

NATURA LUDZKA

w filozofii nowożytnej
i współczesnej

Pod redakcją

Justyny Miklaszewskiej
Przemysława Spryszaka



NATURA LUDZKA

w filozofii nowożytnej
i współczesnej

NATURA LUDZKA

w filozofii nowożytnej
i współczesnej

Pod redakcją

Justyny Miklaszewskiej
Przemysław Spryszaka

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

RECENZENT
Zbigniew Stawrowski

PROJEKT OKŁADKI
Agnieszka Winciorek

Na okładce fragment obrazu Paula Cézanne'a, *Pani Cézanne w ogrodzie zimowym*, 1891

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Instytutu Filozofii

© Copyright by Justyna Miklaszewska, Przemysław Spryszak & Wydawnictwo Uniwersytetu
Jagiellońskiego
Wydanie I, Kraków 2010
All rights reserved

Książka, ani żaden jej fragment, nie może być przedrukowywana bez pisemnej zgody
Wydawcy. W sprawie zezwoleń na przedruk należy zwracać się do Wydawnictwa
Uniwersytetu Jagiellońskiego

ISBN 978-83-233-2949-7
e-ISBN (wersja elektroniczna) 978-83-233-8147-1



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, tel./fax 12-631-18-83
Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98
tel. kom. 0506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl
Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

Spis treści

Od Redakcji	7
Jerzy W. Gałkowski, <i>Natura czy osoba?</i>	9
Wojciech Buchner, <i>Natura ludzka a wojna</i>	21
Justyna Miklaszewska, <i>Liberalna koncepcja człowieka</i>	33
Magdalena Żardecka-Nowak, <i>Polityczna koncepcja osoby Johna Rawlsa i Stephena Macedo</i>	43
Żaneta Oczkowska, <i>Konstruktywizm a koncepcja osoby Johna Rawlsa</i>	55
Barbara A. Markiewicz, <i>Natura ludzka a władza, czyli o antropologii politycznej Hobbesa</i>	65
Paweł Kaczorowski, <i>Wizerunek człowieka w świetle nowożytnego porządku państwowego</i>	75
Przemysław Gut, <i>Zagadnienie aktywności w filozofii Spinozy</i>	87
Paweł Bankiewicz, <i>Na czym polega „błąd Kartezjusza”?</i>	99
Anna Tomaszewska, <i>Kartezjusza koncepcja natury ludzkiej. Uwagi o „Medytacji czwartej”</i>	109
Miłowit Kuniński, <i>Dlaczego poznanie zmysłowe wymaga boskiej ingerencji? Uwagi o filozofii Berkeleya</i>	125
Katarzyna Haremska, <i>Czego się boi Jan Jakub Rousseau?</i>	133
Romuald Piekarski, <i>Uwagi o naturze ludzkiej i wspólnocie politycznej u Edmunda Burke’a</i>	145
Leszek Kopciuch, <i>Człowiek historyczny Immanuela Kanta</i>	159
Jakub Szczepański, <i>„Aspółeczna towarzyskość”, czyli Kanta przyczynek do rozważań o naturze ludzkiej</i>	167
Przemysław Spryszak, <i>Natura ludzka i natura zmysłów</i>	173
Andrzej Rygański, <i>Oświeceniowe źródła filozofii analitycznej. Georg Christoph Lichtenberg a Gottlob Frege</i>	189
Czesław Wróbel, <i>Antropologia filozoficzna Staszica i Kołłątaja jako wyraz sprzeciwu wobec koncepcji człowieka – „dziecka Opatrzności”</i>	209
Anna Borowicz, <i>Obecność idealistycznej filozofii niemieckiej w antropologii Józefa Tischnera</i>	229
Izabela Szyrocka, <i>Człowiek historyczny Robina George’a Collingwooda</i>	245
Katarzyna Salamon, <i>Cywilizacja – godna człowieka, czy warta ucieczki?</i>	253

Książka, którą dziś oddajemy do rąk Czytelników, zawiera teksty referatów wygłoszonych na konferencji „Nowożytne rozważania o naturze ludzkiej”. Konferencja ta odbyła się w Krakowie w grudniu 2008 roku i zorganizowana została przez Zakład Historii Filozofii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Celem konferencji nie było udzielenie ostatecznej odpowiedzi na pytanie o istotę człowieka czy podanie definicji tego złożonego zjawiska, jakim jest natura ludzka, lecz krytyczne i analityczne spojrzenie na żywo dyskutowany w filozofii nowożytnej problem jednostki ludzkiej, jej swoistych właściwości, oraz prześledzenie inspiracji, których te nowożytne koncepcje dostarczyły dla najważniejszych teorii osoby i jednostki ludzkiej, powstałych na gruncie filozofii współczesnej. Tak więc, chociaż przedstawione tu artykuły nie wyczerpują zapewne tematu pełnej charakterystyki ludzkiej natury, zawierają one jednak przegląd najważniejszych, najbardziej reprezentatywnych stanowisk, dlatego też, mamy nadzieję, mogą one stanowić pewnego rodzaju wprowadzenie w problematykę nowoczesnej antropologii filozoficznej.

Słowa wdzięczności kierujemy do wszystkich, którzy uczestniczyli w pracach organizacyjnych i tym samym przyczynili się do powstania tej książki. Szczególne podziękowania należą się mgr Annie Tomaszewskiej, dr Izabeli Szyrokiej, drowi Jakubowi Szczepańskiemu i mgrowi Damianowi Barnatowi, a także mgr Klementynie Chrzanowskiej i drowi Steffenowi Huberowi za korektę tekstów obcojęzycznych.

Jerzy W. Gałkowski

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

NATURA CZY OSOBA?

Znajomość myśli filozoficznej Karola Wojtyły jest ciągle niewystarczająca, co jest w niezgodzie z jej znaczeniem. Szczególnie ważne wydają się rozważania dotyczące człowieka, głównego tematu jego zainteresowań. W ramach tworzonej wizji człowieka (którą zapoczątkowało studium *Osoba i czyn*, a która – ze względu na znane koleje jego życia – nie została zakończona) mieszczą się analizy rzeczywistości ukrywającej się pod pojęciami *natura* i *osoba* oraz ich relacji. Tym zagadnieniem chcę się zająć w niniejszym artykule. Znak zapytania postawiony w tytule nie ma oznaczać wyłączenia jednego z tych pojęć, ale pytanie o ich treść i związek między nimi albo – inaczej mówiąc – jest pytaniem o istotę lub naturę człowieka.

Dla uwypuklenia tła rozważań trzeba przypomnieć, że w *Osobie i czynie*, jak zresztą również w innych publikacjach, Karol Wojtyła stara się dokonać syntezy tradycyjnej filozofii bytu (Arystotelesa i Tomasza) z nowożytną filozofią świadomości, głównie schelerowskiej proveniencji. Synteza ta daje podstawy mocnego realizmu. Dzięki podkreśleniu doświadczalnego charakteru poznania zmysłowo-intelektualnego, którego eksploatacja, jak pisze, pozwala dotrzeć do „warstwy” ontycznej (metafizycznej) bytu, doświadczenie to skierowane jest na zewnątrz i do wewnątrz człowieka. Istnieje więc, z jednej strony, możliwość dotarcia do przedmiotowego (obiektywnego) i, z drugiej strony, podmiotowego (subiektywnego) aspektu poznania i jego przedmiotu. Doświadczeniem objęta jest niejako cała rzeczywistość człowieka: sposób istnienia i sposób poznawczego oraz aktywnego przeżycia tej rzeczywistości. Stykają się i łączą w tej koncepcji dwa rodzaje realizmu: realizm arystotelesowski, obiektywistyczny, który pozwala spojrzeć na człowieka neutralnie, jakby od zewnątrz, bez obciążeń subiektywnych, pozwala ująć go w podobny sposób jak każdy inny poznawany przedmiot, oraz realizm schelerowski, który „wnętrze” człowieka, jego podmiotowość, wraz z całym sposobem przeżywania siebie i świata, z emocjonalnością, poznawczym odbiciem świadomościowym, traktuje jako trwałą i konieczny sposób istnienia człowieka, jako istotną właściwość, a nie jako coś dodanego, drugorzędnego, niewyznaczającego jego drogi istnienia i działania. Nie ma więc w tym ujęciu dążenia do wyłączności jednej tylko z tych dróg. Ich zwią-

zek powoduje, że nie ma niebezpieczeństwa – a przynajmniej jest ono zmniejszone – traktowania człowieka jak przedmiotu wśród innych przedmiotów ani niebezpieczeństwa dowolności subiektywizmu. Nie znaczy to też, że w tych dwóch różnych teoriach wskazane właściwości występowały w jakiejś czystej postaci, ale że na nich był położony akcent, zaś subiektywność w arystotelizmie i obiektywność u Schelera znajdowały się na dalszym planie.

Wojtyła pisze na temat dokonanej syntezy:

Osobiście uważam, że poruszając się w *Osobie i czynie* pomiędzy jednym a drugim pojęciem bazowym [czyli między filozofią bytu a filozofią świadomości – J.G.] (co wynika z funkcji przekładu: tłumacz znajduje się zawsze pośrodku, pomiędzy dwoma językami), starałem się – o ile możliwości jedno z tych pojęć odsłonić przez drugie, a nie przesłonić, to znaczy – nie wykluczyć¹.

Można dodać, że taki sposób postępowania sprzyja wydobyciu z jednego „języka” – za pomocą drugiego – więcej niż wówczas, gdy zajmujemy się tylko jednym z nich. Następuje wzajemne ich wzbogacanie. Koncepcja Wojtyły zakresowo nie wychodzi raczej poza ramy tradycyjnej filozofii bytu i filozofii świadomości. Jej *novum* polega przede wszystkim na połączeniu tych koncepcji, wzajemnym wzbogaceniu i precyzyjnej analizie mechanizmów działania człowieka. Jednakże pogłębienie poszukiwań w ich obszarze, łączenie metod poznawczych owocuje wydobyciem z nich nowych treści. Ostateczny rezultat jest pewną nowością. Synteza tych dwóch ujęć nie pozostawia ani jednego, ani drugiego w niezmiennym kształcie, nie jest ich prostą sumą. To jest nowa postać, odmienna treść i nowy sens pojęcia człowieka. Bezwzględność, jeśli tak można powiedzieć, arystotelesowskiego obiektywizmu jest złagodzona schelerowską podmiotowością pokazującą, że człowiek wobec obiektywnej, metafizycznej surowości jest w sytuacji ambiwalentnej; ona go wabi, prowokuje i wyznacza trudne ścieżki życia oraz stawia wymagania bezinteresowności, a więc domaga się siły, a jednocześnie, oprócz mocy poznania i działania, wskazuje jego słabość, gdyż jego siła jest potencjalna i wymaga zaktualizowania, spełnienia. To spełnienie nie jest też dotarciem do jakiejś pełni absolutnej, ale zrelatywizowanej do przygodnego stanu istnienia człowieka. Poznanie i działanie człowieka – podobnie jak jego sposób istnienia – są przygodne. A to oznacza, że bezwzględna pewność prawdy poznania i dobra działania nie jest stanem wyjściowym, ale celem, może nawet odległym, który bywa osiągany (choć może nigdy nie osiągnięty w pełni) niezmierną pracą. Obiektywizm jest trudnym zadaniem, dalekim celem poznania i działania, bez którego życie ludzkie nie może być autentycznie ludzkie, pełne. Jest zadaniem, które człowiek ma wyznaczone, a nie jest przyjęte dowolnie. Z drugiej zaś strony podmiotowość jest także istotnym sposobem istnienia, bowiem możliwości poznania i działania są wrodzone, naturalne, ale ich rezultaty nie są niezależne od człowieka, lecz są jego podmiotowym osiągnięciem. Podmiotowość wskazuje na możliwości człowieka, na jego siły i ograniczenia, na sposób działania, a więc na pewne niezależne od niego właściwości. Jest ona stale zagrożona subiektywizmem, nadmierną łatwością pewnego rodzaju dowolności wywołanej emocjami, pragnie-

¹ Por. „*Analecta Cracoviensia*” 1973–1974, t. V–VI, s. 258.

niami i dążeniami, jeśli nie jest umocowana w obiektywnych wartościach, w obiektywnym (a więc niezależnym od własnych chęci, pragnień i dążeń podmiotu) poznaniu tego, że sposób istnienia i fundamentalna struktura człowieka jest od niego, od podmiotowego poznania i działania, niezależna. Jednakże zarazem pozwala spojrzeć człowiekowi bardziej realnie na jego poczynania, na wartości, zadania i cele, na aktualny stan istnienia, na jego potrzeby i możliwości.

Tematycznie nawiązuję tutaj do wcześniejszych publikacji, w których zajmuję się problematyką człowieka w ujęciu Karola Wojtyły². Tradycyjnie rzecz ujmując, *natura* to – między innymi – „istota bytu jako podłoże działania”³. Według Autora „rzeczownik «natura» zdaje się wskazywać na podstawową właściwość określonego podmiotu, na to, co oddajemy również rzeczownikiem «istota» [...] chociaż zawsze pozostaje między nimi pewien znaczeniowy *hiatus* [...] [«natura» to – J.G.] nie tylko dziedzina podmiotu działania [...] ale także dziedzina sposobu działania”⁴.

Tradycja używania pojęcia *natura* zwraca uwagę na dynamiczny aspekt bytu. Jednakże w wielu wypadkach, czy w wielu systemach filozoficznych, dynamizm ten jest pojmowany bardzo ogólnie czy nawet deklaratywnie. Często bowiem nie towarzyszy temu wystarczające pokazanie, jak dynamizm ten istnieje, jak powstaje, jakie ma mechanizmy, do czego prowadzi, jak się on „dzieje”. W koncepcji Wojtyły wizja człowieka także ma przede wszystkim charakter dynamiczny. W pewien sposób cały proces poznawania człowieka oparty jest na przejawach ruchu, działania, dynamizmu, bowiem struktury ontycznej nie poznajemy bezpośrednio, ale przez jej aktywne przejawy. Oczywiście ten dynamiczny aspekt określa również samo bytowanie, sposób istnienia człowieka. Charakterystycznym rysem koncepcji Wojtyły jest także, między innymi, uwyrażnianie dwubiegunowości, zarówno w samej ontycznej strukturze człowieka, jak w jego działaniu. Takich par biegunów można wyliczyć wiele. Pokazują one, z jednej strony, pluralizm „wnętrza” samego bytu, z drugiej zaś, różnorodność jego aktywnych przejawów. W aspekcie poznawczym drugie idzie przed pierwszym, zgodnie z łacińskim *adagium: operatio sequitur esse*. *Adagium* to wyraża zasadę poznawczą, według której przejawy, fenomeny bytu wyrażają i ujawniają sam byt i pozwalają „wejrzeć” weń, oraz zasadę ontyczną, według której, aby coś mogło działać, musi wprawdzie istnieć. Ta dwubiegunowość ma także dwoisty charakter, wskazuje bowiem na jedność i wielość; na występujące różnice i przeciwieństwa oraz na uzupełnianie się i pewną ich całość i jedność. Uwyrażnia to oraz uzasadnia istniejące napięcia: między biernością a aktywnością, między stanem aktualnym a stanem pożądanym, między przeżyciem wartości i obowiązku a przeżyciem chęci pozostawania w stanie dotychczasowym i inne. Są to napięcia wewnętrzne (między różnymi władzami czy siłami człowieka), a także napięcia między człowiekiem a światem zewnętrznym. Owe bieguny i napięcia między nimi są zarazem

² Por. np. J.W. Gałkowski, *Natura, osoba, wolność*, „Analecta Cracoviensia” 1973–1974, nr 5–6, s. 177–182; *idem*, *The Place of Thomism in the Anthropology of Karol Wojtyła*, „Angelicum” 1988, nr 65, z. 1, s. 181–194; *idem*, *Karol Wojtyła a fenomenologia* [w:] *Między logiką a etyką. Prace ofiarowane Profesorowi Leonowi Kojowi*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 421–426.

³ Por. *Mały słownik terminów i pojęć filozoficznych*, Pax, Warszawa 1983, s. 232.

⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Wyd. Tow. Nauk. KUL, Lublin 1994, s. 125–126.

przeciwstawne i komplementarne. Nie ma (w przedmiotowym, a nie subiektywnym ujęciu) między nimi sprzeczności i dążności do wykluczania jednych przez drugie, ale istnieje dążność do współistnienia i współdziałania, do wprowadzenia między nimi jakiegoś *ordo*. Ten porządek możliwy jest dzięki *osobie*, która na płaszczyźnie fenomenologicznej (uwyrażniania odmienności rozmaitych sił i ich podmiotów w człowieku), jak mówi Karol Wojtyła, jest przeciwstawnym biegunem wobec natury. Te wszystkie dwoistości i występujące między nimi napięcia nie dają obrazu statycznego człowieka, ale właśnie dynamiczny. Gdyby porównać go do dzieła sztuki, to nie byłby to obraz malarski czy fotografia, ale raczej film, są w nim elementy stałe i jest ruch, dzianie się. To „dzianie się” dotyczy nie tylko tego, co zachodzi między podmiotami, ale także samej struktury podmiotu, jego stawania się, choć nie zmienia to jego tożsamości, podmiot pozostaje ten sam, choć nie taki sam. Ruch, aktywność, działanie, poruszenia są istotną i dobrze uzasadnioną w poznaniu właściwością natury/istoty człowieka. Ta właściwość sposobu bycia animuje i przenosi się na relacje człowieka – z sobą samym i ze światem transcendentnym: z przyrodą, społeczeństwem, z Bogiem. Oczywiście relacje te mają również charakter pasywny, bierny. Można to wyrazić także – przynajmniej w pewnych wypadkach – jako charakter niezależny i zależny. I to jest także przejaw dwubiegunowości człowieka. Istnieje zasadnicza różnica między niezależnością sposobu istnienia od chęci, dążeń, pragnień (obiektywnością istnienia i w tym sensie jakiejś bierności wobec zastanego stanu) a zależnością przyszłego losu od własnych działań (subiektywnością, czyli w tym przypadku aktywnością życia). Oczywiście nie należy ujmować podmiotowości (subiektywności) człowieka jako czegoś zupełnie od niego zależnego. Ten sposób bytowania – podmiotowy – także jest niezależny od człowieka, po prostu człowiek taki jest, a więc w tym sensie podmiotowość także jest jego obiektywnym (przedmiotowym) rysem. Takie stwierdzenie jest paradoksem tylko na płaszczyźnie językowej, a nie ontycznej. Bycie człowiekiem i pewne okoliczności tego bycia, jak czas i przestrzeń istnienia, to jest coś, co człowiek spotyka lub co spotyka człowieka, co człowiek doznaje niezależnie od swojej podmiotowej aktywności. Od niego jednakże zależy, przynajmniej w ograniczonej mierze, sposób wykorzystania swojego człowieczeństwa, czasu, historii, przestrzeni przyrodniczej i społecznej. Między tą biernością (niezależnością, przedmiotowością) a aktywnością (zależnością, podmiotowością) jest miejsce na kształtowanie losu. Fakt bycia człowiekiem, istnienia w takim czasie i w takiej przestrzeni przyrodniczej i społecznej, nie zależy od samego człowieka. Jest jednakże aktywny i twórczy, a twórczość ta wypływa z niego samego, gdyż nie jest nieruchomy, niezmienny, statyczny. Z jednej strony sposób istnienia człowieka domaga się „uzupełniania”, dopełniania, z drugiej zaś, tenże sposób istnienia wskazuje, że istnieją w nim siły, które są w stanie dostarczyć lub wytworzyć potrzebne wartości. Stawanie się, spełnianie – jak mówi Karol Wojtyła – zależy od zrozumienia siebie, całej rzeczywistości, relacji między człowiekiem a rzeczywistością (czyli od poznania) i od sposobu aktywnego, twórczego zachowania się wobec nich (czyli od „chcę”, od woli i od wolności).

Przeżycie, którego jednym z elementów, szczególnie znaczącym i istotnym, jest doświadczenie, wskazuje że człowiek w swojej całości, w swojej ontycznej pełni

stanowi *suppositum* wszelkich aktywności, wszelkich poruszeń i wszelkich doznań. To bycie podmiotem określa i uzasadnia cały jego dynamizm. W tym sensie mówi się o naturze *tego* człowieka, a *in abstracto* o naturze ludzkiej, czyli zarysie podstawowych, nieodłącznych od człowieczeństwa właściwości i funkcji. Wojtyła mówi, że „tutaj natura najbardziej zbliża się znaczeniowo do istoty, wskazuje bowiem na to, co istotowo ludzkie, przez co człowiek jest człowiekiem, a nie kimkolwiek czy też czymkolwiek innym”⁵. Natura w tym rozumieniu to podstawowa „dziedzina podmiotu działania”. Ale w badaniu człowieka dochodzi jeszcze jeden moment do wyjaśnienia, a mianowicie „dziedzina sposobu działania”, bowiem podmiot działania i samo działanie, choć związane z sobą, to jednak dwie odrębne sfery rzeczywistości. Obszar całości bytu, z wszystkimi jego właściwościami i przejawami, określa płaszczyznę metafizyczną, zaś poszukiwanie właściwości poznanych różnych działań i ich najbliższych podmiotów, źródeł, Autor określa jako płaszczyznę fenomenologiczną. Należy w tym miejscu ukazać znaczenie i wzajemny stosunek tych rozróżnień.

Dynamizm ludzki ma dwa oblicza lub, mówiąc inaczej, pojęcie natury występuje u Wojtyły jakby dwupiętrowo, na dwóch poziomach. Każdy z nich można odnieść – w punkcie wyjściowym tworzonej przez niego syntezy – do jednego z dwóch systemów, które poddaje syntezie. Autor wychodzi od doświadczenia „ja działam”, które zostaje uogólnione – „ty”, „on”, „ktoś”, po prostu „człowiek” działa. Poznanie drugiego i uogólnienie umożliwiające jest dzięki własnemu, wewnętrznemu przeżyciu i komunikacji z drugim, z drugimi. Chociaż jest ono subiektywne, bo „zatrzymuje nas w obrębie konkretnej subiektywności ludzkiego «ja»”, to jednak, jak mówi filozof, nie przesłania intersubiektywności, a także „domaga się” obiektywizacji „integralnego dynamizmu człowieka”⁶. Fakt „ja działam” pojawia się w „ściśłym, organicznym związku” z całościowym doświadczeniem dynamizmu człowieka. Jednakże nie wszystko w tym dynamizmie „odzwierciedla się” w świadomości, np. nie odzwierciedla się w pełni dynamizm wegetatywny. Związek świadomości z niektórymi dynamizmami jest szczególnie ważny. Świadomość pewnych dynamizmów, więcej jeszcze – uczestnictwo świadomości w niektórych poruszeniach, sprawia, albo jest znakiem rozpoznawczym, iż to jest dynamizm właściwy człowiekowi. Wojtyła określa to jako „redukcję metafizyczną”, czyli ukazanie wszelkich doznań i czynności i sprowadzanie ich do podłoża bytowego, do człowieka. One są „jego” doznaniem i aktami. Doznania te nie są jednakże jednorodne, ale zróżnicowane. Obserwowane różnice doznań, a szczególnie aktywności wyrażających człowieka i poznawczo w przeżyciu wykazujących jego integralność i jedność, prowadzą wszakże do wniosku, że jedność i integralność nie oznacza jednorodności, że ich podmiot w swej podstawowej strukturze jest także złożony, zróżnicowany.

Świadome działanie, świadoma twórczość – „ja działam”, „człowiek działa” – są zasadniczo różne od tego, gdy doświadcza się, że „(coś) dzieje się we mnie”, lub ogólniej, że „(coś) dzieje się w człowieku”, czego przyczyna tkwi wewnątrz człowieka, oraz „(coś) dzieje się ze mną”, lub „(coś) dzieje się z człowiekiem”, czego przy-

⁵ *Ibidem*, s. 126.

⁶ *Ibidem*, s. 109–110.

czynna jest zewnętrzna wobec ludzkiego „ja”⁷, a które to działania dokonują się poza świadomością i poza wolą. W pierwszym wypadku człowiek jest podłożem i obserwatorem oraz świadomym i wolnym twórcą owego działania. W drugim nie ma świadomego i wolnego działania, działania sprawczego, a człowiek jest tylko podłożem i obserwatorem działań. Operację poznawczą „prowadzącą do najpełniejszego, a zarazem najbardziej istotowego unaocznienia danej treści”, w tym przypadku sposobu działania Wojtyła nazywa redukcją fenomenologiczną. W jej rezultacie dochodzi nie tylko do poznania różnych dynamizmów człowieka, ale także do wskazania i ujęcia różnic ich bezpośredniego (jeśli tak można powiedzieć) podmiotu, źródła.

Stwierdza się więc istnienie dynamizmu wywodzącego się z samego faktu narodzenia człowieka (*natura* = to, co się ma narodzić). Jest to aktywność immanentna, „przygotowana poniekąd bez reszty w jego podmiotowej strukturze dynamicznej, którą Autor nazywa uczynnieniem. Tutaj podłoże i źródło ludzkiego dynamizmu, czyli *natura*, nie określa jego całości, ale jeden tylko jego moment. Istnieje także inny dynamizm, drugi moment całości dynamizmu, nazwany sprawczością, ujawniający „świadomą siebie przyczynę działania”, którego podstawę (podmiot, źródło) nazywa się *osobą*. Tak więc na planie „metafizycznym” *natura* oznacza podłoże całości energii ludzkich (aktywności i doznań, spontanicznych i świadomie chcianych), zaś na podłożu „fenomenologicznym” *natura* jest podłożem tej energii, która przejawia się spontanicznie i niezależnie od świadomości i od „chcę”. Na płaszczyźnie metafizycznej, która oparta jest na pewnym podstawowym doświadczeniu jedności i integralności, *natura* oznacza podmiot wszelkich poruszeń, niezależnych i zależnych od człowieka. Stwierdza się istnienie aktywności zależnej od człowieka, świadomej i chcianej, która wskazuje na podmiot-źródło inaczej istniejące, czy o innej strukturze, choć mieszczące się w całości bytu, oraz aktywności niezależnej od niego. Ten pierwszy rodzaj dynamizmu Wojtyła nazywa sprawczością, zaś jej podłożem-źródłem – *osobą*. Drugi zaś, niezależny, a może raczej spontaniczny, nazywa uczynnieniem, a jej podmiot – *naturą*. Osoba („ja”) i jej sprawczość oraz różna od niej *natura* (w znaczeniu „fenomenologicznym”) i jej dynamizm, zwany uczynnieniem, ukazują się w doświadczeniu mającym ważne znaczenie:

Doświadczenie człowieka kulminuje poniekąd w doświadczeniu własnego „ja”. Owo „ja” jest sprawcą czynów. Gdy człowiek działa, owo „ja” przeżywa swą sprawczość w działaniu. Gdy natomiast coś w człowieku się dzieje, „ja” nie przeżywa sprawczości i nie jest sprawcą, ale przeżywa wewnętrzną tożsamość tego, co się dzieje, z sobą, a równocześnie zależność tego, co się dzieje, wyłącznie od siebie⁸.

Sposób i techniki badania specyfiki tych dynamizmów i ich bezpośrednich, najbliższych źródeł zaczerpnięte zostały z fenomenologii i stąd chyba ich nazwa. Nie ma więc przeciwstawienia *osoby* i *natury*, nie ma dwoistości substancjalnej, ale doświadczalnie, w przeżyciu dana jest jedność bytowa człowieka i jego wewnętrzne złożenie, zróżnicowanie. Wskazanie takiej dwoistości używania terminu i pojęcia

⁷ *Ibidem*, s. 110–112.

⁸ *Ibidem*, s. 129.

natura jest konieczne, bo zatarcie różnic między nimi może prowadzić do błędnego rozumienia filozofii Karola Wojtyły.

Dla uwyrażnienia różnicy między naturą a osobą trzeba odnieść się do jeszcze jednej sprawy. Chodzi mianowicie o parę pojęć: *dynamis* i *potentia* (dynamizm i potencjalność). Choć znaczenia tych terminów są bardzo bliskie, to jednak Autor używa ich w sposób szczególny, wskazując na różnice, jakie owe terminy dzielą, zgodnie z ich tradycyjnym znaczeniem. Píše tak:

dynamizm [...] wskazuje przede wszystkim na aktualne zdynamizowanie podmiotu „człowiek”, które pochodzi z wewnątrz, a przybiera postać bądź działania, bądź dziania się. Potencjalność natomiast wskazuje na samo źródło tego aktualnego zdynamizowania podmiotu: źródło to tkwi wewnątrz podmiotu, niejako stale w nim pulsuje, dając o sobie znać taką lub inną postacią zdynamizowania⁹.

Poprzez doświadczenie tych różnych dynamizmów, doświadczenie (bezpośrednie zetknięcie się z przedmiotem), któremu towarzyszy rozum, można dojść do wniosku, że choć ich ostatecznym źródłem jest cały podmiot (*suppositum*), to jednak istnieją w nim źródła bliższe tych różnych dynamizmów, czyli w tym wypadku natura i osoba. Jeden i drugi dynamizm ma swoje źródło w podmiocie-człowieku i dlatego każdy z nich jest „mój”, „własny”, jest „ludzki”, „człowieczy”, jak mówi Wojtyła. Nie jest tak, że jeden z nich – naturalny – jest fizyczny, przyrodniczy, jest aktem organizmu tylko, czy jakoś inaczej „poza-ludzki”, a drugi w pełni „ludzki”, bo osobowy. Mimo ich wspólnej „ludzkości” różnie tę „ludzkość” wyrażają. W akcie osoby dochodzi do ich integracji, gdyż akt osobowy obejmuje naturę, działa poprzez naturę, więc w akcie osobowym zaangażowany jest cały człowiek. Zasadnicza różnica między nimi tkwi w ich relacji do świadomości. Akty sfery wegetatywnej (którą Karol Wojtyła ujmuję szerzej, niż to jest w medycynie, gdyż pod tym pojęciem rozumie nie tylko system wegetatywny, ale również funkcje psychiczne warunkowane organizmem)

nie są uświadamiane, wydają się też nieuświadamialne. [...] Dynamizm somatyczno-wegetatywny [...] zdaje się mieć w człowieku swój zupełnie inny margines świadomościowy, o wiele skromniejszy i bardziej pośredni niż dynamizm psychoemotywny. Człowiek posiada świadomość swego ciała – i to jako czegoś, co żyje życiem sobie właściwym. Świadomość ciała jest też pośrednią świadomością organizmu.

Akty te nie są bezpośrednio przeżywane, ale tylko za pośrednictwem uczuć, jak ból, dobre samopoczucie itp., których przeżycie jest już psychiczne, a więc mające charakter uświadomiony. Dlatego też świadomość nie jest elementem składowym aktów somatyczno-wegetatywnych¹⁰.

Zupełnie inaczej jest z aktami osoby. One są podejmowane świadomie. Świadomość, będąca właściwością „ludzką”, kształtującą człowieka-podmiot, jest w tym wypadku uaktualniona, zaktywizowana i włączona w dynamizm¹¹. Inaczej mówiąc, potencjalność podmiotu, wyrażana świadomością, nie sięga każdego zaktywizowania, lecz jest to zaktywizowanie swoiste, ujawniające się w (świadomym) przeżyciu.

⁹ *Ibidem*, s. 134.

¹⁰ *Ibidem*, s. 137–138.

¹¹ *Ibidem*, s. 136 i n.

Chociaż mechanizmy te są w jakiś sposób opisywane i analizowane w dziele *Osoba i czyn*, to jednak nie można oprzeć się wrażeniu, że nie są one poznawczo przeniknięte w pełni, że nadal jest w nich ukryta jakaś tajemnica. Wydaje się, że studium to miało mieć jeszcze dalszy ciąg mający dalej ową tajemnicę drażyć, jednak nie został on zrealizowany. Wiadomo, kiedy „coś się dzieje w człowieku” i kiedy „człowiek działa”; znane są pewne tego mechanizmy, ujawniane tak przez filozofię, jak przez inne nauki, ale pozostaje ciągle – nieujawniona ludzkiej ciekawości poznawczej – kryjąca się nadal za zasłoną niewiedzy, jakaś strona tej sfery ludzkiego życia. To zadanie jest nadal aktualne.

Choć różnica między dynamizmami osoby i natury, pokazująca, że człowiek jest tak „twórcą”, jak i „tworzywem”, jest duża, to jednak ani działania nie można w pełni utożsamiać z „twórcą”, ani dziania się z „tworzywem”. Są to aspekty tego samego kształtowania się człowieka. Tym bardziej, że „czyn stanowi zawsze jakieś opanowanie ludzkiej bierności”¹². Bycie podmiotem (*suppositum*) nie oznacza, że podmiot jest statyczny, lecz iż jest tego specyficznego ruchu, tego dynamizmu dynamicznym źródłem¹³. Różnica, ujmowana w przeżyciu, które ma także aspekt poznawczy, wykazywana jest poprzez to, że z dzianiem się wiąże się przede wszystkim podmiotowość człowieka, czyli bycie podłożem ruchu, z działaniem zaś przede wszystkim sprawczość, czyli bycie twórcą, przyczyną, sprawcą działania. Jak pisze Karol Wojtyła podmiotowość wskazuje, że „ja” jest jakby „pod” faktem zdynamizowania, sprawczość zaś, że „ja” jest nadrzędne wobec niego, jest „nad” nim¹⁴. Właściwie u Wojtyły można mówić o dwóch rodzajach czy pojęciach natury. Jedno z nich, określające podłoże całości dynamizmu człowieka, można by nazwać naturą metafizyczną, drugie natomiast, określające jeden tylko moment – wrodzony – dynamizmu, można by nazwać naturą fenomenologiczną.

Powstają tutaj ważne pytania: czy oznacza to jakiś rodzaj dwusubstancjalności człowieka oraz jak ma się ta jedna natura do drugiej? Na pierwsze pytanie, biorąc pod uwagę doświadczenie jedności ukazującej takąż jedność bytową, trzeba odpowiedzieć negatywnie. Człowiek jest po prostu jednością, chociaż nie jest jednorodny. Na drugie zaś Autor odpowiada, że istnieje spójność między naturą a osobą. Uwidacznia się to szczególnie w ludzkim czynie, gdzie dochodzi do integracji natury w osobie¹⁵. Jest to bardzo ważne dla tworzenia etyki.

Ważną sprawą jest tutaj wyjaśnienie treści pojęcia przeżycie. Chodzi głównie o wydobycie jego aspektu poznawczego. Bowiem oprócz aspektu emocjonalnego i świadomościowego zawiera się w nim także element poznawczy, zapoczątkowany przez doświadczenie, czyli moment bezpośredniego kontaktu poznawczego. Kontakt taki ma człowiek z sobą samym właściwie nieustannie. Jest to trwający proces doświadczania siebie. Doświadczamy więc nie tylko jednostkowych odosobnionych faktów, ale także ich wzajemnego związku, układającego się w całościowe doświadczenie człowieka ukazujące jego jedność. Dalej, doświadczenie nie jest tylko ze-

¹² *Ibidem*, s. 120.

¹³ *Ibidem*, s. 124.

¹⁴ *Ibidem*, s. 120–124.

¹⁵ *Ibidem*, s. 128 i n.

tknięciem się czysto zmysłowym, ale „w najściślejszej łączności z tym kontaktem przebiega proces zrozumienia, który także ma swoje momenty i swoją ciągłość”¹⁶. Dzięki procesowi komunikacyjnemu między ludźmi to doświadczenie i zrozumienie może przybrać charakter intersubiektywny i zostać uogólnione, stając się elementem zobiektywizowanej wiedzy o człowieku. Komunikacja pozwala więc na doświadczenie drugiego „ja”, aczkolwiek doświadczenia te są niewspółmierne. W doświadczeniu związanym z przeżyciem, doświadczamy własnego „ja”, ale zarazem, ponieważ jest nim człowiek, doświadczamy także po prostu człowieka¹⁷.

Wizja przedstawiona przez Wojtyłę pokazuje, jak dalece sięga jego synteza, jak dalece można inspirować się poglądami „dawnych” i „nowych” filozofów, nie tracąc ich zasadniczych dążeń, a zarazem unikać raf jednostronności. Staje się tak dzięki temu, że Autor wskazuje bogactwo, wielowymiarowość człowieka, na przykład jego materialność i duchowość, jego przedmiotowość i podmiotowość, unikając jednocześnie rozdzielania tych wymiarów w postaci różnych substancji, a zachowując jedność istoty-natury człowieka. Dzięki temu również można docierać do specyfiki różnorodnych mechanizmów (jeśli to słowo jest tutaj właściwe) ludzkiego dynamizmu. Wiadomo przecież, jakie trudności mieli na przykład spadkobiercy Kartezjusza, okazjonaliści, z połączeniem w człowieku poznania z działaniem, związku między decyzją woli a działaniem zewnętrznym, jak skomplikowany, a nawet karkołomny, był ich sposób uzasadnienia tej więzi.

Pojęcie podmiotowości u Karola Wojtyły należy tłumaczyć jako subiektywność, a nie subiektywizm. To rozróżnienie jest istotnie ważne. Podmiotowość jako subiektywność oznacza, że człowiek jest podłożem (*subiectum*) wszelkich istniejących poruszeń, sił i działań, że między nim a tym dynamizmem istnieje ścisła więź, dzięki której wszystkie te poruszenia są „swoje”, a nie obce. Subiektywizm określa natomiast zupełnie inny aspekt, związany ze świadomością. Proces poznawczy dokonuje się dzięki bezpośredniemu zetknięciu się, doświadczeniu przedmiotu poznania. Człowiek ma zdolność odzwierciedlania w sobie „całego procesu czynnego poznawania i poznawczego stosunku do przedmiotowej rzeczywistości” [podkreślenie – J.G.], czyli świadomość jest pochodną tego procesu poznawczego¹⁸. Świadomość więc nie ma charakteru aktowego i nie jest samodzielnym, a tym bardziej oderwanym od całości bytu ludzkiego podmiotem poznania, lecz stanowi „podmiotową zawartość tego bytowania i działania”, a więc nie tylko poznania¹⁹. Subiektywizmem jest traktowanie jej jako samodzielny podmiot, absolutyzowanie jej (na zasadzie *esse = percipi*)²⁰, tym bardziej, że „Świadomość odzwierciedla własne «ja» człowieka i jego czyny i równocześnie pozwala mu przeżywać to «ja», przeżywać siebie i swoje czyny [...] przeżywa przy tym własną «cielesność», podobnie jak własną zmysłowość czy uczuciowość”, czyli świadomość poddana jest emocjonalizacji²¹.

¹⁶ *Ibidem*, s. 51–52.

¹⁷ *Ibidem*, s. 52–55.

¹⁸ *Ibidem*, s. 81.

¹⁹ *Ibidem*, s. 82.

²⁰ *Ibidem*, s. 82.

²¹ *Ibidem*, s. 99–102.

Określenie przez Wojtyłę natury jako nie tylko dziedziny podmiotu działania, ale także dziedziny sposobu działania podmiotu, w pewien sposób poszerza zakres tego pojęcia. Samo działanie staje się uwyrażnionym przedmiotem poznania, chociaż nie może być oderwane od swojego podmiotu, od swojego źródła. Doświadczenie, pierwotne źródło poznania, wskazuje również, że człowiek istnieje i działa wspólnie z innymi²². Tak więc działanie „wspólnie z innymi” można uznać za przejaw natury ludzkiej. Działanie „z innymi” nie wynika więc z przyczyn zewnętrznych, nie jest narzucone z zewnątrz ani też nie jest dowolne, ale jest naturalnym, w ścisłym znaczeniu, sposobem działania. Naturalnym, czyli wynikającym z natury człowieka, jej przedłużeniem. Jest to zupełnie inne ujęcie od tego, które widzi relacje z innymi oraz istnienie społeczeństwa jako wynik dowolnej umowy społecznej, jako sposób obrony przed niekorzystnymi warunkami przyrodniczymi i społecznymi, czy też każe w społeczeństwie, w samym zarodku, wyróżniać bliskiego sobie jako „swojego”, a „innego” jako „obcego”. Społeczeństwo jest więc „naturalnym” wynikiem działania. Skoro istnienie i działanie wspólne z innymi jest naturalnym sposobem istnienia i działania, to i społeczeństwo, jego działanie oraz działanie wobec niego, wchodzi w jakiś sposób w zakres dziedziny podmiotu działania, natury człowieka. To ustawia całą problematykę społeczną w innej perspektywie antropologicznej, a także moralnej. Bowiem to, co naturalne, ujmowane zarazem jako właściwe, staje się wyznacznikiem odpowiedniości, staje się moralnym aktem działania i tworzenia społecznego, chociaż nie wskazuje jeszcze na konkretną metodę działania.

Istotne dla ujęcia i zrozumienia wolności w koncepcji Wojtyły jest zrozumienie relacji między naturą a osobą. W tym miejscu dokładniejszy opis mechanizmów i skutków tej relacji wyszedłby poza zakresłony cel tej wypowiedzi. Jednakże bardzo ważne jest wykazanie różnicy w zdynamizowaniu natury i osoby, „ja”, w różnicy „pozycji” osoby i natury wobec ich dynamizmu. Czyn, akt osobowy, czyli sprawczość znajduje zupełnie inne miejsce niż uczynienie natury:

Kiedy działam, własne „ja” jest przyczyną zdynamizowania podmiotu. Stanowisko tego „ja” jest wówczas nadrzędne, podczas gdy podmiotowość zdaje się wskazywać na coś przeciwnego – na „ja”, które znajduje się „pod” faktem swego zdynamizowania. To właśnie zachodzi w wypadku, gdy coś się dzieje w owym „ja”²³.

Można więc powiedzieć, że czyn ludzki, działanie osoby (który jest tożsamy z decyzją lub jej wynikiem) jest dokonywany własnymi siłami osoby, co nie wyklucza, a nawet chyba zakłada jakieś ustosunkowanie się do sił natury i ich wykorzystanie. Oczywiście jest to bardzo skrócone ujęcie podstaw wolności człowieka, które wymaga dodatkowych rozważań.

Wydaje się, że koncepcja Wojtyły dobrze tłumaczy relacje między siłami natury a siłami osoby nie polega na ich przeciwstawieniu, raczej pokazując ich koegzystencję. Nie można wykluczyć z wizji człowieka elementu deterministycznego, nie tylko ze względu na badania nauk przyrodniczych, ale także, jak pokazuje Wojtyła (i zresztą nie tylko on), ze względu na doświadczenie występujące na polu filozofii

²² *Ibidem*, zwłaszcza cz. IV „Uczestnictwo”.

²³ *Ibidem*, s. 121.

i jego intelektualną eksploatację. Zarówno etologia, jak genetyka wykazują istnienie determinizmu. Tego dowodzi również potoczne doświadczenie człowieka. Jednakże doświadczenie wykazuje również istnienie w człowieku źródła (samo)decydowania, autodeterminizmu. Bardzo często dochodzi do zanegowania jednego z tych elementów, a więc do zredukowania człowieka do somatyki (człowiek to materia, ciało) lub ducha (człowiek to duch, świadomość), a przez to jego działania do determinizmu albo indeterminizmu. Oczywiście istnieją próby łączenia tych dwu, ale jeśli nie dochodzi się do pokazywania mechanizmu ich współistnienia i współdziałania, próby owe są mało skuteczne. Wydaje się, że Wojtyła skutecznie pokazuje związek współwystępowania tych dwu elementów. Jeśli wskazuje się, że podmiot istnienia, a przede wszystkim działania, choć jest jednością, nie jest jednorodny, ale złożony, że stanowi wieloraki podmiot i źródło różnorodnej energii, to można przyjąć, że energie te nie wpływają bezpośrednio na siebie, ale zachowują wobec siebie pewien dystans, a łączność między nimi dokonuje się poprzez całość podmiotu. Dzięki temu wyklucza się determinizm w działaniu osobowym, czyli w tym wypadku nacisk sił niezależnych od człowieka na siły, których jest on prawdziwym twórcą, ponieważ mimo istnienia w tym samym podmiocie nie mają one takiego samego charakteru. Wyklucza się też indeterminizm, czyli wyłączność tych sił, których istnienie i kształt zależy tylko od człowieka. Siły te nie działają w pustce zabsolutyzowanej świadomości i wolności, ale w łączności z całością bytu ludzkiego, choć mają własne prawa, możliwości i ograniczenia. Działają one w otoczeniu sił zewnętrznych wobec nich, ale są od nich względnie izolowane. Dlatego moc tej wolności ma charakter autodeterministyczny, jest samodzielnym wyborem działania, choć nie w izolacji, lecz w sytuacji istnienia i świadomości wymagań bytu i nacisków. Wolność w tym ujęciu nie jest całkowicie niezależnym, pełnym (samo)tworzeniem siebie i swojego działania, ale raczej wyborem między naciskami i prawami już istniejącymi, w relacji do dobra całości człowieka.

Wydaje się, że marginalnie przedstawione tutaj – w związku z koncepcją natury – ujęcie świadomości może także być pomocne w dyskusji z pewnymi przynajmniej tendencjami relatywistycznymi, chociaż nie zawsze są one jasne i wyraźne, i nie przez wszystkich jednakowo rozumiane. Chodzi o pewną koncepcję prawdy, którą można by nazwać prawdą jednostkową czy osobistą, prawdą niepowtarzalną. Najgólniej rzecz biorąc, chodzi o ten rodzaj prawdy, który nie ma wyrażać jakiegoś stanu rzeczy możliwego do sprawdzenia poprzez doświadczenie rzeczowe, jakie na przykład można spotkać w tak zwanych naukach szczegółowych o podłożu materialnym, a nawet o doświadczenie intersubiektywne, ale o prawdę wyrażającą przede wszystkim oceny rzeczy i działań w ich związku z sytuacją egzystencjalną człowieka. Dla uwyrażenia tego można przypomnieć twierdzenie Stefana Swieżawskiego, że człowiek nie jest „produkowany” seryjnie, ale rzeźbiony indywidualnie. W związku z tym natura człowieka nie jest powielana czy klonowana, ale różni się indywidualnie. Można wszakże dodać, że mimo tych różnic istnieje jakaś podstawa rzeczowa tego, by wszystkich ludzi ujmować wspólnym mianem człowieka. Mówiąc inaczej, zgodnie z zasadą analogii istnieje w każdym człowieku jakiś element wspólny i jakiś element wyjątkowy, jedyny, niepowtarzalny. Wydaje się, że założenie to jest przyji-

mowane przez nauki humanistyczne, takie jak psychologia i socjologia. Inaczej ich badania nie miałyby sensu. Bo, z jednej strony, gdyby wszyscy ludzie byli jednakowi, dla poznania natury ludzkiej wystarczyłoby badanie jednego człowieka, a z drugiej strony, gdyby każdy był całkowicie odmienny, nie można by tworzyć nauki ogólnej, lecz osobną dla każdego indywiduum.

Interpretując wspomnianą wyżej tendencję subiektywizmu i relatywizmu w Wojtyłańskich kategoriach świadomości, można by powiedzieć, że ta koncepcja prawdy odnosi się do zabsolutyzowanej formy świadomości, wyrażającej raczej monadyczne zamknięcie podmiotu w swoich granicach niż możliwość jego poznawczej i sprawczej więzi ze światem. Świadomość w rozumieniu Karola Wojtyły sama nie pełni funkcji poznawczej, ale odzwierciedlającą i uwewnętrzniającą także procesy poznawcze skierowane ku prawdzie. Nadto poddana jest emocjonalizacji, jak również podlega innym wewnętrznym naciskom – pragnień, dążeń, a może nawet marzeń. Ponieważ to wszystko odbija świadomość, więc na bok zostają zepchnięte dane poznawcze, które mogłyby obiektywizować treści świadomości. Dlatego też, jeśli świadomość nie jest wsparta procesem poznawczym, obiektywizującym prawdę, bardziej uwyrażnia stan subiektywny człowieka niż niezależny od niego stan bytowania. Tego rodzaju prawda bliższa jest ekspresji podmiotowej niż dokonaniem jakby z pewnego dystansu oglądowi przedmiotowemu.

NATURE OR PERSON?

The paper discusses Karol Wojtyła's philosophy of man. In his basic work, *Osoba i czyn* [*The Acting Person*], Wojtyła works towards a classic synthesis of Aristotle's and St. Thomas Aquinas' philosophy of being with philosophy of consciousness (specifically, Scheler's phenomenology). The results are twofold. Firstly, this merger enables Wojtyła to retain the traditional and objective conception of human nature founded on a metaphysics that embraces the whole of being and human action. On the other hand, however, through his phenomenological analyses he is able to elicit and highlight the subjective character of existence and human action. At this (phenomenological) level he distinguishes between nature, which is, above all, somatic, and the conscious and free person. Thereby he achieves an integral and complete image of man. Such an image provides a foundation on which to consider ethics, philosophy of value, culture, and social issues etc.

Wojciech Buchner

Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum”

NATURA LUDZKA A WOJNA

*Trzeba wiedzieć, że wojna jest czymś powszechnym
i że walka utrzymuje się prawem i że wszystko
powstaje przez walkę i konieczność.*

Heraklit

W latach zimnej wojny wielki angielski historyk Arnold Toynbee napisał słowa, które wcale nie muszą uchodzić za prorocze: „Szokująca klęska spada na generację wychowaną w złudnym przekonaniu, że dawne złe czasy odeszły na zawsze”¹. Chodziło mu, rzecz jasna, o wojnę jako zjawisko uporczywe w dziejach powszechnych, które każe domyślać się działania jakiegoś koniecznego prawa. W istocie, od czasów Heraklita pogląd ten nie uległ zmianie. Prawa wojny nie może przecież odwrócić ani też osłabić żadna wiara w moralny postęp, chociaż w czasach pokoju człowiek łatwo o tym zapomina, tak jak zapomina się o zębach, kiedy przestają boleć. „Miecz odłożony ze skruchą – pisze dalej Toynbee – będzie nieubłagane dążył do wypełnienia stosownej dla siebie powinności i ostatecznie postawi na swoim, jeżeli ma czas za sojusznika”².

Od zarania myśli ludzkiej dostrzegano, że wojna i cywilizacja przemawiają jednym głosem, a instynkt walki i obrony wpisany jest w samą naturę człowieka. Jeśli to prawda, przekonanie o niezmienności pewnych cech ludzkich musi tkwić u podstaw wszelkiej doktryny wojennej. Wydaje się, że rozumieli to wszyscy myśliciele poświęcający choćby część swojej uwagi wojnie od starożytności aż do epoki nowożytnej. Takie syntetyzujące spojrzenie na wojnę i naturę człowieka zmąciła dopiero oświeceniowa wiara w to, że człowiek mógłby przedzierzgnąć się z wilka w owcę za sprawą pacyfistycznej edukacji; jak wiadomo, przekonanie to było jednym z za-

¹ A. Toynbee, *Wojna i cywilizacja*, przeł. T.J. Dehnel, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2002, s. 172.

² *Ibidem*.

sadniczych rojeń XVIII stulecia. Tymczasem nie milkną działa, a wojna współczesna przybiera wciąż nowe formy, stając się grą bezosobowych sił pod wpływem coraz potężniejszej techniki. Nic więc dziwnego, że wraz z gwałtownymi przemianami wojennej techniki pojawia się także pytanie o to, czy aby także człowiek nie zmienił pod jej wpływem swojej natury.

I

Jednym z najbardziej dojmujących współcześnie obrazów tych przemian jest świadectwo doświadczeń i wyobraźni Ernsta Jüngera. Jego świat jest pełen bezosobowego bólu, wypełnia go zgrzyt machin wojennych; jego *Arbeiter*³ to człowiek-robot, manifest współczesności, istota bez wyraźnego oblicza, pracująca mechanicznie, bezwiednie, z żelazną konsekwencją wykuwająca infernalną przyszłość, wyabstrahowane zaś z organicznej przyrody formy spotworniałej techniki (kryształowe pszczoły, stalowe burze), do których wyobraźnia literacka niewiele już może dodać, symbolizując świat bestialski, przetopiony w spiżowe pomniki śmierci bez śladu indywidualnego bohaterstwa. Cały ten obraz skonstrastowany jest symultanicznie z urzeczaniem mikroświatem insektów i roślin, najdrobniejszych przejawów organicznego życia, zestawiony z pochylaniem się nad każdą drobiną ożywionej materii, bez najmniejszej wszak nadziei na powstrzymanie marszu giganta techniki, który przyjmuje postać *Weltgeistu*. Technika jest u Jüngera zwodniczą formą nowej mitologii, pozbawioną jednak antropologicznego mimetyzmu, który przebłyskuje z czynów starożytnych bogów *Teogonii* Hezjoda. To pozbawienie odziera ją z wszelkiego związku ze światem ludzkim, pomimo iż jest przecież ludzkim artefaktem.

Jünger używa innej ponadto metafory, która oddawać ma całą grozę sytuacji. Otóż wydaje się, że archetypicznym wyobrażeniem technologicznej wojny bez bohaterów, która przychodzi spoza naturalnego świata człowieka, będąc jakby dziełem samego szatana, jest u niego jakże sugestywna figura Węża. Nieprzewidywalność zachowań i poruszeń bestii odczuwa się jako zachwianie równowagi egzystencjalnej, paraliż, którym wąż zmusza do uległości swoje ofiary. Pojawia się bezszelestnie, nagle, z udawaną powolnością ruchów, nad którą panuje nieomylny instynkt. Ofiara nie może przewidzieć chwili błyskawicznego ataku, który, niczym precyzyjnie wymierzony pocisk, nigdy nie chybia. Na dnie naszego lęku przed Wężem tkwi mitologiczny archetyp: wąż rajski jako uosobienie satanizmu, który ożywia w nas obawę przed wiecznym potępieniem i nicością. Sam wygląd bestii prowadzi na skraj śmiertelnej otchłani, ponieważ nie wywołuje żadnych znanych skojarzeń. Nawet cyklop, gdyby się nam ukazał, nie wzbudziłby takiej odrazy i grozy, jakie wzbudza wijący się i unoszący głowę wąż. Wydaje się, jakby ciało węża nie należało do świata stworzo-

³ Chodzi o książkę *Der Arbeiter. Herrschaft und Gestalt*, wydaną w roku 1932. Przekład polski Wojciecha Kunickiego ukazał się pod tytułem *Robotnik. Panowanie i forma bytu*, PWN, Warszawa 2010.

nego i jakby ciążyła nad nim klątwa wykluczenia ze świata żywych stworzeń. Nie na darmo przeto jest biblijnym symbolem Szatana, wyobrażeniem śmierci.

Obraz ten może sugerować, że wobec tak zupełnie nowej sytuacji, jaką stanowi fenomen wojny technologicznej, człowiek zatracą swoją naturę. Inaczej przecież przejawia się ona w doświadczeniach wojennych Jüngera, a inaczej – powiedzmy – w *Wojnie peloponeskiej* Tukidydesa lub innych starożytnych relacjach wojennych, gdzie argument siły przemawia do zimnego rozsądku wodzów i determinuje ich strategię. Między siłą i rozumem zachodził tu ścisły związek, co potwierdzał wśród wielu innych autorów starożytnych Salustiusz, mawiając, że na wojnie najczęściej znaczą myśl. Tymczasem rozum czy rozsądek gubią się w obliczu bestii nowego rodzaju wojny. Kurcząc się do rozmiarów techniki, grozi ona pochłonięciem ostatnich enklaw życia organicznego. W świecie wojennych artefaktów nie ma już miejsca dla naturalnych odruchów ludzkich. Wszystko to zdaje się zaprzeczać tradycyjnemu rozumieniu natury człowieka jako zharmonizowanemu zespołowi naturalnych instynktów i dyspozycji rozumu. Współczesna wojna jest zatem tą dziedziną życia i śmierci, gdzie człowiek zatracą swą indywidualność pod wpływem własnych umiejętności technicznych. Staje się moralnym karłem poniekąd na własne życzenie. Tak jak rewolucja pożera własne dzieci, tak również technika wojenna pochłania ludzkie cechy własnych wynalazców. Rodzi się więc pytanie, czy ta moralna kastracja za sprawą techniki jest wystarczającym powodem, by człowiek dzisiejszych wojen mógł być uznany za cień człowieka wojen dawnych? Czy wojna, zmieniając swój charakter, odmieniła także samą naturę człowieka? Oto pytanie, przed którym stawia nas Ernst Jünger.

Mówi się, że technika naśladuje naturę, czego przykładem może być wynalazek wyposażonego w skrzydła samolotu lub – bardziej dosłownie w swym wyrazie – produkcja sztucznych narządów. W wyobraźni Jüngera technika, owszem, naśladuje naturę, dopóki zadowala się konstruowaniem kryształowych pszczoł, które pojawiają się w jednej z jego powieści⁴, wszelako technika wojenna zdradza znacznie groźniejszą tendencję: prowadzi bowiem do wynaturzeń, utraty orientacji w świecie ludzkim, ku moralnej zagładzie jednostki; jednym słowem, przenosi nas w surrealistyczny świat skonstruowanych sztucznie rzeczywistości, wobec których nie można już przyjąć żadnej rozumnej strategii. Wydaje się zatem, że w ujęciu tym technika wojenna pozbawia człowieka jego własnej natury, wykoślawia ją i paczy, co uwiadacza się zwłaszcza w bestialskiej eskalacji nienawiści wobec wroga, który niegdyś był równorzędnym przeciwnikiem w walce. Wówczas mówiono o nim *iustus hostis*, odróżniając go od terrorysty, pirata czy buntownika. Jeszcze nie tak dawno temu Fryderyk Nietzsche mawiał, że format człowieka poznaje się nie po tym, jakich ma się przyjaciół, lecz po tym, jakich ma się wrogów.

W istocie, współczesna technika zaciera obraz wroga jako honorowego przeciwnika, powodując, że wojna wydaje się zmaganiem bezosobowych, gigantycznych sił, zjawiskiem jakby spoza świata ludzkiego. W stwierdzeniu tym nie chodzi bynajmniej o łzawy, epatujący statystykami ofiar humanitaryzm, lecz o zagładę cnót

⁴ Chodzi o powieść *Gläserne Bienen*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1957.

wojennych, w których widziano niegdyś pozytywny przejaw natury ludzkiej. Wydaje się, że ta właśnie cecha współczesnej wojny przysparza jej złą prasę, ponieważ dzisiejsza humanitarna hipokryzja nie chce już postrzegać wojny jako wyrazu ludzkiej natury. Nie chcąc zohydzić obrazu człowieka, któremu w cieniu gilotyny przyznawała większe uprawnienia niż te, do których aspirowali monarchowie, gotowa jest raczej przyjąć, że natura ludzka w ogóle nie istnieje niż dojrzeć w niej wojownicze cechy, złagodzone wszak występowaniem wojennych cnót. W ten sposób technika zniekształca tradycyjny wizerunek człowieka jako *homo bellicosus*. Zniekształca go jeszcze bardziej współczesny iluzjonizm techniczny, ujmując w kadr kamery ciemne strony wojny i sugerując tym samym zasadność jej potępienia. Podsuwając obrazy straszliwych zniszczeń wojennych i cierpienia, wzbudza też w swoich widzach Orwellovską „godzinę nienawiści do wroga”. Innymi słowy, piętnując wojnę jako taką w imię humanitaryzmu, przestaje dostrzegać we wrogu ludzkie cechy.

Poza samą techniką drugim istotnym czynnikiem zacierania cech natury ludzkiej w czasie wojny jest współczesna masowa demokracja wraz z jej kultem pokoju za wszelką cenę; o jej najbardziej jaskrawym paradoksie zaświadcza niezbity fakt, iż to właśnie rewolucja francuska ogłosiła po raz pierwszy powszechną mobilizację. Tym samym wróg stał się odległy i abstrakcyjny, utracił swą konkretną naturę na rzecz ogólnego typu wroga jako takiego – wroga całej ludzkości.

Wojna masowa [powiada Robert Nisbet] powstała z posiewu armii rewolucji francuskiej, armii zobowiązanych nieść rewolucję do wszystkich krajów Europy. Zarządzona przez Zgromadzenie Narodowe w 1793 roku powszechna mobilizacja, *levée en masse*, postawiła wszystkich Francuzów w stan permanentnej gotowości, póki nie podda się ostatni wróg Francji. Był to pierwszy pobór powszechny w dziejach Zachodu, a możliwe, że i świata. Wojna wydana wrogom zewnętrznym była bezpośrednią kontynuacją rewolucji, która do końca 1792 roku miała charakter czysto wewnętrzny⁵.

Aby się przekonać, jak dalece wróg rewolucji stał się obiektem abstrakcyjnym, wrogiem całej ludzkości, wyzbytym natury ludzkiej i wyzwającym bestialską żądzę całkowitego unicestwienia, wystarczy przeczytać mrozący krew w żyłach raport Westermanna do Komitetu Ocalenia Publicznego.

Wynurzająca się w tamtych czasach nowa epoka demokratyczna zatarła ostatnie indywidualne cechy wojny i wroga, który przeradza się odtąd w obiekt abstrakcyjny i obojętny. W epoce powszechnej mobilizacji wojna staje się bowiem wielkim przedsięwzięciem kolektywnym, napinającym wszystkie nerwy i mięśnie masowego społeczeństwa. Rewolucyjna wojna masowa nie zna i nie potrzebuje już ograniczeń wojny tradycyjnej, toteż wiek XVIII uznać można za kres doktryn zarówno wojny sprawiedliwej, jak i formalnej. Podkreślanie, jak to niegdyś czyniono, auctoritetu władcy (*auctoritas principis*) jako warunku wojny formalnej traci bowiem wszelki sens w ramach suwerenności demokratycznej, gdzie każdy jest integralną częścią suwerena. Jeśli wojnę prowadzi suweren, prowadzi ją także każda jednostka. Powszechna mobilizacja angażuje w konflikt wszystkich i każdego z osobna, dlate-

⁵ R. Nisbet, *Przesady. Słownik filozoficzny*, przeł. M. Szczubiałka, Fundacja Aletheia, Warszawa 1998, s. 206.

go zaciera różnicę między wolą suwerena i tym, co Jean-Jacques Rousseau nazwał niegdyś niepodzielną wolą powszechną. Z kolei dociekanie tak zwanych słusznych przyczyn wojny (*iustae causae belli*) miałoby sens tylko wtedy, gdyby zachodzić mogła wątpliwość co do ich słuszności. Tymczasem, jak powiada tenże, wola powszechna po prostu mylić się nie może. Mamy tu do czynienia z monolitycznym pojęciem społeczeństwa demokratycznego, którego racje – jak się zakłada – są w przypadku wojny niepodważalne. W ten sposób zamyka się obręcz wojny totalnej i apokaliptycznej, wojny o *pax perpetua*, wróg zaś staje się bestią.

Epoka demokratyczna, która rodzi się w czasach rewolucji francuskiej, spłaszczęła wizerunek wojownika, rycerza i żołnierza, czyniąc z nich bezwolne narzędzia powszechnie dziś napiętnowanego militarizmu, który w jej oczach zatracą wszelką ludzką podmiotowość. Pozbawiła ich cech związanych właśnie z najgłębszymi pokładami ludzkiej natury. Z kolei demokratyczna idea suwerenności ludu obudziła niegdyś demony rewolucji i wojen nieformalnych, zacierając tak ważną różnicę między wrogiem i przestępcą, między wojną i buntem czy rewolucją. Ze swej strony, współczesna edukacja demokratyczna stara się uśpić instynkt walki i obrony w imię potępienia przemocy i wyrzucić wojnę poza nawias cywilizowanych instytucji.

II

W klasycznym wizerunku wroga jego wojenne cnoty były racją oddawania należnych mu honorów. Nikt nie wpadłby wówczas na pomysł, że wojna degraduje moralnie. Wręcz przeciwnie, uważano, że udział w niej jest najwyższym wyróżnieniem, a przekonanie to prowadziło aż do pogardy śmierci. W Sparcie największym honorem, jaki mógł spotkać młodego wojownika, była śmierć w pierwszym szeregu, o czym zaświadcza nie tylko poeta Tyrtajos, piewca cnót wojennych, lecz także cały system wychowawczy *agoge*. Ideał męstwa wojennego utrzymywał się przez wieki i tylko niewielu malkontentów wyrażało opinię, że wojna jest sprzeczna z naturą ludzką. To tradycyjne przekonanie traci z czasem swą wyrazistość wskutek pacyfistycznych prób podważenia zasadności wojny jako takiej. Pacyfiści nowożytni, z Erazmem z Rotterdamu na czele, sądzili na ogół, że wojna nie jest zgodna z moralnością chrześcijańską i nie leży w naturze człowieka. Tymczasem w niepohamowanej żądzy zwycięstwa i chwały istnieje coś, co skłaniało i skłania człowieka do największych poświęceń, i nie bez racji wielu autorów uznaje to do dziś za cechę jego natury. Wizja wiecznego pokoju działa natomiast obezwładniająco i jak dotąd nie ma żadnych dowodów na to, że może stać się choćby regulatywną ideą postępu cywilizacji. Co więcej, już dawno przeżył się wybujały optymizm filozoficzny, zakładający, że można człowieka wychować w taki sposób, by przestał słuchać wyzwania boga wojny. Przekonanie to było, jak wiadomo, siłą napędową oświeceniowej mitologii edukacyjnej *philosophes*, nieodpowiedzialnej wiary w postęp moralny i plastyczność ludzkiej natury. Tymczasem próby jej obłaskawienia spełzły na niczym, dowodząc

tym samym wbrew racjonalistycznej filozofii postępu, że tak zwana natura ludzka nie traci swego wojowniczego *élan vital*. Trzeźwe słowa Carla von Clausewitza sztydzą wprost z takich nadziei: „W rzeczach tak niebezpiecznych jak wojna – powiada generał – błędy wynikające z łagodności należą do najcięższych”. I dalej: „Nigdy, bez popadania w absurd, zasada umiarkowania nie stanie się częścią filozofii wojny”⁶.

Warto w tym miejscu przypomnieć, że w oczach nowożytnych pacyfistów zaanżagowanie Kościoła w wojny i rozwijanie doktryny wojennej uchodziło za swego rodzaju skandal. Kwestia stosunku chrześcijaństwa do wojny, szeroko dyskutowana przez nowożytnych humanistów, nie bez przyczyny pojawiła się w burzliwych czasach wojen religijnych. Nic dziwnego, że humaniści sięgnęli wówczas po argumenty walczącego protestantyzmu, chętniej odwołując się do Tertuliana niż do świętych Augustyna czy Tomasza. Takie ujęcie nie spotykało się wówczas z uznaniem, co nie dziwi, albowiem formułowane jest wbrew faktom w ogniu wojen religijnych XVI stulecia i w obliczu realnego zagrożenia tureckiego. Erazmiański pacyfizm nie jest więc jeszcze tak śmiały, albowiem mieszkańcy podzielonej przez teologię polityczną Europy nie mają dla niego dość wrażliwego ucha, władcy zaś gardzą nim w otwarty sposób. Dlatego ów podszyty zgorszeniem zarzut pod adresem chrześcijaństwa, a zwłaszcza oficjalnego Kościoła, że posiadał on w ogóle jakąś doktrynę wojny, odezwie się pełnym głosem dopiero w naszych czasach. Zapewne nie bez udziału tych inkryminacji Kościół dzisiejszy nie tylko potępia wojny, lecz wyrzeka się także głębszej analizy tego wszechobecnego w dziejach ludzkich zjawiska, jakby odcinał się od swoich korzeni. Te wszakże sięgają bardzo głęboko; Ojcowie Kościoła, a za nimi cała oficjalna tradycja średniowiecza mówią przecież jednym głosem: *vim vi repellere licet*. Mało tego, doktryna wojny sprawiedliwej rozwijana jest konsekwentnie przez kanonistów, scholastyków i późnych scholastyków aż do początków XVII wieku. Kardynał Hostiensis, Innocenty III, św. Tomasz z Akwinu zgodnie przyznają, że „przyjęcie krzyża” w czasie krucjat równoznaczne jest z otrzymaniem odpustu, a wojna przeciw innowiercom i heretykom uchodzi zgodnie ze standardami prawa kanonicznego za działanie nie tylko usprawiedliwione, ale także miłe Bogu. „Każdy, kto weźmie krzyż zgodnie z dyspozycjami papieskimi – powiada Akwinata – nie będzie cierpiał żadnej kary za swoje grzechy i jego dusza powędruje prosto do Nieba”⁷.

W tradycji katolickiej hiszpańska późna scholastyka XVI wieku sama w sobie stanowi nieodparty dowód na utrzymywanie się tej linii rozumowania przez całe stulecie. Francisco Suárez, ostatni z wielkich neoscholastyków hiszpańskich, uznaje wojnę za akt prawnego odwetu, zaś uprawnienie do jej wypowiedzienia utożsamia poniekąd z prerogatywą władzy sędziowskiej, której wykonanie należy do sprawiedliwości odwetowej; ta zaś, powiada, jest w państwie nieodzowna, by móc karać przestępców. W tej argumentacji skupia się niczym w soczewce cała średniowieczna doktryna wojny punitywnej jako usprawiedliwionego działania odwetowego⁸.

⁶ C. von Clausewitz, *Von Kriege*, Berlin und Leipzig 1933, s. 4.

⁷ Tomasz z Akwinu, *Quodlibet*, II, a, 3. Por. *ibidem*, Franco Cardini, Marina Montesano, *Historia Inkwizycji*, przeł. E. Łukaszyk, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008.

⁸ Por. F. Suárez, *Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus anglicanae sectae errores*, disp. XIII, *De bello*, II, 1, Coimbra 1613.

Nikom po tej stronie barykady nie przyszłoby wówczas do głowy, by kwestionować związek prawa wojennego z naturą człowieka. Wszak prawo to wynika z naturalnego uprawnienia do obrony koniecznej.

Hugo Grotius, zbierający argumenty późnych scholastyków w swoim sławnym dziele o prawie wojny i pokoju, z pozoru niewiele tutaj dodaje; pozbawia jednak wcześniejszą doktrynę wojny jej legitymizacji teologicznej w myśl dobrze znanej formuły: *etsi non daretur Deus*. Tym samym wszakże przyznaje, że wojna w granicach prawa narodów była, jest i pozostanie na zawsze zgodna z naturą człowieka niezależnie nawet od objawionego przez Boga prawa. Kwestia wzajemnego związku wojny i prawa naturalnego, rozumianego jako *ius gentium*, akcentuje znaczące pokrewieństwo między wojną i naturą człowieka, nie tylko w świetle prawa rzymskiego, ale także Ewangelii: w istocie, Grotius wiele uwagi poświęca wykazaniu, że wojna nie jest wcale sprzeczna z przykazaniami wiary chrześcijańskiej.

W XVII stuleciu milkną głosy stanowczo potępiające wojnę jako taką, by znów dać o sobie znać w epoce oświecenia, które rozwinie pełną gamę abolicjonizmów. Tymczasem tu i ówdzie przebija się chrześcijańska ocena wojny *sub specie aeternitatis* jako zjawiska nieuchronnego. Pesymizm w odniesieniu do historii i natury ludzkiej czyni wojnę nieodrodnym elementem *conditio humana*. Ten w istocie swojej augustyński sąd o dziejach *civitas terrena* przybiera szczególnie drastyczną postać u Pascala; jak przystało na jansenistę, surowym okiem mierzy on absurdalną kondycję miotającego się w swym rozdarciu stworzenia, drwi z jego niemocy i niefrasobliwego postępowania, szydzi zarówno z wojennej chwały, jak i złudnego poszukiwania pokoju na tym łez padole: „[Jedni] – powiada – wolą raczej śmierć niż pokój; inni wolą raczej śmierć niż wojnę”⁹. Natura ludzka, wciśnięta między dwie nieskończoności, nie znajduje więc zaspokojenia ani w grach wojennych, ani w nudzie i rozrywkach czasu pokoju.

III

W świetle nowożytnego dylematu natury ludzkiej zestawianie Pascala z Tomaszem Hobbesem nie wydaje się niedorzeczne. W przedstawionej w *Lewiatanie* doktrynie wojny i pokoju nawiązuje się wszak do owego Pascalowskiego wątku rozdarcia człowieka i ontologicznej kruchości jego kondycji, wszelako nadaje mu się szersze znaczenie, stawiając pytanie o istotę samej cywilizacji. Hobbes, jakby jednym cięciem chciał zakończyć wszelką debatę, okiem empiryka rozpoznaje w każdym człowieku naturalną skłonność do walki, bynajmniej nie tylko obronnej: „Na pierwszym miejscu [pisze] stawiam jako ogólną skłonność wszystkich ludzi stałe i nie znające spoczynku pragnienie coraz to większej mocy, które ustaje dopiero ze śmiercią”¹⁰. Jak wiadomo, okiełznaniu tego instynktu i nadaniu mu cywilizowanej

⁹ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Żeleński (Boy), Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977, s. 79.

¹⁰ Th. Hobbes, *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, PWN, Warszawa 1954, s. 85.