charakteru zachodniego myślenia. Należy więc docenić to, że Szary nie podąża za różnymi dominującymi dziś w humanistyce modami, trendami czy tendencjami, lecz jawi się jako badacz wrażliwy i egzystencjalnie zaangażowany, który — krocząc za Lévinasem, wyruszając w osobistą podróż po śladach jego filozofii — pragnie przyjrzeć się człowiekowi i kondycji ludzkiej.

Książka Szarego, jak wskazuje jej tytuł, jest swoistą „rozmową z Lévinasem”, spotkaniem z filozofią jednego z czołowych myślicieli dwudziestego wieku. Rozmowa ta nie przybiera jednak postaci zamkniętej, skończonej. Jej specyfika polega raczej na tym, że nie sposób powiedzieć tu „ostatniego słowa”, że nie sposób jej naukowo wyczerpać czy podsumować, stawiając po danej wypowiedzi definitywną kropkę. Rozmowa (dialog) jest bowiem pewnym procesem, w którym uczestniczymy wspólnie z Innym, konfrontując się z jego Twarzą. Tu właśnie odsłania się hermeneutyczny wymiar prawdziwego, autentycznego dialogu, o czym wymownie przypomina Hans-Georg Gadamer: „toczącej się rozmowy nie można podsumować”⁴⁷. Praca poznawskiego uczonego, z uwagi na jej walor poznawczy i propedeutyczny, godna jest polecenia zarówno młodemu, mniej zaawansowanemu adeptowi nauk humanistycznych i społecznych, jak i wszystkim zainteresowanym szeroko rozumianą problematyką dialogiczno-egzystencjalną.

47 H. G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 757.

Bibliografia

- Błaszczyk M., *Antropologia wolności w filozofii Sartre'a i Lévinasa*, „Studia Europaea Gnesnensia” 2016 nr 13, s. 77–87.
- Dostojewski F., *Bracia Karamazow*, przeł. A. Wat, Warszawa 1984.
- Gadamer H. G., *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Lévinas E., *Całość i nieskończoność*, przeł. M. Kowalska, Warszawa 1998.
- Lévinas E., *Cztery lektury talmudyczne*, przeł. E. Burska, Kraków 1995.
- Lévinas E., *Etyka i nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków 1991.
- Lévinas E., *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Warszawa 2000.
- Lévinas E., *O Bogu, który nawiedza myśl*, przeł. M. Kowalska, Kraków 1994.
- Lévinas E., *Trudna wolność. Esej o judaizmie*, przeł. A. Kuryś, Gdynia 1991.
- Szary S., *Rozmowy z filozofem. Wprowadzenie do filozofii Emmanuela Lévinasa*, Warszawa 2024.

ISSN 0867-8308

