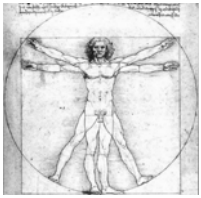
PERSONALIZMUS A SÚČASNOSŤ I.

Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie



Dancák, P. – Hruška, D. – Rembierz, M. – Šoltés, R. (eds.)

Prešov 2010

PERSONALIZMUS A SÚČASNOSŤ I.

Zborník príspevkov z medzinárodnej vedeckej konferencie

Vedecký redaktori – editori:
doc. PhDr. Pavol Dancák, PhD.
PhDr. Dušan Hruška, PhD.
ThDr. Radovan Šoltés, PhD.
dr Marek Rembierz

Recenzenti:
prof. ThDr. Jozef Jarab, PhD.
prof. ATH dr hab. Wiesław Wójcik
prof. UŚ dr hab. Ewa Ogrodzka-Mazur
prof. ThDr. PhDr. Amatius Akimjak, PhD.
doc. ThDr. Štefan Mordel, PhD.

Technická úprava:
Mgr. Slavko Hanik, MENTA MEDIA s.r.o.

Tlač:
Tlačiareň svidnícka s.r.o.

Texty publikované v tomto zborníku neprešli jazykovou redakciou – za jazykovú úroveň jednotlivých príspevkov zodpovedajú autori.

© Prešovská univerzita v Prešove,
Gréckokatolícka teologická fakulta,
Katedra filozofie a religionistiky.

ISBN 978-80-555-0135-2

PERSONALIZMUS A SÚČASNOSŤ I.

Cieľom konferencie bolo predstaviť význam personalistického filozofického myslenia pre súčasnú multikulturálnu spoločnosť.

Personalistická filozofia vniesla do dejín ľudského myslenia nový pohľad na človeka. Veľký dôraz sa položil na fenomén medziľudských vzťahov, ktoré podľa personalistov tvoria základné východisko pri plnohodnotnom sebapoznaní a rozvoji ľudskej osoby. Vzťah Ja – Ty však neostáva len v antropologickej rovine, ale sa necháva preniknúť transcendentnou dimenziou, ktorá sa prejavuje v etickom kontexte. Skúsenosť s bezpodmienečným Božím prijatím človeka sa stáva vzorom pre prehlbovanie vzájomnej úcty a lásky v medziľudských vzťahoch.

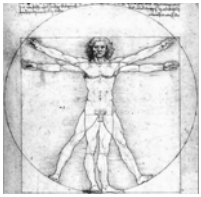
Medzinárodná vedecká konferencia *Personalizmus a súčasnosť* sa konala na pôde Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove v dňoch 23. a 24. apríla 2009. Vzhľadom na počet účastníkov predstupujeme pred verejnosť s prvou časťou zborníka príspevkov. V predkladanom zborníku sú všetky príspevky zoradené tematicky do sekcií a v jednotlivých sekciách sú usporiadané podľa abecedy.

editori

Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta
Katedra filozofie a religionistiky
Polskie Towarzystwo Filozoficzne - Oddział w Cieszynie
Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka,
ATH w Bielsku-Białej
Sekcja Etyki UKSW w Warszawie
ÚSKI – pobočka Prešov

POZVÁNKA

NA MEDZINÁRODNÚ VEDECKÚ KONFERENCIU



PERSONALIZMUS A SÚČASNOSŤ

konanú pod záštitou

prešovského arcibiskupa a metropolitu

Mons. ThDr. JÁNA BABJAKA SJ, PhD.

veľkého kancelára fakulty

23. - 24. apríl 2009

PERSONALIZMUS A SÚČASNOSŤ

Cieľom konferencie je predstaviť význam personalistického filozofického myslenia pre súčasnú multikulturálnu spoločnosť.

Personalistická filozofia vniesla do dejín ľudského myslenia nový pohľad na človeka. Veľký dôraz sa položil na fenomén medziľudských vzťahov, ktoré podľa personalistov tvoria základné východisko pri plnohodnotnom sebapoznaní a rozvoji ľudskej osoby. Vzťah Ja – Ty však neostáva len v antropologickej rovine, ale sa necháva preniknúť transcendentnou dimenziou, ktorá sa prejavuje v etickom kontexte. Skúsenosť s bezpodmienečným Božím prijatím človeka sa stáva vzorom pre prehlbovanie vzájomnej úcty a lásky v medziľudských vzťahoch.

Aula Gréckokatolíckej teologickej fakulty
Prešovskej univerzity v Prešove

Vedeckí garanti konferencie:

Mons. prof. ThDr. PhDr. STANISLAV STOLÁRIK, PhD.
prof. dr hab. KRZYSZTOF WIECZOREK
prof. ATH dr hab. WIESŁAW WÓJCIK
doc. PhDr. PAVOL DANCÁK, PhD.
doc. ThDr. PaedDr. ANDREJ SLODIČKA, PhD.
dr STANISLAV CADER
dr MAREK REMBIERZ

Organizačný výbor konferencie:

PhDr. DUŠAN HRUŠKA, PhD.
ThDr. RADOVAN ŠOLTÉS, PhD.
Mgr. KAMIL KARDIS, PhD.
ThDr. MÁRIA KARDIS, PhD.
PaedDr. ĽUDOVÍT TOBIÁŠ
ThLic. JANA KOPRIVŇÁKOVÁ
Mgr. MARTINA TOMANOVÁ
Mgr. ERIKA BINEKOVÁ
Mgr. IVANA KOVAĽOVÁ
Mgr. RICHARD LIPTÁK

23.4.2009 ***Program plenárnej časti konferencie*** *(Aula 1, 1. posch., č. dv. 22)*

8:00 **Registrácia**

8:30 *Mons. ThDr. Ján BABJAK SJ, PhD.*
prešovský arcibiskup a metropolita
Otvorenie

8:45 **Plenárne zasadnutie**

Mons. prof. ThDr. PhDr. Stanislav STOLÁRIK, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU, Prešov
Niekoľko poznámok k personalizmu ako aj pokus o náčrt personalizmu nádeje

prof. PhDr. Ján ŠLOSIAR, CSc.
Fakulta humanitných vied UMB, Banská Bystrica
Úzkosť ako predpoklad personálnej identifikácie človeka

prof. dr hab. Krzysztof WIECZOREK
Instytut Filozofii Uniwersytetu Slaskiego, Katowice
Osoba, czyn, dramat. Personalistyczne inspiracje Wojtyly i Tischnera

prof. zw dr hab. Tadeusz MICZKA
Wyższa Szkoła Administracji, Wydział Nauk Humanistycznych i Studiów Międzynarodowych, Bielsko-Biała
Personalizm w perspektywie antropologii mediów

dr hab. Ewa PODREZ, prof. UKSW
Instytut Filozofii UKSW w Warszawie
Personalizm a dylematy współczesnej bioetyki

dr hab. Bogadan ZELER , prof. UŚ
Instytut Nauk o Kulturze, Uniwersytetu Slaskiego, Katowice
„To". Personalizm (?) we współczesnej poezji polskiej

10:15 - 10:35 **Prestávka**

dr hab. Anna DRABAREK, prof. APS
Instytut Filozofii i Socjologii,
Wydział Stosowanych Nauk Społecznych, Warszawa
Koncepcja zła w poglądach etycznych J. Maritain'a

doc. Dr. Roman KRÁLIK, ThD. a Ing. Tibor MÁHRIK
Filozofická fakulta UKF, Nitra
Ja a Ty (Kierkegaardov koncept blížneho)

dr hab. Wiesław WÓJCIK, prof. ATH
Akademia Techniczno - Humanistyczna, Zakład Antropologii Kultury i Filozofii Człowieka, Bielsko - Biała
Personalistyczna wizja rodziny w nauczaniu Jana Pawła II

dr hab. Ryszard MOŃ, prof. UKSW
Instytut Filozofii UKSW w Warszawie
The Recognition of a Person as a Fundament of Moral Duties (Uznanie osoby fundamentem powinności moralnych)

dr hab. Artur ANDRZEJUK, prof. UKSW
Instytut Filozofii UKSW w Warszawie
Jaki personalizm? Szerokie i wąskie rozumienie personalizmu

dr hab. Michał DROŻDŻ, prof. PWSZ
Papieska Akdemia Teologiczna w Krakowie, Wydział Nauk Społecznych
Komunikowanie medialne jako manifestacja osoby

12:05 – 12:25 **Diskusia**

12:30 – 13:15 **Občerstvenie formou teplého bufetu**

Rokovanie v sekciách

1. sekcia (1. posch., č. dv. 25)

Moderátori: *dr hab. Ryszard MOŃ, prof. UKSW*
doc. ThDr. PaedDr. Andrej SLODIČKA, PhD.

13:15 *dr Stanisław CADER*
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku –Białej
Indywidualność człowieka a kultura popularna

dr Izabella ANDRZEJUK
Instytut Filozofii UKSW w Warszawie
Osoba i relacje osobowe w tomizmie konsekwentnym

PhDr. Ondrej ŠTEFAŇAK, PhD.
Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity, Ružomberok
***Bonum Comunae* v chápaní predstaviteľov personalizmu lublinskej filozofickej školy**

dr Agnieszka LENARTOWICZ
Wyższa Szkoła Humanistyczno - Ekonomiczna w Łodzi, Wydział Kulturoznawstwa
Pośredniość w filozofii ks. Józefa Tischnera

PhDr. PaedDr. Peter GREČO
Filozofická fakulta Katolíckej univerzity, Ružomberok
Antipersonálnost demokracie ako formy vlády vo filozofii Nikolaja Berďajeva

14:30 - 14:50 **Prestávka**

dr Dariusz JURUŚ
Uniwersytet Śląski, WEiNoE, Ciszyn
Personalizm ekonomiczny

dr Beata SZLUZ
Uniwersytet Rzeszowski Instytut Pedagogiki
Godność osoby podstawą działań we współczesnej pomocy społecznej

dr Sławomira RUCHAŁA
Uniwersytet Śląski w Katowicach, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie
Rola personalizmu we współczesnej dyskusji nad prawami człowieka

dr Bogdan WIĘCKIEWICZ
Katolicki Uniwersytet Lubelski, Wydział zamiejscowy
Kultura rozwojem osobowym człowieka

15:50 – 16:10 **Diskusia**

2. sekcia (2. posch., U1, č. dv. 47)

Moderátori: *dr Marek REMBIERZ*
doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

13:15

dr Marek REMBIERZ
Instytut Nauk o Edukacji, Uniwersytet Śląski, Katowice-Cieszyn
Personalizm i metafilozofia. Odkrywanie osoby filozofa

dr Aleksy KOWALSKI
Instytut Teologiczny w Częstochowie, WSD w Częstochowie
Personalizm w „Stromatach" Klemensa Aleksandryjskiego

PhDr. Ing. Peter FOTTA OP, PhD.
Filozofická Fakulta Trnavskej univerzity, Trnava
Substanciálnosť osoby a jej súčasné znehodnotenia

dr Andrzej KOBYLIŃSKI
Instytut Filozofii UKSW w Warszawie
The phenomenological-axiological Personalism of Max Scheler (Personalizm fenomenologiczno-aksjologiczny Maxa Schelera)

PhDr. Mgr. Jozef DRONZEK
Teologická fakulta Katolíckej univerzity, Košice
Wojtylovské chápanie ja-ty a my

14:30 – 14:50 **Prestávka**

Mgr. Tomáš GERBERY
Filozofická fakulta UPJŠ Košice
Metafyzika konca metafyziky (niekoľko poznámok k súčasnej potrebe transcendencie)

dr Aniela RÓŻAŃSKA
Zakład Pedagogiki Ogólnej, Instytut Nauk o Edukacji, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie, Uniwersytet Śląski
Wdzięczność jako wartość w kontekście wychowania personalistycznego

dr Lucjan WROŃSKI
Uniwersytet Śląski, Wydział Etnologii i Nauk o Edukacji w Cieszynie
Szacunek dla osoby a posłuszeństwo władzy

15:35 – 16:00 **Diskusia**

3. sekcia (2. posch., A3, č. dv. 53)

Moderátori: *prof. dr hab. Krzysztof WIECZOREK*
PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

13:15 *doc. ThDr. Ing. Inocent-Mária SZANISZLÓ, PhD.*
Katolícka univerzita v Ružomberku, Teologická fakulta v Košiciach
Osoba a osobnosť zoči-voči teórii druhizmu

dr Adam ŚWIEŻYŃSKI
Instytut Filozofii UKSW, Warszawa
Personalistyczne uwarunkowania semejotycznej koncepcji cudu

dr Dariusz RYMAR
Instytut Sztuki; Katedra Teorii Sztuki w Cieszynie
Doświadczenie religijne, jako apsekt etycznego samopoznania

ThDr. PaedDr. Róbert SARKA, PhD.
Pedagogická fakulta Katolíckej univerzity, Ružomberok
Personalizmus pred súčasnými kultúrnymi výzvami

dr Stanisław CIUPKA
Zakład Antropologii Kultury i Filozofii, ATH Bielsko- Biała
Główne tematy pedagogiki personalistyczne

14:30 – 14:50 **Prestávka**

dr Urszula KLAJMON-LECH
Instytut Nauk o Edukacji, Katedra Pedagogiki Ogólnej
Polska pedagogika inspirowana chrześcijaństwem wobec współczesnych idei edukacyjnych

dr Mirosław REWERA
Katolicki Uniwersytet Lubelski
Od autorytetu instytucjonalnego do autorytetu osobowego: w kierunku personalistycznej koncepcji autorytetu

dr hab. Piotr MAZUR
Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa w Chełmie
Personalistyczne podstawy edukacji według Jana Pawła II.

ThLic. Marián GAVENDA
Filozofická fakulta KU Ružomberok
Zmena vnímania pod vplyvom mediálnej kultúry

15:50 – 16:10 **Diskusia**

4. sekcia (2. posch., T2, č. dv. 56)

Moderátori: *dr hab. Wiesław WÓJCIK, prof. ATH*
ThDr. Mária KARDIS, PhD.

13:15 *dr Anastazja SEUL*
Instytut Filologii Polskiej, Zakład Teorii i Antropologii Literatury, Zielona Góra
Perspektywa personalistyczna w pismach Cypriana Norwida i wypowiedziach Jana Pawła II do Polaków

dr Aleksandra KAMIŃSKA
Wyższa Szkoła Humanitas w Sosnowcu
Koncepcje człowieka w nurtach feministycznych jako refleksyjny element ponowoczesności

dr Katarzyna PIĄTEK
Katedra Socjologii ATH, Bielsko- Biała
Kobiecość i męskość – ponowoczesne wzory osobowe

ThDr. Ing. Milan FULA, PhD.
RK CMBF UK, Bratislava
Žena v personalizme E. Mouniera

dr Jadwiga DASZYKOWSKA
Katedra Pedagogiki Ogólnej, Katolicki Uniwersytet Lubelski
Rozwój a jakości życia współczesnego człowieka

14:30 – 14:50 **Prestávka**

dr Witold ADAMCZYK
ATH Bielsko-Biala
Student osoba - personalistyczna wizja wychowania

Mgr. Dominik ROMAN
Filozofická fakulta UKF Nitra
Vplyv filozofie Maxa Schelera na myslenie Viktora E. Frankla

PhDr. Martin SUMEC, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity, Bratislava
Človek - „brat za ktorého zomrel Ježiš Kristus“

15:35 – 16:00 **Diskusia**

16:15 **Čaša vína**

17:15 **Prehliadka katedrály**

24.4.2009 ***Rokovanie v sekciách***

8:00 **Registrácia**

5. sekcia (1. posch., č. dv. 25)

Moderátor: *ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.*

8:30 *doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.*
Gréckokatolícka teologická fakulta PU, Prešov
Personalistický charakter filozofie Paula Ricoeura

doc. ThDr. PaedDr. Andrej SLODIČKA, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU, Prešov
Univerzálny personalizmus vo filozofickom a teologickom myslení Czesława Stanisława Bartnika

Mgr. Kamil KARDIS, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU, Prešov
Konzum ako základný cieľ a hodnota západnej civilizácie v kontexte postmodernej spoločnosti

Mgr. Mária POLLAKOVÁ PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU, Prešov
Smrť, vzkriesenie a posmrtný život človeka v myslení judaizmu

ThLic. Vojtech LAKOMÝ
Gréckokatolícka teologická fakulta PU, Prešov
Spirituálna vízia osoby

9:45 – 10:15 **Prestávka**

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU, Prešov
Kritika Foucaultovho „dehumanizmu“

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.
Gréckokatolícka teologická fakulta PU, Prešov
Chápanie osoby vo filozofii Nikolaja A. Berďajeva

PaedDr. Ľudovít TOBIÁŠ
Gréckokatolícka teologická fakulta PU, Prešov
Základné východiská personalizmu

PhDr. Ján VIŠŇOVSKÝ
Fakulta masmediálnej komunikácie UCM, Trnava
Človek v reflexii masového rozmeru komunikovania v kontexte personalizmu

Dr. Marcel PAPP
Filozofická fakulta UKF, Nitra
Životné hodnoty v interpersonálnych vzťahoch

11:30 – 12:00 **Diskusia**

O B S A H

Filozofické základy personalizmu

Artur ANDRZEJUK
Jaki personalizm? Szerokie i wąskie rozumienie personalizmu.....19

Izabella ANDRZEJUK
Osoba i relacje osobowe w tomizmie konsekwentnym.....26

Pavol DANCÁK
Personalistický charakter filozofie Paula Ricouera.....32

Anna DRABAREK
Renaissance of the sacred in the philosophy
of J. Maritain and Ch. Taylor.....40

Peter FOTTA
Substanciálnosť osoby a jej súčasné znehodnotenia.....49

Tomáš GERBERY
Metafyzika konca metafyziky.....61

Dušan HRUŠKA
Kritika Foucaultovho dehumanizmu.....70

Andrzej KOBYLIŃSKI
The Phenmenological-axiological personalism according
to Max Scheler.....83

Roman KRÁLIK - Tibor MÁHRIK
„Ja a ty" – Kierkegaardov koncept blížneho.....91

Vojtech LAKOMÝ
Spirituálna vízia osoby.....100

Agnieszka LENARTOWICZ – PODBIELSKA
Pośredniość w filozofii ks. Józefa Tischnera.....105

Ryszard MOŃ
Recognition as the Foundation of Moral Obligation.....114

Dominik ROMAN
Vplyv Maxa Schelera na Viktora Emanuela Frankla v chápaní osoby.....123

Stanislav STOLÁRIK
Niekoľko poznámok k personalizmu ako aj pokus
o načrtnutie personalizmu nádeje.....133

Radovan ŠOLTÉS
Chápanie osoby vo filozofii Berďajeva 149

Ján ŠLOSIAR
Úzkosť ako predpoklad personálnej identifikácie človeka 160

Krzysztof WIECZOREK
Osoba, czyn, dramat. personalistyczne inspiracje Wojtyły i Tischnera 167

Personalizmus a náboženstvo

Aleksy KOWALSKI
Personalizm w Stromatach Klemensa Aleksandryjskiego 183

Roman KRÁLIK - Tibor MÁHRIK
Význam utrpenia v odkaze Sorena Kierkegaarda Vzťah človek – Boh 195

Mária POLIAKOVÁ
Smrť, vzkriesenie a posmrtný život človeka v chápaní judaizmu 206

Dariusz RYMAR
Doświadczenie religijne, jako aspekt etycznego samopoznania 214

Anastazja SEUL
Perspektywa personalistyczna pism Cypriana Norwida przywołanych przez Jana Pawła II podczas pielgrzymek do Polski 221

Andrej SLODIČKA
Univerzálny personalizmus vo filozofickom a teologickom myslení Czesława Stanisława Bartnika 233

Martin SUMEC
Človek – „Brat za ktorého zomrel Ježiš Kristus“ 241

Adam ŚWIEŻYŃSKI
Personalistyczne uwarunkowania semejotycznej koncepcji cudu 246

Personalizmus a pedagogika

Witold ADAMCZYK
Student osobą - personalistyczna wizja wychowania 257

Stanisław CIUPKA
Główne zagadnienia pedagogiki personalistycznej 264

Urszula KLAJMON-LECH
Polska pedagogika inspirowana chrześcijaństwem wobec współczesnych idei edukacyjnych 271

Piotr MAZUR
Personalistyczne podstawy edukacji według Jana Pawła II.....284

Aniela RÓŻAŃSKA
Wdzięczność jako wartość w kontekście wychowania personalistycznego.....290

Personalizmus spoločnosť

Jadwiga DASZYKOWSKA
Rozwój a jakość życia współczesnego człowieka.....300

Milan FULA
Žena a rodina v Mounierovom personalizme.....312

Peter GREČO
Antipersonálnosť demokracie ako štátneho zriadenia
vo filozofii Nikolaja Berďajeva.....321

Dariusz JURUŚ
Personalizm ekonomiczny.....336

Aleksandra KAMIŃSKA
Koncepcje człowieka w nurtach feministycznych
jako refleksyjny element ponowoczesności.....348

Katarzyna PIĄTEK
Kobiecość i męskość – ponowoczesne wzorce osobowe.....358

Ewa PODREZ
Personalism and the Dilemmas of Contemporary Ethics.....373

Sławomira RUCHAŁA
Rola personalizmu we współczesnej dyskusji nad prawami człowieka.....383

Beata SZLUZ
Godność osoby podstawą działań we współczesnej pomocy społecznej.....394

Ondrej ŠTEFAŇAK
Bonum Comunae v chápaní predstaviteľov personalizmu
lublinskej filozofickej školy.....405

Personalizmus a dilemy súčasnej kultúry

Michał DROŻDŻ
Komunikowanie medialne jako manifestacja osoby.....413

Marcel PAPP
Životné hodnoty v interpersonálnych vzťahoch.....428

Mirosław REWERA
Od autorytetu instytucjonalnego do osobowego w kierunku personalistycznej koncepcji autorytetu 436

Róbert SARKA
Personalizmus a aktuálne kultúrne výzvy 450

Ján VIŠŇOVSKÝ
Sociálno-antropologická reflexia človeka v kontexte masového rozmeru komunikovania 462

Bogdan WIĘCKIEWICZ
Kultura rozwojem osobowym czowieka 472

Adresár autorov 479

JAKI PERSONALIZM? SZEROKIE I WĄSKIE ROZUMIENIE PERSONALIZMU

Artur ANDRZEJUK

Abstrakt: *Personalism exists in many different versions, and this makes it somewhat difficult to define as a philosophical and theological movement. Many philosophical schools have at their core one particular thinker or even one central work which serves as a canonical touchstone. Personalism is a more diffused and eclectic movement and has no such universal reference point. It is, in point of fact, more proper to speak of many personalisms than one personalism.*

Pojęcie personalizmu jest zazwyczaj nieodłącznie związane z nazwiskiem francuskiego myśliciela Emanuela Mouniera, który wychodząc od twierdzenia o istnieniu osób wolnych i twórczych, krytykował zarówno totalitaryzm, jak indywidualizm[1]. Mounier, odwołując się do twierdzeń socjalistów i marksistów uznał, że osoba ludzka istnieje tylko w ramach stosunków społecznych, gdzie otrzymuje powołanie moralne. W oparciu o swoje poglądy Mounier postulował radykalną przebudowę społeczeństwa w duchu zreformowanego socjalizmu. Krytykował kapitalistyczną cywilizację konsumpcyjną i egzystencjalistyczny egoistyczny indywidualizm. Podkreślał, że prymat osoby realizuje się w jej relacjach do innych osób i wobec tego warunkiem koniecznym afirmacji osoby jest jej otwartość wobec drugiego człowieka.

Nie ulega zatem wątpliwości, że twórca dwudziestowiecznego personalizmu sytuował go radykalnie w stosunkach społecznych, nie ukrywając przy tym, że polem tych stosunków jest ekonomia. Wspominał, że ruch personalistyczny zrodził się z kryzysu na Wall Street w 1929 roku i wyraził się powstaniem w 1932 roku miesięcznika "Esprit". Filozofowie, publicyści, teologowie i moraliści zastanawiali się na źródłami zaistnienia kryzysu owych czasów. Mounier zauważa, że dla moralistów był to kryzys człowieka, dla marksistów kryzys ekonomiczny. Dlatego wydało mu się, że funkcjonujące dotychczas modele antropologiczne zbankrutowały. Zarówno „homo sapiens" okazał się za mało rozumny, jak i „homo faber" stał się mało produktywny. Mounier uznał, że wspomniane modele antropologiczne to tylko aspekty tego samego osobowego bytu ludzkiego, a ich oddzielenie jest wyrazem wielowiekowej tradycji oddzielania i nawet przeciwstawiana sobie duszy i ciała

[1] Zbiór tekstów Mouniera w polskim przekładzie Anny Turowiczowej zatytułowano *Co to jest personalizm?*. Zob. E.Mounier, *Co to jest personalizm? Oraz wybór innych prac*, Znak, Warszawa 1960. Podstawą zbioru jest esej Mouniera *Le Personnalisme*, wydany z kolekcji PUF, zatytułowanej « Que Sais-je ? », n° 395, (1ère éd. 1949).

człowieka. Tymczasem osobę ludzką stanowi zarówno dusza jak i ciało, człowiek jest wobec tego zarówno *homo sapiens* jak i *homo faber*. Człowiek bowiem jest osobą. Dla personalistów kryzys z początku lat trzydziestych był równocześnie kryzysem człowieka i struktur, dlatego formułowali postulaty zarówno rewolucji moralnej, jak i ekonomicznej zarazem.

Tomasz Bilicki słusznie zauważa, że „dla Mouniera personalizm jest pewną perspektywą spojrzenia na problemy ludzkie w odpowiedzi na powstające totalitaryzmy. Nie powinien jednak stać się systemem, ani narzędziem politycznym. Personalizm w ogóle nie jest systemem, ale pewną perspektywą, metodą, zobowiązaniem. Jako perspektywa jest próbą osiągnięcia jedności rozbitej przez realizm duchowy i marksizm. W sferze metod chce człowieka skierować naprzód w historii i tworzyć historię, choć w szerszej perspektywie największe znaczenie ma trud ludzki. Jako zobowiązanie, personalizm wymaga zaangażowania"[2].

Od tej pory mamy więc do czynienia z pytaniem zawartym w tytule tego referatu: czym jest personalizm? Czy filozofią Emanuele Mouniera, dość kłopotliwą próba syntezy chrześcijaństwa „tomistycznego" z ideologią socjalistyczną, czy też szerokim nurtem, postulującym integralne spojrzenie na człowieka, jako osobę a przeciwstawiającym się redukowaniu go do jedynie aspektów biologicznych, etycznych, społecznych, psychicznych. Wśród filozofów znajdziemy zwolenników obydwu tych perspektyw i jeszcze cały tuzin pośrednich stanowisk. W Polsce powojennej szczególnie ostrożnie podchodzono do pomysłów Mouniera i jemu podobnych. Gdy we Francji Charlesa de Gaullie , obywatele V republiki zażywali do woli wolności, demokracji i dobrobytu ekonomiczno-technicznego, tęsknoty francuskich intelektualistów do bankrutującego właśnie za „żelazną kurtyną" socjalizmu wydawały się naszym Kraju jakąś aberracją, a jawne umizgi niektórych z nich do komunistycznych zbrodniarzy wywoływały jak najgorsze skojarzenia. Personalizm Mouniera więc nie miał większych szans powodzenia, poza może środowiskami katolickimi otwartymi na tzw. „dialog" z komunistami. Dlatego dość chętnie skorzystano w Polsce z przypięcia łatki personalizmu filozofii Maxa Schelera. Zrodziło to jednak konieczność szerszego ujmowania personalizmu. Doskonałym wyrazem tego poszerzenia jest opinia Magdaleny Żardeckiej, która pisze, że „w punkcie wyjścia wielu współczesnych rozważań personalistycznych znajduje się protest przeciw wszelkim postaciom <urzeczowiania> człowieka czy to na płaszczyźnie teoretycznej przez głoszenie filozoficznego monizmu, czy to w życiu społeczno-politycznym o totalitarnych formach. Personaliści na szczycie hierarchii bytów umieszczają byt osobowy, który - w odróżnieniu od rzeczy - cechuje się duchowością,

[2] T. Bilicki, Podstawy personalizmu, artykuł dostępny na http://www.osoba.pl/ (20 IV 2009).

autonomią, zdolnością wolnego samookreślania się, możliwością wyrażania siebie w swoich czynach i dziełach (zachowania moralne, sztuka, religia, filozofia, nauka, technika). Przypominają, że człowieka-osobę nigdy nie wolno traktować jako środeka do jakiegoś celu, ponieważ ze swej natury jest on zawsze celem działań. Rozwojowi osoby mają być przyporządkowane wszystkie partykularne wartości realizowane zarówno w życiu jednostkowym, jak i społecznym. Przestrzenią, w której osoba może się najpełniej rozwijać, jest przestrzeń relacji z innymi osobami, w tym także (lub przede wszystkim) z osobą-Bogiem"[3].

W tej sytuacji rodzi się konieczność jakiegoś uporządkowania „personalizmów", jakiejś ich klasyfikacji i oceny. W literaturze przedmiotu, a zwłaszcza w rozmaitego rodzaju słownikach, leksykonach i encyklopediach znajdujemy rozliczne podziały personalizmu, np. ze względu na obszar kulturowy i język, w którym tworzona jest literatura filozoficzna, mamy personalizm amerykański, angielski, niemiecki, francuski i polski. Ze względu na charakter przyjętej koncepcji osoby, społeczeństwa, kultury, światopoglądu oraz założeń filozoficznych daje się wyróżnić personalizm idealistyczny, metafizyczny, fenomenologiczny, etyczny, pragmatyczny, panpsychiczny, dualistyczny, relatywistyczny, monadystyczny, panteistyczny, absolutystyczny, ateistyczny, moralno-społeczny, religijny, teologiczny, naturalistyczny, spirytualistyczny. Trudno nie zgodzić się więc z autorem hasła w "Słowniku filozoficznym"[4], że personalizm to "dowolny z szerokiej gamy poglądów podkreślających prymat osób (w znaczeniu nietechnicznym), ludzkich czy boskich we wszechświecie". W tej sytuacji Ignacy Dec słusznie proponuje, aby kierunki personalistyczne podzielić na trzy rodzaje:

1) Personalizm horyzontalny (ateistyczny),
2) Personalizm wertykalny (teistyczny) - pozatomistyczny
3) Personalizm klasyczny - tomistyczny o orientacji metafizycznej (w wersji francuskiej i polskiej)[5].

Personalizm horyzontalny, zwany także humanizmem, budował się zazwyczaj na ściśle materialistycznej wizji człowieka, którego w środowisku przyrodniczym wyróżniała świadomość, praca, wolność, relacje społeczne. Wyróżnienie to bywało dość słabe i ostatecznie humanizm głosił „wyzwolenie" człowieka z sideł ideologii i religii sam stając się niepostrzeżenie podbudową totalitaryzmu, jak to było w przypadku Karola Marksa, Fryderyka Nietzschego lub Jean-Paul Sartre'a.

Personalizm wertykalny sam dzielił się na wiele odmian i postaci.

[3] M.Żardecka, Personalizm, w: Leksykon filozofii klasycznej, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 422.
[4] 4. A.R. Lacey, Słownik filozoficzny, Poznań 1999.
[5] I.Dec, Personalizm, Powszechna encyklopedia filozofii, t. 8, Lublin 2007, s.123.

A. Najbardziej znaczący był personalizm moralno-społeczny, w którym sytuował się sam Emmanuel Mounier, a oprócz niego jeszcze Maurice Blondel i Gabriel Madinier.

B. Personalizm fenomenologiczno-aksjologiczny wiąże się przede wszystkim z imieniem Maxa Schelera oraz Romana Ingardena. Pierwszy z nich głosił personalistyczną wizję człowieka we wczesnych etapach swej twórczość, gdzie byt ludzki postrzegał jako „centrum aktów": doznań, przeżyć, decyzji, poznania. Ingarden – przeciwnie – do zaliczenia go w poczet personalistów uprawnia – zdaniem I. Deca – pośmiertna już kompilacja jego późnych tekstów, zatytułowana „Książeczka o człowieku". Znajdujemy tam określenie człowieka jako osobowego „ja" w strumieniu świadomości, odpowiedzialnego za swe czynu i posiadającego specyficzną strukturę ontyczną.

C. Personalizm egzystencjalistyczno-dialogiczny jest dziełem takich egzystencjalistów jak Karl Jaspers i Gabriel Marcel. Punktem wyjścia była tu fenomenologiczna analiza „ja" ludzkiego radykalnie różniącego się od otaczających człowieka rzeczy. Istotą „ja", otoczonego tym, co „moje" lub obce, jest wolność wyborów, przez które człowiek kształtuje siebie i innych ludzi wchodząc z nimi w osobowe interakcje. To właśnie ta komunikacja interpersonalna, która wyznacza pole osobowych możliwości człowieka, stanowi istotę tej odmiany personalizmu. W dialogu bowiem z drugim, człowiek odkrywa skończoność swego bytu, co otwiera go na transcendencję. Poglądy Gabriela Marcela są jak gdyby kontynuacją ujęć Jaspersa. Dla francuskiego egzystencjalisty człowiek bowiem to *homo viator* – poszukiwacz drugiego człowieka i Boga.

D. Personalizm ewolucyjno-kosmiczny Piotra Teilharda de Chardin polega na ustawieniu Chrystusa w Centrum ewolucjonistycznej wizji wszechświata, w której człowiek jest ważnym ogniwem tej chrystologicznej ewolucji, etapem pośrednim pomiędzy światem przyrody i osobą Boga. Ewolucja człowieka, od momentu pojawienia się ludzkiej świadomości, przestała być procesem hominizacji i przekształciła się w proces personifikacji, a ta z kolei stała się procesem socjalizacji, zmierzającym do zjednoczenia wszystkiego w Bogu.

Personalizm klasyczny (tomistyczny) odwołuje się do greckich klasyków filozofii, przede wszystkim Arystotelesa, oraz do ich późniejszych kontynuatorów, np. Boecjusza, twórcy definicji osoby, a przed wszystkim do Tomasza z Akwinu.

Centralnym pojęciem tego personalizmu jest osoba (łac. persona, gr. prosopon), której pierwszą definicję sformułował rzymski filozof Anicius Manlius Boethius, dla którego *Presona rationalis naturae individua substantia est* (osoba jest indywidualną substancją natury rozumnej). Tomasz z Akwinu uznał osobę za szczytową formę bytową, charakteryzującą się samoistnością (własnym aktem istnienia), rozumnością, wolnością i indywidualnością („[...]

persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura" - S. th., I, q. 29, a 3, a. 3, resp.). Czesław Bartnik próbuje wyrazić to w języku bardziej fenomenologicznym pisząc: "w aspekcie synchronicznym (...) osoba to indywidualna subsystencja cielesno - duchowa, uwewnętrzniająca się w swą jaźń i zarazem transcendująca siebie, aby się spełnić w innych osobach i bytach. Próbuje także języka bardziej analitycznego, w którym: „osoba jest to substancja przedmiotowo - podmiotowa, somatyczno - duchowa, immanentno - transcendentna, indywidualno - społeczna (...) rozwijająca się (...) w głąb, wzwyż i w nieskończoność"[6].

Mieczysław Gogacz wskazuje przy tym na dwie metody opisu osoby ludzkiej: sposób platoński, będący jednocześnie ujęciem relacjonistycznym, w którym twierdzenia czym jest człowiek znajdują się poza nim (a więc osobę ludzką stanowi relacja do bytów znajdujących się poza samym człowiekiem) oraz sposób arystotelesowski, stanowiący ujęcie substancjalistyczne, w którym podstawy do stwierdzenia, kim jest człowiek znajdują się w nim samym[7]. Tomasz Bilicki uważa, że analogiczne, dwie płaszczyzny rozwoju personalizmu można znaleźć w filozofii współczesnej, co dobitnie pokazuje Robert Spaemann[8]. Pierwsza, związana między innymi z Lockiem oraz Kartezjuszem, akcentuje cechy człowieka jako osoby, między innymi: rozumność, samowiedza, pamięć, stosunek do własnego życia i zainteresowanie życiem. Ten sposób myślenia charakterystyczny jest także dla Maxa Schelera. Drugą płaszczyzną personalizmu jest przenoszenie głównego akcentu na społeczny charakter osób, które "są osobami nie z uwagi na ich cechy gatunkowe; bycie osobą to status, który zawdzięczamy procesowi komunikacji" . Za prekursorów postrzegania osób jako podmiotów relacji, Spaemann uznaje Fichtego i Hegla.

Trudno się więc nie zgodzić z Wincentym Granatem, że pojęcie osoby choć ma długą historię i zawiera w sobie urzekającą siłę i jest ciągle na nowo formułowane, komentowane i wyjaśniane.

Trudno też nie zgodzić się z Tomaszem Bilickim, że personalizm jest z zasady koncepcją spójną z chrześcijańska wizją człowieka, która także odnosi się do wyjątkowości osoby. Ignacy Dec proponuje w tym chrześcijańskim nurcie personalistycznym wyróżnić personalizm chrześcijański Jacquesa Maritaina oraz personalizm lubelskiej szkoły filozofii klasycznej.

A. Personalizm Jacquesa Maritaina jest sformułowany w duchu polemiki z indywidualizmem. Francuski tomista radykalnie odróżnia materialne indywiduum i duchową osobę. Skupienie się na potrzebach indiwiduum ludzkiego prowadzi do egoizmu, którego skutki społeczno-ekonomiczne są

[6] C.Bartnik, Personalizm, Lublin 2000, s. 193.

[7] 10. M. Gogacz, Wokół problemu osoby, Warszawa 1974, s. 16-24.

[8] 11. T. Bilicki, w cytowanym już artykule powołuje się na : R. Spaemann, Osoby. O różnicy między czymś a kimś, Warszawa 2001.

tragiczne. Skupienie się na osobie akcentuje jej jedność, integralność, samoistność, inteligencję, chcenie, wolność i posiadanie siebie, co prowadzi do prawidłowego rozwoju osoby i społeczności, czyli państwa.

B. Personalizm szkoły lubelskiej ma kilka postaci. Mieczysław Krąpiec, zgodnie z tradycją filozofii klasycznej, w teorii bytu osobowego ukazał transcendencję osoby w stosunku do natury (przyrody) i w stosunku do społeczeństwa. Osoba transcenduje świat, całą przyrodę, poprzez akty poznania intelektualnego, miłości i wolności (akty decyzji). W stosunku do społeczeństwa osoba góruje dzięki swej zupełności, godności i podmiotowości wobec praw. Na bazie tego metafizycznego wymiaru osoby ludzkiej, Krąpiec rozwinął teorię poszczególnych sfer działań osobowych: działalność poznawczą, postępowanie moralne, działalność twórczą i religijną, Sformułował także teorię rodziny, społeczeństwa, narodu, państwa i wspólnoty międzynarodowej, ze szczególnym uwzględnieniem relacji jednostki do społeczności. Z perspektywy metafizycznej ujął ponadto działalność edukacyjną, polityczną i gospodarczą.

Karol Wojtyła swoją wizję personalizmu ukształtował na trzech filarach: tomizmie egzystencjalnym, fenomenologii Maxa Schelera i mistyce Jana od Krzyża. Analiza czynu pozwoliła Wojtyle odkryć w osobie element poznawczy i wolitywny. Człowiek odkrywa prawdę o tym, co poznaje, prawdę o dobru. Doświadcza też swej wolności w stosunku do poznanego dobra. W sposób wolny może dobro wybrać albo odrzucić. Możliwość spełnienia przez osobę czynu jest obszarem, na którym dokonuje się samostanowienie, czyli decydowanie o samym sobie. To z kolei zakłada bardziej pierwotne struktury w człowieku: samoposiadanie i samopanowanie. Posiadanie siebie i panowanie sobie jest warunkiem tworzenia się osoby, czyli samokreacji przez samostanowienie. Dzięki samostanowieniu następuje integracja osoby - jej podmiotowości i przedmiotowości: integracja natury w osobie. Personalistyczna wartość działania dokonuje się i realizuje - wg Wojtyły - poprzez uczestnictwo, które kreuje wspólnotę i przez to także sam podmiot.

Jak podkreśla Ignacy Dec, ta koncepcja bytu ludzkiego stała się naturalną bazą dla późniejszego papieskiego nauczania Jana Pawła II o godności człowieka, jego prawach i obowiązkach[9].

Jeszcze inną postać personalizmu reprezentuje Mieczysław Gogacz, twórca warszawskiej szkoły tomizmu konsekwentnego. Boecjańską definicję osoby formułuje w duchu egzystencjalnej filozofii Tomasza z Akwinu i dostrzega w osobie podstawy jej specyficznych relacji z innymi osobami. Właśnie teoria relacji osobowych stanowi najbardziej charakterystyczny moment tej wersji tomizmu. Na podstawie tej teorii można określić

[9] W cytowanym artykule z PEF.

najważniejsze dla ludzi wspólnoty: rodzinę i naród. Jasno jawi się też etyka jako nauka o zasadach chronienia osób i ich wzajemnych powiązań. Humanizm, zdaniem Gogacza, to relacje miłości, wiary i nadziei, łączące człowieka z innymi ludźmi; religia - to relacje z Osobami Boskimi. Ma to swoje dalsze, filozoficzne konsekwencje, i tak, etykę Gogacz ujmuje jako teorię pryncypiów (zasad) chronienia osób i relacji osobowych. Uważa, że pryncypiów tych należy szukać w obrębie osoby i wobec tego stanowią je sumienia wraz z kontemplacją i mądrością. Etykę ponadto stanowi teoria wartości, które dla są niego trwaniem relacji osobowych. Podobnie, rozumienie człowieka jako osoby proponuje Gogacz przyjąć za podstawę pedagogiki, nauk społecznych i nawet polityki.

Co więc powinno być nazwane personalizmem? O jaki personalizm chodzi, skoro w jego nurcie znajdują się tak przeciwstawne ruchy jak egzystencjalizm Sartre'a i tomizm Krąpca? Myślę, że nie uda się uciec od teorii osoby, jako fundamentu personalizmu. Tylko na tym fundamencie uda się zrealizować odpowiednio postulaty Mouniera, aby personalizm był pewną „perspektywą, metodą, zobowiązaniem". Chciałoby się powiedzieć, że to jedynie osoba może być „perspektywą, metodą i zobowiązaniem" personalizmu. Nie kwestionując zatem rozległości nurtów personalistycznych, wydaje się, że należy jednak usunąć z łożyska tego nurtu te kierunki i koncepcję, które nie postrzegają bytu osobowego jako podstawy personalizmu.

BIBLIOGRAFIA

Zbiór tekstów Mouniera w polskim przekładzie Anny Turowiczowej zatytułowano *Co to jest personalizm?*. Zob. E.Mounier, *Co to jest personalizm? Oraz wybór innych prac*, Znak, Warszawa 1960. Podstawą zbioru jest esej Mouniera *Le Personnalisme*, wydany z kolekcji PUF, zatytułowanej « Que Sais-je ? », n° 395, (1ère éd. 1949).

T. Bilicki, Podstawy personalizmu, artykuł dostępny na http://www.osoba.pl/ (20 IV 2009).

M.Żardecka, Personalizm, w: Leksykon filozofii klasycznej, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 422.

A.R. Lacey, Słownik filozoficzny, Poznań 1999.

I.Dec, Personalizm, Powszechna encyklopedia filozofii, t. 8, Lublin 2007, s.123.

C.Bartnik, Personalizm, Lublin 2000, s. 193.

M. Gogacz, Wokół problemu osoby, Warszawa 1974, s. 16-24.

T. Bilicki, w cytowanym już artykule powołuje się na : R. Spaemann, Osoby. O różnicy między czymś a kimś, Warszawa 2001.

OSOBA I RELACJE OSOBOWE W TOMIZMIE KONSEKWENTNYM

Izabella ANDRZEJUK

Abstract: *The personalism as a philosophical trend, witch investigates the problem of person, gains a very interesting interpretation in the school of the "Consequential Thomism". The latter was initiated by Mieczysław Gogacz, contemporary Thomist and the follower of Thomas`s Aquinas thoughts.*

M. Gogacz, while constructing his own theory of personal relationships states, that only person is the right (adequate) environment for the other person. We can develop correctly only in relationships with other people. First of all, we have to stress that from the perspective of thomistic theory of person, within person's world there are not only humans, but also immaterial beings like the God and angels. Such view broadens the horizon for relationships and the view introduces religion as a private engagement of man in his relation to God to these relationships. Gogacz, while considering the transcendental qualities issues, emphasizes that truth and the good not only are the content of personal relationships, but also they are the end of cognition and practice. It seems, that the last remark has a special meaning in education and in transmitting knowledge.

1. KRÓTKIE OKREŚLENIE PRZEDMIOTU BADAŃ

Personalizm, któremu chcę poświęcić swoje rozważania, został scharakteryzowany w „Leksykonie filozofii klasycznej" jako: „odwołujący się do tradycyjnej filozofii osoby..".[1] Do tego nurtu personalizmu zostali włączeni: E. Gilson M.D. Chenu, T. Styczeń, M. Gogacz, a także J. Tischner.

Personalizm jako nurt filozoficzny, którego przedmiotem jest osoba znajduje dość ciekawe swoje rozwinięcie w tomizmie konsekwentnym. Ta odmiana tomizmu została zapoczątkowana przez Mieczysława Gogacza, współczesnego tomistę i kontynuatora myśli Tomasza z Akwinu. Sam autor tego nurtu tomizmu wskazuje na następujące jego cechy charakterystyczne:

- „Wyłączenie z tomizmu egzystencjalnego twierdzeń filozofii Awicenny Doznanie istotowych pryncypiów w poziomie mowy serca.
- Stosowanie wobec nich istotowego układu przyczyn i skutków przy konsekwentnym dostrzeganiu pluralizmu.
- Odróżnienie relacji istnieniowych od istotowych i związanie z relacjami istnieniowymi doznania aktu istnienia, a z relacjami istotowymi doznania jedności pryncypiów istotowych.
- Korzystanie z ujęcia subsystencji w temacie osoby"[2]

[1] *Leksykon filozofii klasycznej*, pod red. Naukową J. Herbuta, *Personalizm*, M. Żardecka, s.423, Lublin 1997.

[2] M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, rozdział XII : Z dziejów metafizyki bytu, s.139, Warszawa 2008.

2. BOECJUSZ I TOMASZ Z AKWINU O OSOBIE (PROBLEM ŹRÓDEŁ TEORII OSOBY) U M. GOGACZA

Definicję osoby sformułował już Boecjusz, określając osobę jako jednostkową substancję o rozumnej naturze[3]. Takie określenie osoby wskazuje na arystotelesowskie korzenie definicji Ostatniego Rzymianina. Rozumność jest bowiem różnicą gatunkową *(differentia specifica)*, wyodrębniającą człowieka jako osobę spośród innych substancji – czyli bytów samodzielnych. Tomasz z Akwinu uzupełnił tę definicję. Zwrócił on bowiem uwagę, że każdy byt posiada istnienie, które jest przyczyną tego, że dany byt w ogóle jest, istnieje. Jest ono zatem aktem zapoczątkowującym dany byt. Istnienie na zewnątrz bytu przejawia się poprzez własności istnieniowe. Możemy powiedzieć, że każdy byt jest odrębny, jeden, realny, prawdziwy, dobry i piękny. Takie rozumienie struktury bytowej pozwoliło też Akwinacie wprowadzić do tradycji filozoficznej nowe rozumienie istoty jako subsystencji (czyli istoty przenikniętej wpływem istnienia). Tomasz również, podobnie jak Boecjusz, wskazał na rozumność jako podstawę osobowego wymiaru bytów[4]. Rozumność, według Akwinaty ma swoje źródło w intelekcie. To właśnie za sprawą rozumności osoba posiada swoją godność i tylko osobom przypada bycie rozumną naturą. Zarówno wymienione przez Tomasza własności istnieniowe, jak i rozumność – wyróżniającą osobę spośród innych bytów, M. Gogacz wykorzystał do zbudowania swojej teorii relacji osobowych, czyli relacji, którymi właśnie mogą się wiązać osoby. Na jakie zatem *constitutiva* osoby możemy wskazać w ujęciu interesującego nas Autora? Będą do nich się zaliczały:

a. Istnienie *(esse)* danego bytu. Jeśli chcemy coś o danym bycie powiedzieć, to przede wszystkim musi on być. Powodem tego, że on jest, jest właśnie istnienie.

b. Intelektualność bytu. Istnienie w obrębie istoty bytu (jeśli jest to osoba) zapoczątkowuje (inaczej aktualizuje) intelektualność.

c. Nawiązywanie relacji osobowych dzięki przejawom istnienia

Warto zwrócić uwagę, że tak rozumiane części składowe osoby pozwalają przyjąć szeroki wybór bytów, które będą osobami. Będą to przecież takie byty, które posiadają istnienie i intelektualność, a zatem jest to i Bóg, i człowiek i aniołowie. Pośród działań charakterystycznych dla osób należy zatem wymienić poznawanie intelektualne, decydowanie (przy pomocy woli współpracującej z intelektem), a także nawiązywanie relacji osobowych. Tej ostatniej formie aktywności chcemy poświęcić nieco więcej miejsca w prezentowanym artykule.

---

[3] Boecjusz, *De persona et duabus naturis in Christo* : „Persona rationalis naturae indywidua substantia est"

[4] Sancti Thomae de Aquino, *Summa Theologiae,* I, q.29, a.2c, Alba – Editiones Paulinae - Roma. : „persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura ". Dalej cyt. : *S.Th.* ...

Jeśli chcemy jednak podjąć zagadnienie najbardziej typowego przejawu aktywności osoby, musimy krótko określić czym jest w ujęciu M. Gogacza relacja. Otóż można podać tu ujęcie Akwinaty, które omawiany Autor przyjmuje. Przez relację należy zatem rozumieć wzajemne odniesienie, przyporządkowanie jednego bytu do drugiego. Można wskazać zatem na jakiś podmiot i kres takiego wzajemnego odniesienia. Nie należy jednak utożsamiać odniesienia między podmiotem a kresem z relacją zachodzącą pomiędzy przyczyną a skutkiem. Relacja łączy dwa byty, bądź ich elementy w sytuacji, gdy już istnieją, w związku z tym nadawana przez podmiot relacja nie stwarza kresu jako skutku swego działania. Sam Gogacz dzieli relacje na: transcendentalne i kategorialne, a te ostatnie na istnieniowe oraz istotowe. Do istnieniowych należą relacje istnieniowe sprawcze, interesujące nas istnieniowe osobowe, istnieniowe nieosobowe[5]. Natomiast istotowe to relacja poznawania i decydowania.

Relacje osobowe, będące przedmiotem naszych rozważań, są dwukierunkowe. M. Gogacz, wyprowadzając już swoje, autorskie konsekwencje z tak rozumianej po Tomaszowem osoby, wyodrębnia przynajmniej trzy spośród własności istnieniowych, które stanowią podstawę do budowania relacji osobowych. Są nimi: realność, prawda i dobro[6].

3. PROBLEMATYKA RELACJI OSOBOWYCH JAKO OSOBISTA KONTYNUACJA MYŚLI TOMASZA Z AKWINU PRZEZ M. GOGACZA

I. Realność i osobowa relacja miłości.

Osoby, spotykając się w samym fakcie swojej realności, mogą powiązać się osobową relacją miłości. Wystarczy zatem sam fakt realnego istnienia, aby mogła między osobami trwać pewna życzliwa obecność. Z tego też powodu miłość jawi się jako relacja bezinteresowna, gdyż wystarczy tu tylko wzajemna obecność osób, ich spotkanie właśnie dlatego, że są. M. Gogacz wymienia kilka poziomów miłości. Najbardziej podstawowym odniesieniem jest miłość przejawiająca się przez odpowiedniość natur *(connaturalitas)*. Nazywana jest także spotkaniem bytów z powodu zgodności ich natur. Następnie miłość na poziomie uczuć – wywołana pięknem, percepcją zmysłową. Wówczas kogoś

[5] M. Gogacz wprowadza podział na relacje transcendentalne i kategorialne ze względu na podmiot i kres relacji. Określa relacje transcendentalne jako wewnątrzbytowe, zachodzące pomiędzy wewnętrznymi tworzywami bytu. Natomiast relacje kategorialne określa jako zewnątrzbytowe (dzieli je również na realne i myślne). Skupiając się wyłącznie na relacjach realnych, wymienia wśród kategorialnych relacji istnieniowe oraz istotowe (ze względu na strukturę bytu). Relacje istotowe są jednokierunkowe (tu mamy poznawanie i decydowanie), natomiast relacje istotowe to: sprawcze, osobowe i nieosobowe. Patrz: M. Gogacz, *Elementarz metafizyki*, s.60-65, Warszawa 2008.

[6] M.Gogacz uważa, że pozostałe własności istnieniowe także mogą być podstawą do nawiązywania relacji osobowych. Sam jednak tego tematu nie rozwija.

drugiego odbieramy jako dobro dla nas. I wreszcie miłość najwłaściwsza dla osób – *dilectio*. Charakteryzuje się ona tym, że ważną rolę odgrywa w niej intelektualność osoby, a druga osoba nie jest postrzegana, jako dobro dla mnie, lecz jako dobro samo w sobie. Miłość osobowa również ma swoje odmiany. Możemy mówić o przyjaźni, o *caritas*, *amor* oraz o *agape*. Pierwsza z wymienionych – przyjaźń *(amicitia)* – charakteryzuje się radością spowodowaną wzajemnym przebywaniem i obecnością przyjaciół, a zarazem brakiem smutku z powodu rozstania. Z kolei miłość jako *caritas* jest bezinteresowną troską i służeniem drugiej osobie[7]. Często jest mylona z miłosierdziem, które jest zareagowaniem wprost na dostrzeżone zło, spotykające drugą osobę. Kolejna z wymienionych – *amor* – jest miłością przenikniętą tęsknotą, bólem z powodu niemożliwości przebywania z kochaną osobą, widzenia jej. M. Gogacz zauważa, że jest to typowe odniesienie człowieka do Boga, który jest niematerialny i który nie posiada żadnej możności. Zatem oglądanie Go przez człowieka, niemal namacalne odczuwanie Jego obecności przekracza możliwości człowieka związanego z ciałem. Z kolei ostatni z rodzajów miłości osobowej – *agape* – określany jest przez M. Gogacza jako miłość wywołana w człowieku przez osobę Boga i z Jego strony jest przyjaźnią i troską o człowieka, natomiast ze strony człowieka jest bolesną miłością przenikniętą tęsknotą – czyli *amor*.

II. Prawda i osobowa relacja wiary

Jeśli dwie osoby oddziałują na siebie własnością prawdy, to wówczas mamy do czynienia z relacją wzajemnego otwarcia się na siebie i uwierzenia sobie. Takie reakcje są właściwymi reakcjami na spotkaną i doświadczoną własność prawdy. W tym przypadku osoby oddziałują na siebie swym aspektem prawdy. Prawda w wersji prawdomówności rodzi w drugiej osobie reakcję w postaci zaufania i zarazem otwartości. W przypadku osobowej relacji wiary zwraca szczególną uwagę fakt, iż aspekt prawdziwościowy wiąże tę relację z kategorialną relacją poznania. Można nawet powiedzieć – idąc za M. Gogaczem, że cała relacja poznania należy w jakiś sposób do obszaru istnieniowej relacji wiary[8].

III. Dobro i osobowa relacja nadziei

Z kolei dobro w osobach jest bodźcem do nawiązania relacji nadziei. Przejawia się ona z jednej strony życzliwością, z drugiej natomiast – gotowością do przyjęcia daru, jakim jest dobro drugiej osoby. Zatem osobowa relacja nadziei buduje się na istnieniowej własności dobra. Rozpoznane dobro w drugiej osobie skutkuje tym, że może ona być wybrana. Życzliwość, jaką

[7] Św. Tomasz z Akwinu określa ją jako miłość nadprzyrodzoną, którą jesteśmy w stanie objąć nie tylko osoby nam życzliwe, ale także i wrogów, patrz: *S.Th.*, q.25, a.8c.
[8] M. Gogacz, *Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka),* Warszawa 1985, s.15 – 17.

ktoś przejawia, rodzi w drugiej osobie gotowość do przyjęcia daru, którym właśnie jest rozpoznane dobro. Relacja ta polega na swoistej nadziei, że osoby, którym uwierzyliśmy zawsze będą dostępnym dla nas dobrem. Dobro więc, jako przejaw w bycie jego istnienia, polega na oczekiwaniu, że cała osoba, oddziałująca tą własnością, zostanie obdarzona życzliwością i zaufaniem. Nadzieja również jest oczekiwaniem, że będzie nam dostępna, akceptowana i wybrana obecność drugiej osoby. M. Gogacz podejmując zagadnienie osobowej relacji nadziei, dostrzega jej związki z relacją postępowania. Stwierdza nawet, że przejście z relacji postępowania do relacji osobowej jest przejściem ze spotkania do obecności (z funkcji do osobowego wymiaru spotkanego bytu). Zdaniem omawianego Autora postępowanie należy w jakiś sposób do bytowego zakresu relacji nadziei, gdyż kresem obu jest istnieniowa własność dobra.

4. FILOZOFICZNE KONSEKWENCJE UJĘCIA OSOBY.

Na terenie filozofii człowieka M. Gogacz dostrzega następujące konsekwencje swojego ujęcia osoby. Przede wszystkim stanowią je humanizm i temat godności oraz wartości człowieka. Humanizm w ujęciu omawianego Autora polega na pewnej postawie osób ludzkich – takiej postawie, która chroni relacje z osobami (z Bogiem i ludźmi). Zarazem dbanie o relacje osobowe z Bogiem jest określane przez M. Gogacza jako religia. Od strony człowieka jest po prostu humanizmem, gdyż człowiek pielęgnuje wszystkie relacje z osobami (także z osobą Boga), natomiast od strony Boga religia ma wymiar nadprzyrodzony, ponieważ Bóg wnosi w relacje osobowe treści będące Jego wewnętrznym życiem. Kolejnym tematem jest rozumienie godności i wartości człowieka. Temat godności ma swoje podłoże w aksjologicznym porównywaniu człowieka z innymi bytami posiadających materialność Otóż spośród nich tylko człowiek wyróżnia się poznaniem intelektualnym i ten fakt sytuuje go na szczególnej pozycji. Natomiast wartość człowieka jako osoby rozwija M. Gogacz na swój specyficzny sposób. Rozumie ją bowiem jako trwanie relacji osobowych. Relacja trwa, jest zachowywana, jeśli sami o to zabiegamy i troszczymy się. Kolejną konsekwencją jest rozróżnienie obecności i spotkania. M. Gogacz zauważa, że w perspektywie relacji osobowych mieści się właśnie obecność, gdyż polega ona na zetknięciu się osób ze względu na to, że są osobami. Obecność jest bowiem w tym ujęciu wzajemnym służeniem sobie poprzez istnienie (realnością, prawdą i dobrem). Zupełnie inaczej rzecz się ma ze spotkaniem. Jest ono bowiem każdym zetknięciem się osób ze względu na spełniane przez nie funkcje. M. Gogacz słusznie zauważa, że ujmowanie osób z perspektywy spotkania jest swego rodzaju „urzeczowieniem" osoby, właśnie nadaniem jej cechy wytworu (funkcji).

5. WNIOSKI

M. Gogacz, budując swoją teorię relacji osobowych, zwraca szczególną uwagę, że właściwym środowiskiem człowieka (jako osoby) są inne osoby. Tylko w powiązaniach z nimi możemy się właściwie rozwijać. W rozumieniu tomistycznym osoby należy przede wszystkim wskazać na fakt, że świat osób tworzą nie tylko ludzie, ale również byty niematerialne, takie jak Bóg i aniołowie. To poszerza horyzont nawiązywanych relacji i włącza do nich religię jako osobiste zaangażowanie się człowieka w relacje z Bogiem. Gogacz, podejmując problematykę własności istnieniowych, zwraca uwagę, że prawda i dobro nie tylko są treściami relacji osobowych lecz również stanowią kres relacji poznania i postępowania. Wydaje się, iż ma to szczególne znaczenie w nauczaniu i przekazywaniu wiedzy.

Ponadto szczególna pozycja, godność i wartość osoby nie tkwi w tym, że coś wytwarza, bądź, że jest pożyteczna, lecz właśnie w posiadaniu rozumności, a także z samego faktu, że jest. Taka perspektywa pozwala rozwiązać wiele współczesnych dyskusji na temat przydatności, potrzeby utrzymania przy życiu osób starszych, niepełnosprawnych, bądź po prostu chorych. Żadne bowiem zewnętrzne, czy materialne cechy nie świadczą o osobowym wymiarze danego bytu. Wydaje się, że tak rozumiany personalizm faktycznie jest nurtem głoszącym potrzebę chronienia osób i ich powiązań.

BIBLIOGRAFIA

Boecjusz, De persona et duabus naturis in Christo, c.I, PL, t.64.

Sancti Thomae de Aquino, Summa Theologiae, Alba – Editiones Paulinae – Roma.

Gogacz M., Wokół problemu osoby, Warszawa 1974.

Gogacz M., Człowiek i jego relacje (Materiały do filozofii człowieka), Warszawa 1985.

Gogacz M., Wprowadzenie do etyki chronienia osób, Warszawa 1998.

Gogacz M., Elementarz metafizyki, Warszawa 2008.

Leksykon filozofii klasycznej pod red. naukową J. Herbuta, Lublin 1997.

PERSONALISTICKÝ CHARAKTER FILOZOFIE PAULA RICOUERA

Pavol DANCÁK

Abstract: *The personalistic nature of the philosophy of Paul Ricouer vocalizes on the background of radical criticism of the subject, or on the background of "death of the subject" or "death of man". Paul Ricoeur never called himself a personalist, but he shared many concerns and interests, which are typical of personalists and he significantly contributed to the development personalistic thinking, not only in France.*

Evidentne zvýšený záujem o podstatu človeka vo filozofii v 20. storočí súvisí s doposiaľ nevídaným rozvojom exaktných vied a techniky, ale aj s ohrozeniami, ktoré z tohto rozvoja vyplynuli a stále vyplývajú. Zároveň sa v tomto období upevňovalo presvedčenie, že svet, v ktorom žije človek, sa nedá vysvetliť ako svet objektívne daných faktov, ktoré by bolo možné nazerať nezávisle od činnosti ľudí, ale ako svet symbolov a významov, ktoré sú súčasťou, ale aj výsledkom ľudského myslenia a konania. K tomuto myšlienkovému prúdu sa radí aj Paul Ricoeur (1913 – 2005)[1] filozof, rodák z Valence, praktizujúci evanjelik a hovorca kresťanského myslenia vo francúzskej sekulárnej spoločnosti, ktorý pristupuje k ozrejmeniu podstaty človeka z hermeneuticko – fenomenologickej pozície.[2] Ricoeur bol spočiatku pod vplyvom Husserla, fenomenológie a existencionalizmu, ale neskôr od roku 1960 sa viac orientoval na hermeneutiku a prijal veľa podnetov aj od štrukturalistov, lingvistov a z psychoanalýzy. Napriek tomu, že sa zaoberal dielami mnohých autorov, vytvoril si vlastný pohľad, a nie je ľahké zaradiť ho do nejakého mysliteľského prúdu.[3]

Paul Ricœur sa nikdy neoznačil za personalistu, ale zdieľal mnohé obavy a záujmy, ktoré sú vlastné personalistom a významne prispel k rozvoju personalistického myslenia nielen vo Francúzsku. Medzi jeho blízkych filozofických poradcov patril Gabriel Marcel, ale aj Emmanuel Mounier, ktorý ho veľmi ovplyvnil predovšetkým v povojnových rokoch 1946-1951. Prispieval do časopisu *Esprit* ako aj do časopisu *Le Christianisme sociale*. Ricoeur

[1] Paul Ricoeur sa narodil 27.2.1913 vo Valence vo Francúzsku. Študoval filozofiu v Rennes a v Paríži.V roku 1935 získal agregáciu. Od roku 1939 prednášal filozofi, v rokoch 1940-1945 bol vo vojnovom zajatí. V rokoch 1948-1956 prednášaldejiny filozofie v Štrasburgu, v roku 1950 mal promóciu, od roku 1956 bol profesorom na Sorbone a spolupracoval na vydávaní časopisu Esprit. V rokoch 1966-1970 bol profesorom na Reformovanej univerzite v Paríži – Nantenne, kde sa stal aj rektorom, od roku 1970 bo profesorom na University of Chicago.

[2] Porov. LETZ, J.: *Personalistické metafyziky*. Bratislava : VEDA, 2006, s. 78.

[3] Porov. VOLEK. P.: Náčrt teórie symbolu u Paula Ricoeura. In: *Duchovný pastier* 1998, č. 9, s. 398 – 402.

sa venoval téme povahy ľudskej slobody, vzťahu osoby a štátu. Neskoršie sa výrazne odklonil od Mouniera, ale tak ako personalisti aj on odmietol materializmus, karteziánsky dualizmus a abstrakciu v mene reflexie konkrétnej ľudskej reality.[4]

Personalistický charakter filozofie Paula Ricouera. sa vyjavuje na pozadí radikálnej kritiky podmetu, respektíve na pozadí „smrti podmetu" alebo „smrti človeka". Ricoeurova koncepcia „*Ja"* odmieta absolutizáciu subjektu reprezentovanú Descartesom, Kantom a Husserlom, ale aj filozofiu smrti subjektu (Marx, Nietzsche, Freud), ktorá v súčasnom myslení nachádza vyjadrenie v štrukturalizme. V zložitom myšlienkovom vývoji sa zámerne vyhýba extrémnym novovekým pozíciám. V dialógu so štrukturalizmom sa usiluje oddeľovať štrukturalizmus ako univerzálny model vysvetľovania od legitímnych štrukturálnych analýz, pokiaľ sa hodia na dobré vymedzené pole skúsenosti.[5] Hlavným rozlišovacím znakom medzi filozofiou absolútneho subjektu a smrti subjektu na jednej strane a filozofiou hermeneutického subjektu na druhej strane, je hlboký rešpekt pred samotnou skutočnosťou subjektu, ktorý sa prejavuje v priznaní zmyslu. „Vo filozofii absolútneho subjektu zmysel skutočnosti sa uskutočňuje v priestore vedomia. Subjekt je tvorcom i určovateľom zmyslu. Jasnosťou a zreteľnosťou sa dosahuje jednoznačnosť zmyslov obsahov vedomia. Filozofia smrti subjektu však spochybňuje túto jednoznačnosť zdroja zmyslu vo vedomí. Poukazuje sa na to, že za bezprostredným, výslovným zmyslom sa skrývajú hlbšie štruktúry významov, ktoré - či už prostredníctvom vedomia človeka, alebo aj bez neho – ovplyvňujú človeka, jeho myslenie a konanie. Pôvod zmyslu je umiestnený mimo vedomia subjektu. Freud prisudzuje miesto pôvodného zmyslu libidu, Marx výrobným silám a Nietzsche vôli k moci. Teda u nich zmysel opúšťa priestor vedomia subjektu a tak spôsobuje jeho smrť."[6]

V tejto ideovej situácii Ricoeur akcentuje zmysluplnosť otázky, čo znamená byť človekom. Zdôrazňuje, že byť človekom niečo znamená, že sme schopní toto „niečo" nájsť. Vychádza z presvedčenia, že človek už *je* voľajakým prvotným pôvodným spôsobom a prostredníctvom vlastného úsilia a námahy sa uisťuje o vlastnej existencii[7]. Ricoeurova koncepcia hermeneutického subjektu vyznieva ako odpoveď na redukcionistické tendencie. Subjekt nechápe staticky, ale dynamicky, ktorý sa neustále premieňa

[4] Porov. SIVÁK, J.: *Paul Ricoeur (1913 – 2005) Bilancia a výzvy.* In : Filozofia Roč. 61, 2006, č. 1. s. 31.

[5] Porov. SIVÁK, J.: *Paul Ricoeur (1913 – 2005) Bilancia a výzvy.* In : Filozofia Roč. 61, 2006, č. 1. s. 33.

[6] MOTÝĽ, B.: Odkrývanie existenciálnej roviny bytia človek a jeho význam pre autentické porozumenie osoby. In: *Acta Philosophica Tyrnaviensia 1 – 1997 Chápanie osoby v kresťanskej filozofii.* Fakulta humanistiky Trnavskej univerzity v Trnave 1997, s. 25 – 30.

[7] Porov. RICOEUR, P.: *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie.* Warszawa, 1985, s. 91.

v procese sebapoznávania prostredníctvom odkrývania zmyslu. Subjekt však nie je pôvodcom zmyslu ale zmysel nachádza, otvára sa zmyslu, ktorý k nemu prichádza zo skutočnosti a v tomto procese sa vzdáva svojej suverenity v konštituovaní zmyslu. Neostáva však nečinným, ale v procese interpretácie zmysel prijíma z vonku, osvojuje si ho a tak sám podlieha premene. Ricoeur hlása, že nie je možné, aby sa človek stal sám sebou bez pomoci druhého človeka, alebo hoci len bez prítomnosti druhého. Zamýšľa sa nad významom skutočnosti straty seba samého pre skutočné bytie sebou[8] a prichádza k záveru, že strata seba samého je podstatným momentom pre skutočné bytie sebou. Stratiť seba znamená uznať hodnotu iného človeka. Kladné hodnotenie ľudí hodných úcty vysvetľuje sebaúctu, čo zároveň znamená, že prítomnosť iných hodnotných ľudí, ktorí môžu adekvátne posúdiť hodnotu mojej narácie, je zárukou jej zmyslu.

Ricoeur tvorivým spôsobom nadväzuje na dedičstvo francúzskej spiritualistickej filozofie, podľa ktorej rozvoj osoby je úzko spojený s reflexiou, v dôsledku ktorej jedinec nadobúda čoraz lepšie vedomie o svojich možnostiach a ohraničeniach.[9] Ricoeur však tvrdí, že vedomie samostatne a bezprostredne nie je schopné dospieť k pochopeniu seba samého, nakoľko poznanie získané vďaka reflexii je neprehľadné, pochybné, neraz podobné fikcii a sebaklamu. Priznáva, že vedomie odkázané samo na seba sa často mýli, a preto nie je dostatočne istým základom pre porozumenie seba. Odporúča použiť hermeneutickú metódu, ktorá by umožnila nadobudnúť pre porozumenie seba poznanie prostredníctvom skúmania a interpretovania symbolov, ktoré vytvára podmet konajúci vo svete, nakoľko človek sa nachádza vo svete symbolov a významov. Ľudia tento svet nielen poznávajú, ale aj vytvárajú, svet, ktorý ľudia vzájomne zdieľajú, o ktorom spolu navzájom komunikujú, existuje len ako ich vlastný kultúrny výtvor. Reč sa uskutočňuje predovšetkým v dialógu a v ňom sa napĺňuje úsilie o porozumenie medzi jeho účastníkmi. Dialóg je však možné realizovať aj prostredníctvom textu alebo prostredníctvom nejakého diela, kedy sa dialóg sprítomňuje interpretačnou prácou čitateľa textu alebo diela.[10] Jazyk sa stáva paradigmou ľudskej činnosti, médiom akéhokoľvek myslenia a skúsenosti. Človek *„je"* vlastne prostredníctvom svojho jazyka, nakoľko prostredníctvom jazyka prichádza k podstate a nakoľko sa mu svet ukazuje práve jeho prostredníctvom. Človek je človekom pretože hovorí, teda chápanie sveta znakov sa stáva prostriedkom porozumenia seba. Jazyk takto nepredstavuje uzavretú jazykovú štruktúru bez vzťahu k zmyslu, ale jazyk je tranzitívny, smeruje k zmyslu, ktorý je prvkom

[8] Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym*. Warszawa 2005, s. 230.
[9] Porov. ZUZIAK, W.: Kształtowanie się osoby w wymiarze moralnym. In: *Wokół tożsamości człowieka*. Kraków : WN PAT, 2006, s. 91.
[10] Porov. RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol*. Praha : Oikoymenh, Praha 1993, s. 176.

sebapochopenia, či porozumenia seba.[11] Hermeneutika umožňuje odkrývať spôsob existencie, ktorý spočíva v spôsobe byť interpretovaný[12], čo ale znamená, že cesta k subjektu nie je bezprostredná, ale sprostredkovaná. A následne nakoľko sa ľudská identita vytvára ako výsledok interakcií s takto chápaným svetom, prichádzame k nej prostredníctvom komunikatívnej, prostredníctvom rozprávania a interpretácie, teda identita človeka má naratívny charakter. Interpretáciou subjekt získava z textu či z diela zmysel, ktorý sa mu stáva vlastným. Tak sa Ricoeur dostáva k subjektu, ktorý už nie je len cogito, ale sa stáva existujúcim, ktorý exegézou svojho života odhaľuje, že je postavený v bytí ešte skôr, než sa kladie a vlastní sám.[13]

Ricoeur konštatuje, že narácia, konanie a interpretácia odhaľujú dialogickú štruktúru[14], ktorá si vyžaduje nielen interpretujúceho, ale aj adresáta, ktorému je určený obsah, význam, zmysel. „S hovoriacim v prvej osobe je spojený adresát v druhej osobe, je to dvojsmerný jav, ktorý spája „*ja*" a „*ty*".[15] Ricoeur úplne jasne vyjadruje myšlienku, že „dielo nadobúda svoj zmysel, svoje samotné jestvovanie ako dielo, len vďaka inému."[16] Bez druhého by rozprávanie nemalo význam rozprávania, ale stalo by sa monológom nasmerovaným nie na uskutočnenie seba, ale na odtrhnutie sa od skutočnosti - a to aj od tej, ktorú sám rozprávajúci vytvára.

Ricoeur nás presviedča, že všetko, čo sa o sebe môžeme dozvedieť, je neisté a neúplné. Poznanie seba chápe ako tvorivý proces a špecifickú úlohu, pričom je potrebné si všimnúť, že koncept subjektivity konštituovaný na tak neistých predpokladoch sa vzdiaľuje od spiritualistického vzoru, ale zároveň spochybňuje aj model idividualistickej subjektivity propagovanej liberalizmom. Ťažko môžeme hovoriť o autonómnom podmete, ktorý je exkluzívnym a pôvodným zdrojom prijímaných rozhodnutí, keď máme vedomie, že zdroj nie je autonómny a ani nie je možné ho definovať. Vyzerá to tak, akoby sa subjektivita zbavená svojich fundamentálnych východiskových bodov rozplývala v dojmoch bez kauzálnych vzťahov (Hume). Ricouer však ponúka spôsob ako môže subjekt nadobudnúť stratenú identitu. Za týmto účelom u osoby rozlišuje identifikáciu objektívnej osoby a identifikáciu bytosti označujúcej samu seba. Identita v zmysle *idem* sa spája s otázkou: Čo? a vzťahuje sa na trvalé dispozície. Identita v zmysle *ipse* sa spája s otázkou Kto? a usiluje sa zistiť, kto je ten, ktorý sa pýta. Obe identifikácie sa k sebe

[11] Porov. SIVÁK, J.: *Paul Ricoeur (1913 – 2005) Bilancia a výzvy.* In : Filozofia Roč. 61, 2006, č. 1. s. 33.
[12] Porov. RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol.* Praha : Oikoymenh, Praha 1993, s. 175.
[13] Porov. RICOEUR, P.: *Život, pravda, symbol.* Praha : Oikoymenh, Praha 1993, s. 175.
[14] Porov. RICOEUR, P.: *Filozofia osoby.* Kraków 1992, s. 43.
[15] Porov. RICOEUR, P.: *Filozofia osoby.* Kraków 1992, s. 38.
[16] RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym.* Warszawa 2005, s. 259.

približujú za pomoci naratívnej identity.[17] Identita osoby ako taká nám nie je daná bezprostredne, ale je v značnej miere úlohou a výzvou, špecifickým postulátom, ktorý možno správne definovať až vtedy, keď prijmeme eticko – morálny rozmer našej existencie vo svete.[18]

Pojmy „*etika*" a „*morálka*" sa často zamieňajú, ale Ricoeur medzi nimi jasne rozlišuje.[19] V jeho ponímaní etika je blízka aristotelovskému *fronésis* ako úsiliu o dobrý život a morálka sa zase blíži ku kantovskému zdôrazňovaniu noriem a povinností. Vyjadrené štandardnou terminológiou etika je orientovaná teleologicky a morálka deontologicky. Podľa Ricoeura sa komplementárne a dialekticky dopĺňajú, čo predstavuje základné východisko jeho antropologických reflexií. Slobodne konajúci subjekt vlastní kontinuálnu identitu, ktorá umožňuje imputabilitu ľudských skutkov. Snaha o dobrý život, ak má byť niečo viac ako spontánno-naivné hľadanie šťastia, musí viesť cez rešpekt k univerzálnym normám a zároveň rešpekt k normám musí zohľadňovať túžbu po dobrom živote, ak nemá byť len dogmatickým dodržiavaním abstraktných princípov, ktoré nezohľadňujú rozmanitosť špecifických prípadov, čo v konečnom dôsledku môže viesť ku konfliktu povinností.[20]

Rozprávanie o sebe, s ktorým by sme sa chceli identifikovať, vedie ku konfrontácii s doterajšími snahami, túžbami, ale aj úlohami a povinnosťami, do ktorých sme boli vsadení prostredníctvom spoločenských štruktúr, výchovy alebo genetickej výbavy a modifikuje naše priority, ako aj vnímanie samých seba. V rozprávaní sa objavujú prežité a skúsenosťou overené fakty, ale aj fikcie, pričom môžu jestvovať odlišné interpretačné kľúče, ktoré môžu byť rozhodujúcimi v závislosti od našich emocionálnych stavov, ale aj v závislosti od vonkajších podmienok. To znamená, že v nás jestvuje viac možných výpovedí, preto Ricoeur, tvrdí, že rozprávanie rozširuje myslený priestor pre myslené skutočností, v ktorých morálny súd je formulovaný hypotetickým spôsobom,[21] pričom je potrebné pamätať, že „myslené skúseností, ktoré zažívame vo veľkom laboratóriu sveta predstav, sú objavmi uskutočňovanými v krajine dobra a zla"[22]. V intelekte počas konfrontácie nášho rozprávania so skúsenosťou sa vykonáva celý rad rozhodnutí vylučujúcich mnohé činností, ktoré sú natoľko neprijateľné pre naše predstavy o sebe, že ich nechávame za hranicou uvažovania. Výpoveď nie je len súborom tvrdení, ale sú to mnohé hypotézy, ktoré sú konfrontované so skutočnosťou, ale zároveň aj s inými

[17] Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym.* Warszawa 2005, s. 8.
[18] Porov. RICOEUR, P.: *Filozofia osoby.* Kraków 1992, s. 40.
[19] Porov. RICOEUR, P.: Před morálním zákonem: etika. In: Reflexe
[20] Porov. ZALTA, E.N. (Ed.): Paul Ricoeur. *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* http://plato.stanford.edu/ entries /ricoeur/#3.6
[21] Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym.* Warszawa 2005, s. 282.
[22] RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym.* Warszawa 2005, s. 271.

hypotézami, v ktorých sú obsiahnuté „vzorce sebaporozumenia“[23] prijaté z rozprávania tretích osôb. Je to pokus definovať seba prostredníctvom „hľadania zhodnosti medzi našimi životnými ideálmi a našimi postojmi, ktoré majú životný význam“[24].

Rozprávanie o vlastnom živote je v podstate aktom udeľovania významu vlastnému životu, preto Ricoeur sa snaží formulovať kategóriu podmetu tak, aby sa zohľadnilo to, čo je podstatné, špecificky ľudské, a teda neredukovateľné na voľajaký epifenomén subhumánnej úrovne, ale aby boli využité aj výsledky kritického prístupu. A to by malo byť to, čo je každému človeku vlastné, je to pocit „*byť sebou*“, teda nie je to *ego cogito,* ale *soi,* čo je možné preložiť ako *ten-ktorý-je-sebou*. Na rozprávanie, v dôsledku ktorého sa objavuje naratívna identita, majú vplyv vonkajšie okolností, ale aj vnútorné podmienky (svedomie, duša, morálne princípy ....), ktoré sa navzájom podmieňujú.[25] Ricoeur odhaľuje to, čo je v nás podmetom, podstatou, čo hovorí *ja***,** *mne***,** čo je schopné nadviazať vzťah s *ním***,** *tým*, ale aj s *tebou*, čo môže mať pred sebou inú osobu a čo samo sa vytvára v prvú osobu.[26] Podstatou je to, čo sa „...vzťahujúc k sebe sa vzťahuje k skutočnosti“.[27]

Zjednodušene môžeme povedať, že chápanie seba je interpretáciou seba vo svetle daných vzorov. Ale samotná interpretácia toho, čo sa v rozprávaní odohráva, ešte neposkytuje plné porozumenie seba, ba ani prebiehajúceho rozprávania. K tomu je potrebná oveľa širšia perspektíva. V procese hľadania zmyslu príbehu sa objavuje plán, ktorý je obsiahnutý v prebiehajúcom rozprávaní. Je to plán, podľa ktorého môžeme z novej perspektívy hodnotiť alebo reinterpretovať to čo sa odohráva, čo by sme chceli, aby sa stalo, a čo je nami zamietnuté ako nehodné nášho príbehu. V týchto aktoch sa odhaľuje naše autorstvo, ktoré nám umožňuje definovať seba ako autorov vykonávanej narácie a v určitom zmysle aj ako autorov vlastných životov: „Identifikovať seba ako autora skutkov znamená akceptovať svoju vlastnú schopnosť ku konaniu“,[28] čo znamená akceptovať aj následky vlastných rozhodnutí a skutkov. V dôsledku toho konajúci a uvedomujúci podmet, *ten-ktorý-je-sebou*, začína byť vnímateľný sám sebou. Takto pochopená „reflexia seba prináša hrozbu zamerania sa iba na seba, zatvorenie sa, čo je opakom otvorenia sa širokému priestoru, horizontu *dobrého života*[29]. Ricoeur však upozorňuje, že povedať *ten-ktorý-je-sebou* neznamená povedať: „*Ja*“[30]. Bytie sebou nie je

[23] RICOEUR, P.: *Filozofia osoby*. Kraków 1992, s. 41.
[24] RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym*. Warszawa 2005, s. 298.
[25] Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym*. Warszawa 2005, s. 297.
[26] Porov. RICOEUR, P.: *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*. Warszawa, 1985, s. 244.
[27] RICOEUR, P.: *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie*. Warszawa, 1985, s. 185.
[28] RICOEUR, P.: *Filozofia osoby*. Kraków 1992, s. 39.
[29] Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym*. Warszawa 2005, s. 299.
[30] Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym*. Warszawa 2005, s. 299.

totožné so stotožňovaním sa s už s voľajakým predstaveným, definovaným a pomenovaným „*Ja*“. Samotné „*Ja*“ nám neukazuje ako porozumieť tomu po čom túžime, ani čo očakávame, alebo ako, kde a s kým by sme chceli prežiť a rozvíjať náš príbeh tak, aby sa dalo poznať že to, čo je vypovedané a dopovedané smeruje k dobrému. Tu prichádzame k problému, ktorý je azda najdominantnejší v diele *O sebe samom ako o inom*, je to problém pretvorenia *toho-ktorý-je-sebou* v osobu v morálnom zmysle, v osobu, ktorá túži po „dobrom živote“.[31]

Zdôrazňovanie významu etiky a morálky v procese personálnej identifikácie radí Ricoeura k širokému personalistickému prúdu v súčasnej filozofii. Podobne ako napríklad Mounier reflektuje skutočnosť zla. Pre Mouniera osoba nepredstavuje iba ako prameň lásky, dobra a dobrých skutkov, ale aj zla, podlosti, nenávisti. Prítomnosť zla v personalizačnom procese predstavuje neriešiteľnú antinómiu, ktorá zostane pre človeka nedostupným tajomstvom. Náš osobný život sa rozprestiera medzi dvoma pólmi: úplnou depersonalizáciou a úplnou personalizáciou. Ani jeden z nich však nie je celkom dosiahnuteľný (aspoň nie v tomto živote). Každý človek sa nachádza na akomsi stupni, osobného života, vyššom alebo nižšom, no nikto nemôže ani dosiahnuť vrchol osobnej plnosti, ani upadnúť do absolútnej depersonalizácie.[32] Ricoeur nám neponúka jednoduchý recept, ako odstrániť zlo, ale prihovára sa za vonkajšiu podporu pre ochranu správneho využívania slobody[33] a odporúča novo formulované „zlaté pravidlo“.

Podľa Ricoeura sa človek líši od iného človeka, ale napriek tomu jednotná ľudskosť je možná. Ľudskosť sa nekonštituuje v rámci jedného kultúrneho štýlu, ale vyrastá z mnohých kultúr, a preto cesta vytvorenia celistvého obrazu človeka je spojená s diskusiou medzi rôznymi kultúrami.[34] Človek môže nájsť seba samého v zrkadle svojich vlastných skutkov a výtvorov, ale úlohou človeka je byť kultúrnym v pravom slova zmysle – tvorivým, etickým a duchovným, čo je veľmi naliehavé v súčasnej dobe produkujúcej civilizačnú a technickú kultúru umocnenú globalizáciou.

---

[31] Porov. ZUZIAK, W.: Kształtowanie się osoby w wymiarze moralnym. In: *Wokół tożsamości człowieka.* Kraków : WN PAT, 2006, s. 98.

[32] Porov. PLAŠIENKOVÁ, Niektoré súčasné kresťanské etické koncepcie. In: GLUCHMAN, V., DOKULIL, M. (Ed.): *Súčasné etické teórie. Etika II*. Prešov : PVT, 1998.

[33] Porov. RICOEUR, P.: *O sobie samym jako innym.* Warszawa 2005, s. 358-359.

[34] Porov. REMBIERZ, M. : *Refleksja* moralna nad odpowiedzialnością i etosem filozofa w XX wieku. In: *Społeczeństwo, kultura, moralność* (*Spolocnost', kultura, moralka*), PLAŠIENKOVÁ, M. REMBIERZ (Eds.), Bielsko-Biala, ATH 2008, s. 265-282.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

KLIKOVÁ, A.: *Fenomenologické prístupy k otázce identity osoby*. http://www.cts.cuni.cz/ reports/2003/CTS-03-24.pdf [5.2.2009]

LETZ, J. (2006): *Personalistické metafyziky*. Bratislava, VEDA.

MOTÝĽ, B. (1997): *Odkrývanie existenciálnej roviny bytia človek a jeho význam pre autentické porozumenie osoby*. In: Acta Philosophica Tyrnaviensia 1 – 1997 Chápanie osoby v kresťanskej filozofii. Trnava, Fakulta humanistiky Trnavskej univerzity, s. 25 – 30.

PETRUCIJOVÁ, J.(2006): *Narace jako cesta k lidské podstatě/itentitě*. In: ŠUCH, J., WOLLNER, U. (eds.): *Minulé a súčasné podoby filozofickej reflexie človeka*. Univerzita Mateja Bela, Fakulta humanitných vied, Banská Bystrica, s.148 – 153.

PLAŠIENKOVÁ, Z. (1998): *Niektoré súčasné kresťanské etické koncepcie*. In: GLUCHMAN, V., DOKULIL, M. (Ed.): *Súčasné etické teórie. Etika II*. Prešov, PVT, 1998.

REMBIERZ, M. (2008): *Refleksja moralna nad odpowiedzialnością i etosem filozofa w XX wieku. In: Społeczeństwo, kultura, moralność (Spolocnost', kultura, moralka)*, PLAŠIENKOVÁ, M. REMBIERZ (Eds.), Bielsko-Biała, ATH, s. 265-282.

RICOEUR, P. (1985): *Egzystencja i hermeneutyka: rozprawy o metodzie. Warszawa*. RICOEUR, P. (2003): *O sobie samym jako innym*. Warszawa, PWN.

RICOEUR, P.(1993*): Život, pravda, symbol*. Praha, Oikoymena.

RICOEUR, P.(1992): *Filozofia osoby*. Kraków.

RICOEUR, P.: *Před morálním zákonem: etika*. In*: Reflexe*, filosofický časopis. http://www. reflexe.cz/ ricoeur-paul/ [5.2.2009]

SIVÁK, J. (2006): *Paul Ricoeur (1913 – 2005) Bilancia a výzvy*. In *: Filozofia* Roč. 61, 2006, č. 1. s. 33.

VOLEK. P. (1998*): Náčrt teórie symbolu u Paula Ricoeura*. In: *Duchovný pastier* 1998, č. 9, s. 398 – 402.

ZUZIAK, W. (2006): *Kształtowanie się osoby w wymiarze moralnym*. In: ZUZIAK, W. (Ed.) *Wokół tożsamości człowieka. Kraków*, WN PAT, 2006, s. 91 - 110.

ZALTA, E.N. (Ed.): *Paul Ricoeur*. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy. http://plato. stanford.edu/entries/ricoeur/#3.6 [5.2.2009]

RENAISSANCE OF THE SACRED IN THE PHILOSOPHY OF J. MARITAIN AND CH. TAYLOR

Anna DRABAREK

Abstract: *The metaphysical dimension of hope helps in the tasks of man forced to create ontological, epistemological and social order which is to be a counterweight to meanness craziness and misery featured in the history of mankind. Therefore the notion of God, example to follow and law – are notions indispensable in every approach to the world equipped with values as well as in every sensible approach to history.*

All of us get confronted with a question about the fundamental values which can organize our life in such a way that we would turn away from it in despair or repulsion, and there is no way to ignore it. So there exists a deep need of moral knowledge and constructive dialogue about it.

The instrumentalization of culture leads to the popularization of ideas concerning human life which are deprived of an existential direction related to freedom of self-determination, responsibility for what we do, dignity and respect for others as independent beings. All that gets forced out by instrumental attitudes primarily focused on consumption. Apart from the fact that it deprives us of our inner richness, depth and sense, this expansive, instrumental model of life causes destruction of traditional communities, for instance families, as well as depreciates and, hence, dooms to nonexistence our less selfish ways of functioning in the world. As a result of the expansiveness and aggression of this model patterns get destroyed providing the unquestionable and useful paradigm how to function in this world. Apart from that man who approaches life egoistically and cynically and does not allow himself to perform any disinterested and altruistic deeds undergoes inner disintegration and is deprived of a chance to be happy. Finally, this egoism and self-indulgence leads to the disintegration and atomization of community.

In my opinion while discussing a need of the new sacred it is worth to refer to J.Maritain , a contemporary French philosopher who advocated theocentric approach to interpreting the world as superior to anthropocentric one. Maritain sees a new phase of the development of civilization in a new faith in God and subordination of a private sphere of our life to this faith. As a point of reference for contemporary world he uses the unique heroic epoch of the Middle Ages. That Medieval Christian heroism was for him the most perfect manifestation of a humanistic idea.[1]

Opposing the common belief J.Maritain states the Renaissance was the beginning of humanism which ended with a catastrophic explosion of evil in

[1] J.Maritain, Humanizm integralny, (London 1960), pp.10-19.

the 20th c. The pathology of humanism was increasing parallel to the growth of anthropocentric tendencies in culture.[2] Withdrawing from believing in God and replacing it with belief in man caused a civilization crisis.

The absence of religion turned out to be a cause of evil and moral collapse of the world. However, it is interesting that in spite of the fact that non-religious man lost his ability of fully conscious experience of religion he preserved its memory deep inside. Hence, Maritain hopes that man has still a need to rediscover the traces of God and this relief provides him with the foundations on which he builds an elaborate edifice of the revival of our civilization. Condemning culture based on anthropocentrism, he finds three reformers guilty for it: Luther, Descartes and J.J.Rosseau.[3] They led people astray towards nihilism and created ideas which torture us and lead towards evil. The acknowledgement of one's own, human consciousness as the only source of cognition and scientism as well as secularization of various spheres of life are considered by Maritain to be the devil's wisdom which degenerated modern world and plunged it into chaos. Reality without faith generates evil, is imperfect, and cannot develop any further therefore reentering religion and faith is the only way to solve our existential crisis.

Man as an element of society gets engaged into its political life, but he should not be an element of society under every respect for he does not enter public space as its constituent with all he is and has. As an element of political society he is subordinated to the whole, however, as a person he goes beyond political society. Hence, every man in the sphere of his supernatural desires for faith and aspirations after salvation which is connected with him as a person should dominate over society. It is obvious that material, economic and political existence of man requires from him subordination to political community for his good is good of a part is less divine than common good of society.

In this very place a problem emerges which constitutes a universal question of our times – how society should be organized to guarantee each person conditions which are conductive to development of man's spirituality and allow realizing his aspirations to transcendence. Modern society that wants to realize the principle of common good called by Maritain the righteousness of life and by the ancient philosophers *bonum honestum* should promote a model of honest life which leads to unity, order and social peace. However, this social unity assumes (in Maritain's conception) a hierarchical differentiation for social and individual inequalities do not exclude basic equality of people which gets manifested in our kinship as brothers in Adam and brothers in Christ.

[2] *Ibid,* pp.27-28.

[3] J.Maritain, „Trzej reformatorzy", in *Pisma filozoficzne*, (Kraków 1988).

Hence, the essential good of man as a human being goes beyond good of earthly society. However, in spite of the awareness of the superiority of individual good over social good man has to be able to surrender to God as the supreme and eternal Good for we can achieve the ultimate freedom and independence only through the realization of our spiritual dependence. The Church decides on man's duties in relation to God. We are doubly dependent, on God and the Church which is 'The Mystical Body of Christ".

The problem of this dependence is one of the most important problems of the Christian concept of man. However, it can be perceived differently depending on how the relations between man's spiritual and political and social order are approached. For we can treat this relation instrumentally and therefore question the autonomy of the earthly problems of civilization when they get recognized only as a function of spiritual matters.The Church shapes and influences social life in an essential way.

Maritain considers this approach to the Church-society relationship to be anachronism. It is true that he refers to the example of the medieval ardent faith as the perfect manifestation of humanism, but he also states that it is very dangerous for modern faith in relation to earthy order to connect it with the dead forms which form our modern point of view are impossible to accept. Therefore the Church cannot make claims to regain the position it occupied in the Middle Ages. It is necessary to accept the Biblical differentiation between the divine and human. According to Thomism, which Maritain is a follower of, man is the universe of spiritual nature and therefore as a person is superior to the material universe because of possessing an attribute of independence. However, independence in acting is also considered a sign of man's dignity. In spite of free will which allows man to control his deeds and be responsible for them we are dependent on God without whom we could not make anything good.

At the same time as beings equipped with physical bodies we are fragments of matter, part of the universe, points in the great network of physical, cosmic, vegetal, animal, ethnic, atavistic, economic and historical influences. As part of matter we are subjected to stars, as spiritual beings we rule over the stars.

The disorganization of the order of goods, ordo amoris, disorganization of the concept of a person and its materiality has become a source of disasters in the human world, human communities. According to Maritain these disasters are totalitarianism and individualism. Totalitarianism sacrifices an individual to society by treating man as part of the totally subordinated whole. While individualism sacrifices a person to an individual to whom is given a possibility to vote, equal rights, freedom of opinion, possibility of unlimited consumption. All that makes an individual subjected to the destructive operation of forces which endanger its spirituality because they secularize most aspects of life.

The situation of man in the world is recognized in a similar way by Ch.Taylor.[4] when he talks about the world without faith, but the conclusions he arrives at when he advocates a need for new sacredness are so original that they can impress us as a new intellectual provocation of a kind. Contemporary philosophy, sociology and widely approached humanities call our times secularized modernism. Why is it like that? Perhaps the phenomenon of secularization is a consequence of modernity which does not need and accept religion in public sphere. One can also refer to a gradual extinction of religion through the decrease of a number of believers. The reasons for it are discerned in the growing modernization and democratization of life, as well as development of science stimulating development of technology and industrialization. Equality and freedom advocated by democracy liberate craving for success, increase creativity and mobility, make people move from the country to towns where they have greater possibilities.

However, according to Taylor[5] this recognition of a situation is not entirely true since religion has had its ups and downs which were not necessarily related to the level of modernism. For it is possible to state the opposite. We often observe the development of civilization which does not weaken faith and hence does not lead to secularization. Following Taylor we can give an example of religious revival in the 17th c England when Evangelical churches were being built, or Europe during World War 1 and World War 2 when a number of believers grew along with a need for faith. Finally, we should also remind of the special phenomenon of a rapid growth of the ardent Catholic faith in Poland during partitions and anti-communist Solidarity movement.

Taylor realizes that imposing uniform globally Catholicism on all cultures is impossible. The idea of Medieval crusades is unrealistic. However, it is possible to look for an inspiration for new sacredness in the words "go and teach all nations" when we start to interpret the word *katholou* as an attempt to reconcile the opposites universally.

Analysing the phenomenon of Christianity, Taylor notices that it will drift aground if we wanted to return to the traditionally conceived relation man-society-Church. Times in which politics and culture were organized around a sacred vision and were strongly linked with the forms of collective Christian life, the Church and Pope influenced the political life of Europe and the world belong to the past. The Christian world of that construction ended and got subjected to a process of secularization. Taylor finds it interesting that sociological theories did not notice that the first stages of modernization did not weaken the impact of the Christian world basically but, first of all, they

[4] Ch.Taylor, *The End of the Christian World*,(Tygodnik Powszechny. Katolickie Pismo Spoleczno- Kulturalne, Tygodnik Powszechny Online www.tygodnik.com.pl) p.2.
[5] *Ibid*, p.2.

changed radically the way society was organized around Christian faith. The times when political community had a sacramental form and the presence of sacrum was a binding factor for society have passed. [6]

However another form of social order based on belief in God originated. Taylor writes:

„I mean the United States, that is a republic which was born as a result of revolution in 1776-1787. Although it is very Protestant culture from which all sacramental elements got removed we can find there a very strong reference to God. In the Declaration of Independence it is stated clearly: our rebellion results also from the fact that God created people equal and gave them certain inalienable rights. We find there a following idea: God has a certain plan for people: they are to live in a way which respects the ideal of equality and inalienable rights of every human being, his freedom. We can say that it is a vision of providence; the Americans acknowledged it openly, and some of them still admit that America has a historical mission to fulfill: there God's plan is to be fully realized for the first time. We can find there an idea of God's plan for humanity: our task is to put it in practice. Forming a new republic we realize God's plan. We deal with a very clear presence of God: *we are one people under God*; *In God we trust* – we read on American money. Originally it was almost a theocentric culture, although there was a separation between the Church and state, guarantee of religious Freedom which resulted in an incredible expansion of various denominations. All of it was considered to be the realization of God's plan."[7]

Taylor's interesting idea is to treat the new sacred as a specific phenomenon of social mobilization. Of course, we cannot ignore the fact that in the 19th and 20th c European thinkers were convinced that the Europeans, contrary to the rest of the world, introduced rational order which eliminated need for faith, and hence they removed a theological context as archaic and useless for modern society. However, apart from this dominating tendency of secularization there were examples of new forms of the sacred and piousness which according to Taylor exemplify social mobilization. Such examples are provided by the construction of Sacre Coer church in Paris after the war with Prussia which ended just before an outbreak of World War 1 or the activity of French organizations "(…) activating Catholic royalist forces during the whole period of the Third Republic until Vichy, it will turn our that their aim is to mobilize society in order to realize their own plan, their own vision of France opposing the vision of atheists and republicans. (…) there emerges a modern form of religious identity, even if its representatives declare faith to the former system of sacramental monarchy."[8]

[6] *Ibid*, p.3.
[7] *Ibid*, pp.3-4.
[8] *Ibid*, p..5.

Taylor refers also to the Irish, French Canadians and Poles for whom strong links between religious and political identity resulted from the fact that their enemies belonged to different denominations, Protestant or Orthodox Church.

Hence, he notices a strong connection between political mobilization and religious identity. Therefore the adherence to nation is very strongly connected with a sense of the adherence to the Church.

So Weber's disenchantment with the world which assumed that modernity and Catholicism exclude each other is not completely true.

Taylor is convinced that modern Catholicism has to be closely connected with liberalism, but the one which has a religious dimension. Therefore a Catholic does not have to be afraid of modernity, and modernity does not have to be afraid of Catholicism because the greatest achievement of European civilization – Human Rights – consider the Christian postulate of respecting human dignity their supreme objective. Due to the absolute command of respecting dignity and freedom of an individual, the true fruit of the Gospels have been invited to the cultural table of Europe and the world. They have been invited but are and can they be consumed everywhere?

Let's have a closer look at the proper sense of the assurance formulated in 30 articles called Human Rights. Comparing them with the American Declaration of Independence which contains only three rights (life, freedom and happiness) we can definitely state that they are important because a guarantor of their execution is the Creator who made each of us a vehicle of these rights. Whereas in the United Nations Declaration it is not mentioned that God gave us these rights.

What does right to dignity or freedom means there? It is true that it is an acknowledgement of a certain duty, but it is not a metaphysical statement. Human Rights without a power of divine decree are deprived of an absolute order and therefore in many cases are questioned and their application leads to many problems and controversies.

The postulates of freedom and respect of human dignity should have, according to Taylor, a religious dimension. The suppression of spirituality or eliminating it in many areas makes us loose bonds with the past of our ancestors, a possibility to perceive ourselves as a continuum of time and culture, and often we are unable to find reasons and explain the genesis of conflicts, especially the ones pertaining to values.

Attempting at explaining the problems related to modern man's subjectivity we come across three types of narration which, at the same time, organize and disorganize the space of understanding reality. Some of us are immersed in the narration dominated by the presence of God. This theistic order generates traditional attitudes. Some of us assumed a style of thinking which does not accept any metaphysical reflection and therefore accepted the

laws of nature and evolution as the real determinants of human existence. Finally, some follow narration concentrated on expressive and romantic conception of subjectivity. However, according to Taylor, the theistic, naturalistic and subjective planes of social interactions do not constitute a compatible whole, but are mutually antagonized. These three narrations which exclude one another paradoxically co-create 'modern identity'.

For, as Taylor[9]claims, there is a common denominator for these three narrations. It is good will. Even if the values in discussion are in a conflict, the awareness that they are values strongly connected with moral duties and, at the same time, are morally justified makes their realization a consequence of metaphysical and ethical perfectionism.

According to Taylor, God and nature are values which can be in a conflict, but the existence of one of them does not prove that the existence of others is false. Founded on the basis of free will, the consensus results from understanding that these three values are a consequence of the acknowledgement of basic moral principles, that is human freedom and dignity. Therefore they are the main reason of discussion and negotiation between an individual and community, reason and heart, desire to belonging and autonomy.

Taylor believes that the 60s of the 20th c. were a turning point, among other reasons because of the mass accessibility of a style of life which used to be available for the elites only. Liberal democracy contributed to the rise of a welfare society, first in the United States, and then in Europe.

A consumptive approach, as Taylor terms it, primarily consists in the fact that the boundary of what one finds indispensable to live keeps moving up, because more and more of our needs, not necessarily the basic ones, can be satisfied. At the same time, the boundary of a possibility to have access to luxurious goods, which have been always a domain of the elites, keeps moving down. The eternal fate of average people who from generation to generation lived on the level that hardly allowed them to survive, has changed radically; they have access to goods which were considered luxurious like cars, TVs, computers, telephones. Perhaps Taylor does not state it openly that Christian religion was related to a standard of living; the poor people needed faith much more.

„ It will suffice to think about a Catholic parish where everyday work was related to religious rituals, where forms of mutual help existed etc. In some cases also the ones who left for towns because of industrialization also created their forms of Christian life, like the Methodists in England in the early 19th c, "[10]

[9] See: A.Bielik-Robson, „Filozof wspólnoty", in Tygodnik Powszechny. Katolickie Pismo Społeczno-Kulturalne, Tygodnik Powszechny Online, www.tygodnik.com.pl., .p.4.
[10] *Ibid*, p.6

Another aspect of the phenomenon which in Taylor's opinion has started in the 60s is individualism which can be best described by "Do your own thing". This individualism used to be a domain of the elites and artistic bohemia. The originality, egocentrism, promoting one's own style of life, lack of belief in authorities and search for one's own spiritual path create insubordinate, self-centered mentality, unable to enter into a dialogue and cooperation. It leads to the relativity of the concept of good and elimination of good as an aim and replacing it with commodities. The fundamental problem of morality gets deformed because now the major question on a moral level pertains to effective conduct that results in success and being content with one's life. which has replaced a question: what is valuable and what is objective and absolute good?

I think that Taylor presents an important problem, that is a lack of ability to differentiate between moral values and other values, for instance aesthetic, economic and vital represented by modern individualists which results in aversion to moral perfectionism and lack of restraint in satisfying one's needs.

Moral values differ essentially from other values because they demand realization and postulate necessity to be created. It tends to be ignored that an attribute of what is moral is the now forgotten virtue of nobleness[11]. Therefore to each positive moral value one can attribute nobleness, as its determinant. From the fact that moral behavior is marked with nobleness results its specific influence on man, for it performs a transformative function. When man's conduct is noble and moral he undergoes an inner metamorphosis. A noble act leads to inner peace, whereas the one which is not noble disorganizes and destroys man's inner structure. Noble acts constitute a sense of man's moral fulfillment.

What Taylor calls in his book *Sources of the Self: The Making of Modern Identity* orientation towards good can be understood as advocating this nobleness which is missing in most choices we make in our life. However, he believes that we cannot afford the luxury of moral ignorance, a negative consequence of which is a lack of ability to orientate in relation to good. Definitely everybody has to define his/her place in relation to a moral value called goodness because this fact determines our life and defines our identity, and also influences our relationships with other people. Therefore a sine qua non condition of man's proper functioning is to recognize goodness which we are capable of thanks to our intuition which influences our moral choices and actions. Hence, Taylor is an intuitionist who postulates the unity of moral experience, reaction, recognition and justification. He thinks that in one intuitive act something can appear attractive and repulsive, right or wrong, vital

[11] A.Drabarek, „*Czy można zaufać sobie i innym'*, in:*Spór o Ingardena*, *Lubelskie Odczyty Filozoficzne*, (Lublin 1994), p.141.

or unimportant. Therefore the certainty of intuitive cognition becomes a guarantee of our moral reactions being proper, and it, in turn, can contribute to the revival of our spirituality and will start to eliminate moral anomy slowly.

BIBLIOGRAFIA

A.Bielik-Robson, „Filozof wspólnoty", in Tygodnik Powszechny. Katolickie Pismo Społeczno-Kulturalne, Tygodnik Powszechny Online, www.tygodnik.com.pl

A.Drabarek, „*Czy można zaufać sobie i innym'*, in:*Spór o Ingardena*, *Lubelskie Odczyty Filozoficzne*, Lublin 1994.

Ch.Taylor, *The End of the Christian World*, Tygodnik Powszechny. Katolickie Pismo Społeczno- Kulturalne, Tygodnik Powszechny Online www.tygodnik.com.pl

J.Maritain, Humanizm integralny, London 1960.

J.Maritain, „Trzej reformatorzy", in *Pisma filozoficzne*, Kraków 1988.

SUBSTANCIÁLNOSŤ OSOBY A JEJ SÚČASNÉ ZNEHODNOTENIA

Peter FOTTA

Abstract: *Under the person, we typically understand perfect form of the existence of man, but its concrete interpretation is conditioned by the concept of man we have. Depending just on the conception of man, and consequently depending on the understanding of being, various concepts of personalism arise. The problems of the human person, detached from its substantial way of existence, bring many conflicting solutions to the unity of man and to the contents of his individuality. Since modern times, we record the growth of different concepts of man, in which a person may signal a breakdown substantial unity of human being, in favor of the postulate by the means of ideological design. In this sense, the need for the realistic image of man is an invitation to a realistic philosophy, in which revealed substantiation of unity of the compound being, leads to the explanation of the human being, not disturbing the real manner of the existence of man as man.*

V západnej kultúre známy pojem osoba (*persona*) prisudzujeme človeku poväčšine na vyjadrenie nejakej jeho individuality, výnimočnosti osobitého správania, odlišného od iného človeka, od spoločnosti. V teoretickej oblasti však narážame na problém, čo rozumieme pod ľudskou osobou. Teória osoby – personalizmus – sa vo filozofii objavuje ako reakcia na rôzne degradácie človeka, tak v epistemologickej rovine (monistické redukcie naturalizmu či spiritualizmu) ako aj v spoločensko-politickom živote (podriadením jednotlivca spoločnosti).[1] Existuje niekoľko druhov personalizmov, personalistickej filozofie, v ktorých sa umiestňuje osoba na vrchole hierarchie nejako existujúceho sveta bytí. Z tohto uhlu pohľadu problém osoby sa presúva na bytie: čo rozumieme pod bytím, aká koncepcia bytia rozhoduje o hierarchii hodnôt, na vrchole ktorých najvyššou hodnotou je sama ľudská osoba. Kladieme si otázku: Čo znamená byť osobným bytím medzi bytiami ako bytiami?

Vychádzame z bežného života, v ktorom bytie vystupuje ako niečo, čo je, čo existuje, alebo tiež ako súbor vecí, čiže reálna skutočnosť, ale aj ako život, kultúrno-materiálne podmienky a pod. Pod bytím teda budeme rozumieť konkrétnu, jednotlivú existujúcu vec. Uprostred tohto vyznačenia bytia

[1] Prvotný opis osoby je spojený s ideou osobného Boha ako protiklad panteistickému chápaniu. V súčasnosti sa personalizmus viaže na doktrínu, ktorá zdôrazňuje „autonómnu hodnotu človeka ako osoby, uznávajúc za hlavnú poznávaciu kategóriu metafyzickú a axiologickú; kultúrno-spoločenský prúd, ktorý uznáva dôležitosť programov činností podporujúcich integrálny rozvoj ľudskej osoby, v ktorom ekonomické a technické hodnoty sú podriadené osobne-duchovným hodnotám". Dec, I.: Personalizm. In Maryniarczyk, A. (ed.): *Powszechna encyklopedia filozofii 8*. Lublin : PTTA, 2007, s. 122.

viažeme výraz osoba s koncepciou človeka ako rozumného bytia odlišného od iných najdokonalejšou formou existovania.

Vo filozofii človeka narážame na rôzne koncepcie bytia, ktoré podmieňujú konečné vysvetlenie toho, čo sa pod osobou rozumie. Z toho dôvodu realistický obraz človeka opierame aj o historickú analýzu tej filozofickej tradície, v ktorej sa objavuje chápanie osoby ako konkrétna substancia rozumnej prirodzenosti s poukázaním na súvislosti, v akých došlo k zmene chápania substancie a následne v jej postupnej eliminácii k mnohým nedorozumeniam v interpretácii človeka ako osoby. Z toho hľadiska problematiku osoby sledujeme v dvoch krokoch: v spojitosti s rozplynutím substancie chápania človeka ako konkrétnej substancie; v realistickom chápaní človeka ako substanciálnej jednoty existovania osoby.

1. Človek v sieti koncepcií bytia

Od vzniku filozofie úvahy o človeku tvorili časť širšej reflexie nad reálnou skutočnosťou. Hoci u prvých filozofov predmetom výskumu priamo nebol človek, predsa obraz človeka je vždy nejako vpletený do chápania bytia, ktoré vystupuje ako predmet vysvetľovania reálnej skutočnosti, t.j. sveta reálne existujúcich bytí. Tým, že filozofická koncepcia bytia v konečnom dôsledku zakladá istú metafyziku – bázu filozofovania, zároveň kladie ontický základ pre spôsob chápania človeka. Porozumenie človeka napokon závisí od toho, čo pod bytím rozumieme, aké bytie je človek. Hoci pojem osoba sa historicky objavuje až v kresťanskej dobe, prinajmenšom od čias Aristotela, cez skúsenosť poznania človeka ako vonkajšieho subjektu, osoba ako substancia dostávala svoje racionálne vysvetlenie. Vyrovnávanie sa Aristotela z orfickо-platónskym videním človeka natrvalo vstúpilo do európskej kultúry a prítomnosť týchto myšlienkových prúdov nám priblíži problém jeho substanciálnej koncepcie bytia.

1.1 Človek substanciálnym bytím

Aristoteles vo svojej *Metafyzike* pod substanciou primárne rozumie konkrétne a jednotlivo existujúcu vec (*ousia*). Upozorňuje, že vec sa nemá odtrhávať od idey veci, lebo „sa ukazuje nemožným, aby substancia a to, čoho je substancia, malo existovať oddelene“.[2] V prvom rade substancia nie je myšlienkovým konceptom vyplývajúcim z definičného poľa pojmového poznania, ale je konkrétno v sebe mnohorako zložené z mnohorakých činiteľov. Aristoteles cez kritickú analýzu svojich predchodcov spája vysvetlenie reálneho sveta s konkrétne existujúcimi vecami. Všetko čo existuje konkrétne, je vnútorne zložené. Veci nie sú jednoducho agregátmi jednorodých materiálnych elementov, ako to bolo u filozofujúcich

[2] Aristoteles, *Metafyzika*, 991 b. Lublin : KUL, 1996.

starogréckych fyzikov. Rovnako materiálne veci nie sú odrazmi jednoduchých vecí-ideí nemateriálnej skutočnosti, s akými sa stretávame u Platóna. Substancia vysvetľuje to, že vec je stála, je subjektom (podmetom) svojej jednoty a identity, ale súčasne je vnútorne zložená, keďže substanciu modifikujú jej vlastnosti – akcidenty. Jednotlivé veci sú vnútorne zložené a tvoria organickú, t.j. prirodzenú jednotu. Prirodzenosť veci (substancie) poznávame vtedy, keď poznávame jej akcidenty – modifikácie.[3] Aristoteles predovšetkým poukázal na fakt, že dôvod existovania veci máme hľadať v nej samej, teda aj dôvod jej poznateľnosti: toho, čo je v nej nevyhnutné a nemenné a čo sa odkrýva cez poznanie jej formy.[4] Každá konkrétna substancia je podmetom (subjektom), ktorý môže nadobúdať určité vlastnosti a podliehať plynulým modifikáciám. Substancia je subjekt v tom zmysle, že stanuje totožnosť bytia, je podmetom všetkých vlastností a stojí v základe premenlivého bytia. Vlastnosti-akcidencie veci-substancie sú viazané zasa s materiálnou stránkou, teda s tým, čo nie je v bytí nedeterminované. Akcidenty neexistujú samé o sebe, reálne sú v podmete, určujú substanciu a vysvetľujú obsahové bohatstvo konkrétneho bytia. Odpovedajú na reálny spôsob existovania jednotlivých vecí-substancií a súčasne sú aj základom logického vyjadrovania.

To, čo stanovuje v bytiach jeho identitu, je substancia a elementy, ktoré stanovujú jej premenlivosť, sú akcidentmi. Pod substanciou teda rozumieme subjekt všetkých akcidentov ako to, čo je v bytí nevyhnutné a stále, čo stanovuje identitu bytia, vďaka čomu zložené a meniace sa bytie ostáva identické so sebou.

Cez premenlivé stavy substancie Aristoteles odkrýva jej vnútornú zložensť z matérie a formy (*hylemorfizmus*), pričom substancia je poznateľná a vyjadriteľná práve cez formu.[5] Pre Aristotela forma bola hlavnou dostatočnou príčinou, ktorá konštituuje jednotkovú substanciu a zvnútra organizuje samú vec, t.j. dôvodom stálosti, nemennosti a aj nevyhnutnosti. Tým, že pre všetko, čo konkrétne existuje odhalil vnútornú štruktúru bytia, mohol vysvetľovať človeka ako jednotu zloženú z duše a tela (*compositum*).

---

[3] Termínom akcident opisujeme všetky druhy modifikácie substancie. Akcidenty, inak kategórie, o ktorých píše Aristoteles, vyjadrujú rôzne modifikačné vlastnosti veci-substancie, ktorú cez tieto jej stavy poznávame a opisujeme v podmetovo-prísudkovej vete, že „niečo (substancia) je niečím"; „niečo je nejaké (kvalita)"; „niečoho je toľko (kvantita); „niečo je s niekym-niečím (relácia)"; „niečo nejako koná (činnosť'); niečo čosi skusuje (trpnosť'); niečo je niekde (miesto); niečo je niekedy (čas); niečo-niekto vlastní (vlastnenie); niečo sa nejako má (spôsob). Aristoteles, *Kategorie* 1, b 25. Praha: ČAV, 1958.

[4] „Z uvedeného je teda jasné, že nevzniká to, čo sa nazýva formou alebo substanciou, ale iba celok, ktorý berie názov od formy", Aristoteles, *Metafyzika*, 1033 b 17.

[5] V bytí ten činiteľ, ktorý je nositeľom potenciality, t.j. možnosti zmien bytia pomenoval matéria (*hyle*). Činiteľ, ktorý je nositeľom dynamickosti týchto možných zmien, stanovuje totožnosť každej veci v jej aktuálnom stave je forma (*morfe*).

Potom duša vystupuje ako forma (akt) tela, „je prvý akt prirodzeného tela, ktoré vlastní život v možnosti“.[6] Duša, ktorá je prvým aktom prirodzeného tela, je úmerná telu a bytostne s ním zviazaná, spolu tvoria jednotu – bytie. Duša je obdarená rozumom „vďaka čomu predovšetkým žijeme, postrehujeme a myslíme. Teda, že duša musí byť nejakým druhom bytnosti, čiže formy a nie matériou, čiže pasívnym podmetom“.[7] Aristoteles naznačil, že človeka nie je možné úplne vymedziť materiálnymi determináciami, výlučne ako výtvor prírody. Hoci duša človeka je vybavená rozumom, ktorým si duša posluhuje a transcenduje svet prírody, predsa človek ako živý organizmus je jedine „vyšším zvieraťom, ktoré má na istý moment účasť na božskom živote cez intelektuálny život. Zánik intelektuálneho života je súčasne momentom straty človečenstva.

Človek ako živočích (*animal*) je k dielom prírody, ktorý iba vďaka zvonku pridelenej poznávacej sily prekračuje túto prírodu“.[8] Človek je síce v hierarchii živej prírody na jej vrchole, jednako povstal z prírody a podľa prírody, obýva svet prírody a vstupuje s nim do nevyhnutných vzťahov. Po Aristotelovi ostáva naďalej nezodpovedaná otázka, prečo je človek konkrétne existujúcim bytím. Obraz živočícha ostal naďalej pravzorom chápania konkrétneho človeka.

Náleží zdôrazniť, že Aristotelova hylemorfická (organistická) štruktúra človeka má predsa svoje bytostné odôvodnenie, prameniace zo substanciálneho spôsobu existovania vecí. Konkrétny človek-substancia je vnútorne štruktúrovaný elementmi duše-formy a tela-matérie ako jednoty možnosti a aktu. Substancia je teda ponajprv výrazom reálneho a dynamického spôsobu existovania človeka, ale až Tomášom Akvinským bola postavená na existenciálnej koncepcii bytia, čo umožňuje riešiť dnešné závažné antropologické problémy. Vylučuje antagonizmy, ktoré sú vnášané do vzťahov medzi človekom a spoločnosťou, ako aj nedorozumenia týkajúce sa ľudskej identity,[9] slobody, práva, morálky, kultúry, náboženstva. Aristoteles sám priznáva, že ani definície sa nemajú rozumieť jednoznačne, o to viacej v prípade človeka definovaného ako rozumný živočích.[10] Môžeme

[6] Aristoteles, *O duši*, 412 a. Praha : Rezek, 1995.

[7] Aristoteles, *O duši*, 414 a.

[8] Maryniarczyk, A.: Koncepcja bytu a rozumienie człowieka. In Maryniarczyk, A. – Stępień, K. – Gondek, P. (eds.): *Błąd antropologiczny*. Lublin : PTTA, 2003, s. 101.

[9] Por. Palenčár, M. a kol. autorov: *Hľadanie ľudskej identity*. Banská Bystrica : Univerzita Mateja Bela, 2004.

[10] „Čo teda robí, že človek je jeden? Prečo je niečo jedným a nie mnohým: zvieraťom a dvojnohým, najmä ak – tak to niektorí tvrdia – je zvieraťom ako takým a dvojnohým ako takým? […] Je jasné, že idúc za ich spôsobom definovania a za ich pohľadom, nie je možné to vysvetliť a vyriešiť ťažkosti. Ale ak je tak, ako my súdime, jedno je matéria a druhé forma a jedno je možnosť a druhé v akte, potom takéto riešenia nepredstavujú žiadnu ťažkosť.“ Aristoteles, *Metafyzika*, 1045 a 23-25.

zaznamenať, že prístup k reálnemu obrazu človeka ako osoby je nemožný bez odkrytia substanciálneho spôsobu existovania človeka.

Aristotelom odkrytá jednota konkrétnej substancie-veci, natrvalo vstúpila do filozofie ako jej program realistického poznania sveta vecí a človeka. Z Aristotelovej koncepcie bytia a následného chápania človeka vyplývajú vážne dôsledky pre formovanie realistického obrazu človeka: (1) substancia je podmetom, ktorý existuje v sebe a stanovuje podklad pre vlastnosti-akcidenty. Akcidenty sú tými činiteľmi, ktoré modifikujú substanciu; (2) jednota človeka je substanciálna, nie je niečím abstraktným, keďže pramení priamo v jeho konkrétnosti a jednotlivosti. Každá reálna vec má totiž svoju organickú, prirodzenú jednotu. (3) Identita človeka pramení v samom človeku, v jeho zloženej vnútornej štruktúre; (4) Človek je zložená jednota (*compositum*) duše a tela; (5) Aristotelov naturalizmus predsa len naznačuje, že človek nie je výlučne výtvorom prírody. Nie je možné ho úplne vymedziť materiálnymi determináciami a nie je ani výtvorom samej kultúry.

1.2 Problematizácia a eliminácie substanciálnosti osoby

Metafyzické základy koncepcie človeka neskôr v aristotelizme narážajú na problém poznania konkrétnej substancie. Z hľadiska vedy, akou má byť metafyzika,[11] bol Aristoteles nútený hľadať v substanciálnej štruktúre veci jej všeobecné, nemenné druhové vlastnosti, ktoré splňujú podmienky vedeckého poznania a možno ich vyjadriť pojmami. Napríklad pojem „človek", abstrahovaný od konkrétneho spôsobu existovania Adama, Evy, Jána, začal vo svojej všeobecnosti plniť funkciu reprezentácie toho, čo je konkrétne, reálne. Predmet poznávania sa presúval z existujúceho Adama, Evy, Jána na ich bytnosť (esenciu) vyjadrujúca istú druhovú vlastnosť, ktorú Duns Scotus nazval „spoločná prirodzenosť" (*quidditas*). Ľudská osoba sa tak rozbila na súbor druhových a rodových foriem, ktorej substanciálnu jednotu udržuje umelo sformulovaný výraz pre konkrétnosť človeka: *haecceitas*.[12] V termíne *haecceitas* sa má síce vidieť konkrétnosť človeka ako osoby, ale ten je výsledkom abstrakcie. V Scotovej koncepcii bytia pod osobou nevystupuje existujúci Adam, ale „adamovitosť", nie existujúca Eva, ale „evitosť" a pod. Hoci sa uznávalo, že substancia-esencia-prirodzenosť pramení vo veci, v konečnom dôsledku sa od nej odtrhla a postavila sa pred reálnu vec ako logická požiadavka rozumu, cez ktorú sa nahliadalo na vec.

Reakcia na tento subtílny myšlienkový proces rozkladania ľudského bytia na viacej, či menej určité „spoločné prirodzenosti", nedala na seba dlho čakať.

---

[11] Pozri Aristoteles, *Metafyzika*, 993 20 n.

[12] „Ak materiálna substancia je sama zo seba tou [substanciou], je to v tom, v čom je tiež onou haecceitas" (*Si substantia materialis ex se esset haec, in quoqumque esset, in eodem esset illa haecceitas*). Duns Scotus, J.: Reportata parisiensia II, 12, 5. In Swieżawski, S.: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa : PWN SA, 2000, s.779.

Konkrétna reálna osoba Adam, vo svojej *haecceitas* – adamovitosti síce spĺňa podmienky vrcholnej určitosti bytia, ale nie je ničím iným, než výsledkom abstrakcie hierarchicky zložených prirodzeností: „človečenstva" (prirodzenosť rozumového života), „zvieracksti" (prirodzenosť senzitívneho života), „rastlinnosti" (prirodzenosti vegetatívneho života), ktoré ako neutrálne všeobecné esencie, odtrhnuté od reálneho človeka, budú závislé od toho, ako bude s nimi „nakladať" filozof. Od tej doby začne reálny obraz človeka podliehať viacej požiadavkám logiky podriadený funkcii zásady logického sporu.

Oproti tomu W. Ockham odstránil z programu poznávania Scotove „spoločné prirodzenosti", ktoré považoval za myšlienkové konštrukcie. Uvažuje, že jazykový výraz „človek" je pred znakom iba v mojej mysli, a ako každý všeobecný výraz, je obyčajným slovným znením (*flatus vocis*). Na prvý pohľad by sa zdalo, že jeho dovolávanie sa konkrétnosti veci je návratom k jednote substanciálnej štruktúry bytia, akú nám zanechal Aristoteles a Tomáš Akvinský. V skutočnosti Ockhamov zdôraznený individuálny spôsob existovania ako jediný reálny, nie je cestou k poznaniu ľudskej osoby ako substanciálnej jednoty modifikovanej akcidentmi. Konštitutívne substanciálno-akcidentálne vzťahy sú u Ockhama čisto myšlienkové konštrukcie a môžu sa týkať aj toho, čoho niet.[13] Termín osoba sa síce viaže s tradičným pomenovaním konkrétneho rozumného bytia (*nomen primae intentionis*), ale osobu považuje za bytosť slobodnú od všetkých závislostí. Keďže existencia a bytnosť označuje to isté, potom z toho možno vyvodiť, že všetky poznávacie a žiadostivé úkony duše sú nezávislé od rozpriestranenosti.

Neskôr v karteziánskom stanovisku bude porozumenie človeka pochádzať zo zrejmosti idey vymedzenej myslením (*cogitatio*), ktorým R. Descartes zakladá svojský dualizmus, duše (*res cogitans*) a tela (*res extensa*).[14] Trieštenie substanciálnej jednoty človeka ide v prospech radikálnejšieho odlišovania duše a tela koexistujúcich akoby v dvoch substanciách. Ľudská duša bude zastupovaná ideou, duchom, aktom vôle, sebauvedomením a pod. Telo, zbavené metafyzického spolučiniteľa substanciálnej jednoty človeka, bude ponechané idey rozpriestranenosti, ako bezvládna látka, hmota podrobená meraniu a pretváraniu.

[13] „Mimo absolútne veci, to znamená substancie a akcidentov, nie je možné si predstaviť žiadnu vec" (*Praeter res absolutas, scilicet substantias et qualitates, nulla res est imaginabilis*). W. Ockham, Summa logicae I, 49. In Swieżawski, S.: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, s. 814.

[14] „Substancia sa poznáva z každého atribútu, ale jednako má každá substancia jednu osobitnú zvláštnosť, ktorá tvorí jej prirodzenosť a esenciu a na ktorú sa vzťahujú všetky ostatné. Tak rozpriestranenosť do dĺžky, šírky a hĺbky tvorí prirodzenosť telesnej substancie, kým myslenie tvorí prirodzenosť mysliacej substancie". R. Descartes. *Princípy filozofie.* Bratislava : Pravda, 1987, s. 66.

V nasledujúcej pokarteziánskej tradícii bolo teda možné rôznorodý svet prírody a človeka sa redukovať na dva hlavné typy substancií: rozpriestranených a myslených, nad ktorým vyniká myslenie riadiace sa jasnosťou idey. Máme tu do činenia s vedomím, ktoré bude vo filozofii viesť k určovaniu toho, čo stanovuje osobu. Ak totožnosť ľudskej osoby nie je prvotne totožnosťou existovania človeka-substancie ako subjektu, potom osoba konštituovaná aktmi vedomia je vystavená relativizácii. Žiadna totiž introspekcia cez ktorú máme prístup k vedomiu, nezaručí istotu a kontinuálnu totožnosť osoby s bytím človeka. V takom prípade síce disponujeme termínom osoba, ale jej význam sa radikálne posúva, keďže hovoriť o tzv. „sériovej osobe"[15] nevyučuje možnosti argumentovať v prospech interrupcie, eutanázie a iných genocídnych civilizačných praktík, napríklad v mene tzv. vyššieho záujmu „osoby". Navyše, v dnešnej kultúrnej klíme, citlivej na spoločenské zmeny, vystupuje potreba hovoriť o tzv. „demokratickej osobe", kde pod výrazom „ja" sa chápe ako čistá potencialita, nie v substanciálnej štruktúre duše a tela, ale ako indivíduum stanovujúce osobu vzhľadom na svet a druhých: „Na začiatok slovo „ja" znamená prázdno alebo prázdne miesto. Toto prázdno je identické pre každého človeka – tak identické, ako môžu dve prázdna".[16] Ani tu nie je človek substanciou, keďže akcidentálna modifikácia „ja" sa substancializuje (opodstatňuje) v podobe „účasti" na spoločnosti.

Stratou substanciálnej jednoty reálne existujúcej osoby nastúpil proces „opodstatňovania" nepodstatných vlastností človeka, t.j. akcidentálneho bez substanciálneho podložia – subjektu. Vo svete akcidentálnych vlastností človeka a jeho správania boli odkrývané rôzne zákonitosti, funkcionálnosti, ktoré začali plniť úlohu „substancie". Znamenalo to, že začali vystupovať ako autonómne subjekty ako „oprávnené" formy bytia človeka. Začalo sa to v oblasti poznania s odmietnutím bytnosti (esencie), ako predmetu reálneho poznania. Otvorila sa tým cesta k jeho subjektivizácii, v ktorej klasicky ľudská prirodzenosť chápaná ako zdroj determinovaného konania, bude rozbíjaná do nespočetných prejavov inklinácií s nárokom byť jedným z konštitutívnych elementov osobnej povahy človeka. Prijatím karteziánskej koncepcie filozofovania nastúpili interpretácie človeka v rozsahu dvoch krajností: 1. naturalizácie ľudskej prirodzenosti, ktorá tvorí s prírodou jednotu; 2.

[15] Por. Tooley, M.: Abortion and Infanticide. In *Philosophy and Public Affaires*, 2 (1972), s. 37-65.

[16] Verhulst, J. – Nijeboer, A.: *Priama demokracia. Fakty a argumenty k zavedeniu občianskej iniciatívy a referenda.* Brusel 2007, s. 35. „Ako „superpozícia" kvantovej teórie ľudské „ja" je prázdnom plným potenciálu, očakávania a kreatívnej sily; je prázdnotou morálnej vôle predtým, ako morálna vôľa zrodí morálny úsudok. Čo ešte v prázdne spí, je nediferencovaná schopnosť účasti. Ľudské „ja" nie je ničím iným, ako manifestáciou vlastnej účasti vo svete". Tamtiež. Pozri www.democracy-international.org. Podobne ako u Mouniera, kde osoba sa „tvorí" cez slobodnú činnosť lásky s cieľom dosiahnuť a zdokonaliť tzv. duchovnú spoločnosť, pričom obetuje svoju individualitu v prospech ideálnej spoločnosti osôb.

spiritualizácie ľudskej prirodzenosti od prírody akoby úplne odlišnej. V prvom prípade sa objavili prírodovedecké modely interpretácie človeka založené na zdôvodňovaní ľudského konania cez takú jeho určitosť, determinovanosť, aká sa vidí v prírode. Tomu by mohol zodpovedať tzv. personalizmus horizontálny, v ktorom ľudské bytie je chápané ako materiálny element sveta prírody. V tejto perspektíve sa osoba (ak sa ešte dá hovoriť o osobe) redukuje na nejaký element, ktorý ho odlišuje od prírody, napríklad: vedomie, práca, sloboda, spoločenský, kultúrny život, história a pod (K. Marx, F. Engels, Z. Freud, F. W. Nietzsche, J.-P. Sartre a iní). Takéto odmietanie materialistického determinizmu ešte nevedie k porozumeniu ľudskej osoby v tzv. vertikálnom personalizme, ak ide v prospech rôznorodosti a neurčitosti ľudskej prirodzenosti povyšovanej ponad každú determináciu. Hoci sa v človeku poukazuje na niečo, čo je transcendentalizujúce, neznamená to, že sme tým nútení prijať substanciálnosť ľudského bytia. Hovoríme o personalizme, ale ten nadobúda rôzny charakter: morálno-spoločenský (E. Mounier), fenomenologicko-axiologický (M. Scheler), existenciálno-dialogický (K. Jaspers, G. Marcel), evolučno-kozmický (T. de Chardin).[17] V oboch uvedených typoch personalizmu, horizontálnom a vertikálnom, môže byť koncept osoby odtrhnutý od reálneho človeka, kde absentuje chápanie jednoty a totožnosti osoby v substanciálnej jednote duše a tela konkrétneho človeka.

2. Existenciálna jednota ľudskej osoby

Aristotelom odkrytá hylemorfická koncepcia človeka-substancie síce dovoľuje rozumieť substanciálnu jednotu človeka v jeho telesno-duchovnej štruktúre, ale plné porozumenie človeka ako osoby priniesol až sv. Tomáš Akvinský. Nadväzuje na Aristotelov hylemorfickú štruktúru bytia, v ktorej konštitutívnym elementom je akt existovania. To mu dovolilo, aby Aristotelovu substanciálnu jednotu človeka založil na ontickej štruktúre aktu existovania v proporcionálnom vzťahu k určitému obsahu (esencii). Tomáš otvoril cestu k afirmácii autentického existovania „ja" s ktorou sa viaže systematická analýza medzi človeka ako samostatne existujúcej osoby.

2.1 Historicko-konštitutívne momenty bytia osoby

V európskej kresťanskej kultúre sa ustálil termín osoba (gr. *prósopon*, lat. *persona*) na vyjadrenie transcendencie ľudského bytia v jeho konaní prekračujúcom prírodu a spoločnosť. Výraz osoba sa historicky viazal so sporom o chápanie Ježiša Krista ako božskej Osoby s ľudskou a božskou prirodzenosťou.[18] V spojitosti s človekom chápanie osoby dostalo

[17] Por. Dec, I.: Personalizm. In Maryniarczyk, A. (ed.): *Powszechna encyklopedia filozofii 8*. Lublin: PTTA, 2007, s. 123-125.

[18] Por. Krąpiec, M.: Osoba ludzka i błędy w jej rozumieniu. In: *Błąd antropologiczny*. Lublin : PTTA, 2003, s. 14-16.

transcendujúci význam.[19] Sformulovanú tézu, že „každý človek je osobou, ale nie každá osoba je človekom" máme rozumieť v historicko-telogickom kontexte. Bez odlíšenia božskej Osoby od ľudskej osoby a bez zodpovednej koncepcii človeka-substancii, sama veta dáva možnosti hovoriť o ľudskej osobe nad rámec jeho „ľudskosti", t.j. prirodzenosti a reálneho spôsobu existovania človeka. Ukážeme, že s ľudskou osobou sa nemôže čisto viazať ani naturalizujúci (prirodzeno-živočíšny) ani spiritualizujúci (božsko-duchovný) aspekt ľudskej prirodzenosti.

Tomáš prijíma známu Boetiovu definíciu, že osoba je individuálna substancia rozumovej prirodzenosti (*rationabilis naturae individua substantia*),[20] pričom poznanie človeka ako rozumného zvieraťa je prehĺbené o poznanie človeka ako osoby. M. A. Krąpiec upozorňuje na súvislosti, ktoré súvisia medzi substanciou a osobou: „Boetius vo svojej definícii osoby sa usiluje poukázať na chápanie substancie ako rozumnej prirodzenosti, ktorá je v sebe ďalej nepodielna (nie je abstraktom), je v hlavnom význame niečím jedným. Substancia sa stala teda poľom, na ktorom treba hľadať činiteľa konštituujúceho osobu".[21]

Aristotelov obraz človeka – živočícha obdareného rozumom,[22] Tomáš Akvinský postavil na existenciálnej koncepcii bytia človeka. Duša je chápaná ako akt existovania konkrétneho človeka, ktorá plní nielen úlohu formy organizujúcej si telo, ale jej dáva určité existovanie. Pre Tomáša človek nie je len rozumné zviera, aby sa človek ako človek identifikoval iba so svojou rozumovou činnosťou v priebehu nejakého biologicko-psychického vývoja. Človek je vždy človekom a poukazuje na existovanie, ako nevyhnutný konštitutívny činiteľ: „Človek, keď sa rodí, rodí sa vždy ako existujúci človek (*ens homo*) a vždy keď hynie človek, hynie existujúci človek. Rovnako to, čo sa rodí, rovnako to, čo hynie, je tým istým".[23] Poznanie vecí sa vedecky nekoncentruje na získavanie všeobecných druhových foriem (pojmov), jazyka vypovedania, ani nevychádza z apriórnych rozumových princípov myslenia. Pre Tomáša priamo existujúce veci stanovujú predmet filozofického skúmania a sú zdrojom vedenia o skutočnosti. Aristotelov hylemorfizmus úplne nevniká do tajomstva existovania konkrétnej osoby. Odvolávanie sa na matériu a formu

[19] Tomáš Akvinský problematiku osoby skúma v otázke týkajúcej sa božských osôb, kde hneď v prvom článku dáva do súvislosti definíciu osoby s individuálnou substanciou, nakoľko substancia je jednotlivá a jednotlivá aj vo svojej rozumovej prirodzenosti. Por. Thomae de Aquino S.: *Summa Theologiae* I, q. 29, art. 1. Torino : Editiones Paulinae, 1998.

[20] A. M. S. Boetius: De duabus naturis Christi, V 4, 20-22. In Krąpiec, M. A.: *Ja – człowiek*. Lublin : KUL, 1991, s. 404.

[21] Krąpiec, M. A.: Osoba. In Maryniarczyk, A. (ed.): *Powszechna encyklopedia filozofii 7*. Lublin : PTTA, 2006, s. 875.

[22] Aristoteles, *Politika*, 1253 a 9-10. Bratislava : Pravda, 1988.

[23] Thomae Aquinatis, S.: *In metaphysicam Aristotelis commentaria*. Taurini : Marietti, 1935, s. 549-553.

nevysvetľuje do konca fakt existovania Adama, Evy, Pavla Márie, ale poukazuje na fakt usporiadania, organizovania určitej matérie v danom stave bytia. To, čo robí, že vec je konkrétna, reálna, nie je ani forma, ani matéria, ale jej existovanie.

Akt existovania, ako konštitutívny činiteľ, determinuje bytnosť bytia tým, že spolu s bytnosťou tvorí vnútornú štruktúru jednotlivej existujúcej veci. Existovanie nie je niečím akcidentálnym, nie je vlastnosťou matérie, nie je ideou. Človek nie je človekom vďaka druhovej forme, vyjadrujúcej bytnostnú vlastnosť človeka, ale vďaka tomu, že „je", ako Adam, Eva atď. Adam je Adamom vďaka nielen bytnosti (napr. že je človekom, živočíchom, rozumným, matériou, formou, substanciou), ale aj vďaka existovaniu.[24] Do chápania bytia Adama – konkrétnej substancie, vstupuje tak bytnosť ako aj existovanie. S touto metafyzickou interpretáciou bytia sa spája chápanie človeka, ktorého transcendujúce vlastnosti vyvierajú z jeho vnútorne zloženého bytia v zmysle toho, že určité konanie je konsekvenciou osobného existovania určitej ľudskej prirodzenosti.

2.2 Metodologické momenty bytia osoby

Koncepcia osoby Tomáša Akvinského zodpovedá reálnemu spôsobu existovania človeka tak ako je to v poznaní prístupné každému vo „vonkajšom" a „vnútornom" fakte ľudského bytia.[25] Skúsenosť „byť človekom", vysvetľuje M. A. Krąpiec, je „dané každému človeku, keď robí čokoľvek ako človek, a teda keď koná vedome a slobodne. Potvrdzujeme to v každom momente ľudského konania. Je to nepochybne privilegovaný bod pohľadu a chápania „ľudského bytia"; je to jediný možný náhľad bytia „zvnútra", významný nielen pre porozumenie samého človeka, ale tiež doplňujúce metafyzické porozumenie bytia neustále obzeraného „zvonku".[26]

[24] „V zložených substanciách sú teda známe matéria a forma, ako napríklad v človeku duša a telo. Nie je však možné povedať, že iba jedno z nich sa nazýva bytnosť. To, že sama matéria nie je bytnosťou veci je jasné, pretože vec je cez svoju bytnosť aj poznateľná aj zaradená do druhu a rodu; teda matéria nie je ani dôvodom poznania, ani sa podľa nej nevymedzuje do rodu alebo druhu, ale podľa toho, vďaka čomu je niečo v akte. Totiž ani sama forma nemôže byť nazývaná bytnosť zloženej substancie, hoci sa to niektorí usilovali tvrdiť. […] Je teda zrejmé, že bytnosť zahŕňa matériu a formu. […] S tým sa tiež zhoduje rozumová úvaha, totiž pre zložené substancie „byť" nie je výlučne „byť formou" alebo „byť matériou", lež „byť" ich zložením, a bytnosť je to, vzhľadom k čomu sa hovorí, že vec existuje". Thomae de Aquino S.: *De ente et essentia* II. In Thomae de Aquino S.: Opera omnia. Vol. XLIII. Roma: Leonina, 1976.

[25] V rámci realistickej filozofii sa chápanie človeka prehlbuje do konečných metafyzikách činiteľoch, ktoré tvoria skutočnosť ako takú, keď vychádzame z analýzy skúsenosti existujúcich vecí a človeka schopného v sebauvedomení potvrdiť seba ako existujúce bytie.

[26] Krąpiec, M. A.: *Człowiek jako osoba*. Lublin : PITA, 2005, s. 11.

Vo filozofickej systematickej analýze výskum spôsobu existovania človeka začíname faktom, že človek sám seba registruje ako bytie konkrétne, náhodné, mnohorako zložené, že podlieha neustálym zmenám. Odkrývame svojskú stálosť, totožnosť človeka, jeho schopnosť zdokonaľovania, aktualizovania potenciality bytia. Hoci človek je smrteľný, predsa poznáva seba samého ako toho, kto transcenduje prírodu a spoločnosť. Vzhľadom na prameň svojho existovania človek prekračuje prírodu. Cesta odkrytia transcendencie osoby takto vedie cez analýzu intelektuálneho poznania, lásky, slobody, ako aj podmetovosti práva, bytostnej úplnosti a dôstojnosti. Dozvedáme sa to zo skúsenosti osobitných ľudských činností a konštatujeme, že prameň týchto nemateriálnych činností nemôže byť bytie, ktoré je čisto výtvorom prírody. Ľudská osoba sa nám tak ukazuje ako samostatne existujúca potencionalizovaná bytosť s dynamicky sa rozvíjajúcou vnútornou štruktúrou.[27] Podobne vo svojej suverenite, dôstojnosti a úplnosti je konajúcim subjektom, ktorý transcenduje spoločnosť a súčasne ju prirodzene tvorí. V technických, umeleckých dielach dokáže zdokonaľovať prírodu a cez akty rozhodnutí je schopný mravného zdokonaľovania, tak v osobnom ako aj v spoločenskom a náboženskom živote. Najmä v aktoch náboženskej viery svoju transcendenciu naplňuje vrcholným spôsobom v osobnom vzťahu k transcendentnému Ty-Osobe.

Prijatie substancie chápanej ako samostatne existujúci subjekt (podmet) je pre porozumenie ľudskej osoby kľúčové. Substanciálna jednota konkrétnej osoby vysvetľuje jej autentickú totožnosť vo všetkých jej rôznorodých činnostiach a dynamických zmenách. Z existenciálnej koncepcie človeka-osoby, aké podáva realistická filozofia, vyplývajú vážne dôsledky v chápaní ľudskej prirodzenosti premietnuté najmä do vysvetlenia prirodzeného zákona,[28] ľudskej slobody.[29] V konečnom dôsledku odklon od realistického obrazu človeka a formulovanie človeka ako desubstancionalizované a depersonalizované indivíduum, prináša na teoretickom poli rôznosť personalizmov a v praktickom živote degraduje ľudskú osobu na nástroj podriadený iným cieľom, neraz v mene plurality názorov, etických noriem, kultúr, náboženstiev a pod.

[27] Narážame tu na terminologický pojem „potencia“, (možnosť), ktorá sa nechápe ako eventualita rôznorodých činností človeka, ale ako ontický element, korelát „aktu“ bytia, tvoriac jednotu dynamického spôsobu existovania bytia.

[28] Rozkoš, M.: Prawo naturalne czy konwencja podtawa prawa stanowionego? In Maryniarczyk, A. – Stępień, K. (eds.): *Substancja. Natura. Prawo naturalne*. Lublin : PTTA, 2006.

[29] Degro, I. *Problém ľudskej slobody podľa sv. Tomáša Akvinského*. Prešov : Réma, 2008; *Hranice ľudskej slobody podľa Mieczysława A. Krąpieca*. Prešov : Réma, 2008.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Aristoteles, *Kategorie*. Praha : ČAV, 1958.

Aristoteles, *Metafyzika*. Lublin : KUL, 1996.

Aristoteles, *O duši*. Praha : Rezek, 1995.

Aristoteles, *Politika*. Bratislava : Pravda, 1988.

Dec, I.: Personalizm. In Maryniarcyk, A. (ed.): *Powszechna encyklopedia filozofii 8*. Lublin : PTTA, 2007.

Descartes, R.: *Princípy filozofie*. Bratislava : Pravda, 1987.

Krąpiec, M. A.: *Człowiek jako osoba*. Lublin : PTTA, 2005.

Krąpiec, M.: Osoba ludzka i błędy w jej rozumieniu. In: *Błąd antropologiczny*. Lublin : PTTA, 2003.

Krąpiec, M. A.: Osoba. In *Powszechna encyklopedia filozofii 7*. Maryniarcyk, A. (ed.): Lublin : PTTA, 2006.

Maryniarczyk, A.: Koncepcja bytu a rozumienie człowieka. In Maryniarczyk, A. – Stępień, K. – Gondek, P. (eds.): *Błąd antropologiczny*. Lublin : PTTA, 2003.

Swieżawski, S.: *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*. Warszawa : PWN SA, 2002.

Thomae de Aquino S.: *De ente et essentia*. In Thomae de Aquino S.: Opera omnia. Vol. XLIII. Roma : Leonina, 1976.

Thomae Aquinatis, S.: *In metaphysicam Aristotelis commentaria*. Taurini : Maetti, 1935.

Thomae de Aquino S.: *Summa Theologiae*. Torino : Editiones Paulinae, 1998.

Verhulst, J. – Nijeboer, A.: *Priama demokracia. Fakty a argumenty k zavedeniu občianskej iniciatívy a referenda*. Brusel, 2007.

METAFYZIKA KONCA METAFYZIKY
(niekoľko poznámok k súčasnej potrebe transcendencie)

Tomáš GERBERY

Abstract: *In present postmodern era has the metaphysics as the bearer of the spent universal values subordinated by deconstruction. Positivism and especially pragmatism declared the end of the metaphysics despite of visible fact of reason absence, which is contemporary limit. Metaphysics, guarantee of reason during entire evolution of though, has become useless, even the symbol of totality. There is effort to show the connection between transcendence, as essential element of self-knowing and access to values, and metaphysics like its irreplaceable cause. It is important distinguish between the universalistic metaphysics trying to alternate the objective truth and put under control the social consciousness and the metaphysics like only place, where the subject can take refuge in the sphere of unknown and only possible – sacral. There is one question – where the subject, and through him all mankind, walk if its decision, will and even path have delimited by self-legitimism mechanism of power, of which the most powerful there are the sciences, that are not capable to substitute promised universalism nor missing reason.*

Genealógia a „koniec" metafyziky

„Boh je mŕtvy!" ohlasuje Nietzsche prvé dejstvo tragédie s názvom postmoderna a vzápätí dodáva: „My všetci sme ho zabili!" Často mylne pochopený a ešte častejšie dezinterpretovaný citát. Zmocňovali sa ho postupne antiklerikalizmus, socializmus či fašizmus a v súčasnosti sa stáva sprofanovaným reklamným sloganom. V akom kontexte môžeme byť k nemu objektívni? Čo ohlasuje?

Nepokojný duch konca 19. storočia neutvára lež poukazuje na otvárajúcu sa priepasť medzi moderným a postmoderným, ktorej prvou zdanlivou obeťou sa stala práve metafyzika. Pri bližšom pohľade na „filozofa s kladivom", smerujúceho k prehodnoteniu všetkých hodnôt a oslavujúcemu súmrak modiel, však nie je všetko úplne zrejmé. Najväčší kritik a sudca metafyziky priam komponoval svoje nesmrteľné dielo v ničom menšom než v sústave obrazov a aforizmov a stal sa, paradoxne, aj metafyzikom par excellence, aby sme sa vyjadrili jeho jazykom.

Nastupujúce storočie len potvrdilo obraz Nietzscheho „blázna" oznamujúceho nastupujúcu zmenu hodnôt. Súmrak modiel má byť viac než hraničným obrazoborectvom meštianskych hodnôt – vyvstáva ním problém existencie!

Metafyzika v zmysle „theórie" ako náuky o podstate zažila svoj začiatok a zároveň vrchol v dejinách na pôde starovekého Grécka. Prvá zmienka sa pripisuje novoplatonikovi Simplikiovi, ale primát sa zväčša prisudzuje Aristotelovi, ktorý ju poňal omnoho systematickejšie. Chápal ju ako označenie

pre bytie mimo súcna, trvalú a nemennú sumu podstát. V osobnom zmysle znamenala vo vrcholnom období klasického myslenia neodmysliteľnú zložku filozofie a teda aj cestu k vytváraniu kritického svetonázoru.

Etymologicky „meta ta fýsis" vyjadruje vstup za hranicu prírodného zmyslovo-predmetného sveta, čo sa vhodne prelína z filozofickým pohľadom Aristotelovej písomnej proveniencie radenej „za" Fyziku.

Metafyzika nadobúdala časom hanlivejší charakter, ktorý vyvrcholil v novoveku. Vznik exaktných prírodných vied sa začal uchyľovať k induktívnym metódam v snahe vyhnúť sa výrokom nemajúcich oporu v priamej skúsenosti v podobe experimentu. Úspechy vedy a rozumu proti zatracovanej metafyzike sa ukazovali byť spoločensky produktívnejšie a najmä kontrolovateľnejšie a tak sa aj interpretovali.

Z pôvodnej „theórie" ako prvej filozofie či základu filozofie vôbec sa ohnisko významu metafyziky prenáša až na hranicu vedomej špekulácie či neoveriteľného tvrdenia. Medzník tvorí stredoveká scholastika, kedy sa metafyzika chápe ako synonymum ontológie či teológie, dokonca sa metafyzikou v krajnom význame chápe splynutie ich významov. V renesancii tvorí metafyzika predobraz novej vedy. Je to snaha o obrodenie v zmysle nového začiatku zdieľajúcom poznatky, ktoré postupne vytvárajú svetonázor, na základe ktorého je možné po desiatich storočiach „temna" budovať opäť individualizmus.

Začiatkom novoveku sa prístupy k metafyzike štiepia. Už to nie je scholastický boj o univerzálie, ktorý bol dôsledkom snahy nájdenie univerzálneho vysvetlenia pre vzťah existencie pojmov a nimi reprezentovanej reality. Racionalizmus v osobe svojho zakladateľa hľadá metafyzickú bázu, kde sa môže myšlienková špekulácia uchytiť a obhájiť samú seba. Vmyslený priestor „pevného bodu" venuje Descertes metafyzike, napriek tomu, že je dualistom jej formy, zatiaľ čo je oponenti na strane empirizmu kladú na druhú stranu váh univerzálnu kauzalitu, ktorá však vychádza z empiricko-senzualistického poňatia. Baconova induktívna metóda napriek svojim nedostatkom sa stáva nielen rozvinutím renesančnej viery v metódu, ale základom novej vedy. Analógiou týchto vzťahov predchádzajúce deterministické utópie naberajú jasné kontúry – metafyzika je prázdny priestor, ktorý má pokryť „nová veda".

Spoločenské pomery sa vyhrocujú a svoj filozofický a kultúrny zlom ohlasujú osvietenstvom. Vo filozofickom poňatí metafyziky sa jedná navonok o jej prvú programovú a rozumom odsúhlasenú exekúciu. Racionalizmus prerastajúci až v mechanicizmus 17. a najmä 18. storočia sa svojou „vierou" v rozum a technologický pokrok stáva osvietením sekulárneho a inkvizíciou sakrálneho. „Aké historické udalosti podľa Rortyho a Vattima k dekonštrukcii metafyziky prispeli? Bola to Francúzska revolúcia (solidarita), kresťanstvo (kresťanská láska) a romantizmus (irónia)."[1]

[1] ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Praha : Karolinum, 2007, s. 12.

Nastupujúce 19. storočie prináša s doznievaním liberalistických a utilitaristických teórií metafyzickú výzvu vo forme ideológie, konštituovanej predovšetkým na nacionalistickom základe. Nové „náboženstvo" národa a štátu prekrylo úspechy na poli zrodu individualizmu a stalo sa na jeden a pol storočia, z výnimkou niektorých krajín, legálne prijímaným a štátnymi inštitúciami, často pomocou represií, podporovaným svetonázorom. Rozum sa mohol uplatňovať len v intenciách „príslušnosti" a „náležitosti"

Nacionálne besnenie podporované prosperujúcim kapitalizmom vyvrcholilo v smutne známom akte svetových vojen, ktorých perličkou bolo degradácia ľudských hodnôt odsúhlasená konferenčne vo Wansee. Projekt Osvienčim ukázal svetu čo dokáže masa, ktorej ontologickú a metafyzickú prázdnotu naplnila programová ideológia racionalizujúca svoje východiská s tichým súhlasom vedy, samozrejme.

Heidegger navrhuje skúmať skôr otázku ontologickej diferencie a následnej udalosti, pomerne presne však podáva, čo pod metafyzikou rozumie: „Akékoľvek vzťahovanie sa k súcnu svedčí o istom vedení o bytí, zároveň ale tiež o neschopnosti stať sa samým od seba ustanovením pravdy tohto vedenia. Táto pravda je pravdou o súcne. Metafyzika sú dejiny tejto pravdy. Metafyzika hovorí to, čo je súcno, tým, že súcnosť súceho privádza k pojmu. V súcnosti súceho myslí metafyzika bytie, bez toho aby sa však pri spôsobe svojho myslenia mohla zamyslieť nad pravdou bytia. Metafyzika sa všade pohybuje v oblasti pravdy bytia, ktoré jej zostáva, metafyzicky povedané, neznámym nezaloženým základom."[2] Posledný metafyzik 20. storočia prehovoril, paradoxne osobne zapojený do šialenstva, ktoré kríza metafyziky vyvolala.

V druhej tretine 20. storočia dochádza k prehodnocovaniu, nie však úplne nietzscheovskému. Jedná sa totiž o určitú rekapitalizáciu, vznik baudrillardovských simulakier nastoľujúcich hru na hyperrealitu, dekonštrukciu všetkým významov až na úroveň nezmyslu a všadeprítomnosť drzého eklekticizmu – dochádza k zrodu postmoderny. „Rozdiel medzi dekonštrukciou a hermeneutikou plne spočíva v spôsobe akým prekonávajú metafyziku: buď človek metafyziku obíde tým, že ukáže, že z našej minulosti nič nezostalo, alebo tým, že si uvedomí, že už samo prekonávanie metafyziky je vlastne návrat k metafyzickej minulosti."[3]

Metafyzika je ničím až všetkým keďže bipóly, či už kultúrne, sociálne alebo hodnotové splynuli v jedno. Subjekt prestáva existovať a o posledné jemné kontúry jeho existencie sa zvádza boj na nadnárodnej úrovni, v snahe získať čo najviac kapitálu, už nie z nadvýroby ale z akejsi nadexistencie – energie prekračujúcej akýkoľvek prejav katatonického stavu duše, ktorý sa stal prázdnym útočiskom pred neustále útočiacou neurózou súčasnosti.

[2] HEIDEGGER, M.: *Co je to metafysika?* Praha : Oikoymenh, 1993, s. 79.
[3] ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Praha : Karolinum, 2007, s. 13.

Existuje však nádej v mnohých podobách: „Pokiaľ je úlohou filozofie po smrti Boha – a teda po dekonštrukcii metafyziky – znovu veci poskladať, znovu ich dať dohromady, potom je sekularizácia vhodným spôsobom, ako sledovať prepojenie modernej európskej civilizácie s jej náboženskou minulosťou, vzťah pozostávajúci nielen z odmietania tejto minulosti a oslobodzovania sa od nej, ale aj starostlivosťou o ňu. Navzdory tomu, čo si myslí značná časť súčasných teológov, má smrť Boha čo dočinenia skôr s „postkresťanstvom" než s „antikresťanstvom", v súčasnej dobe žijeme v postkresťanskej" dobe, kedy Boh je mŕtvy a normou akéhokoľvek teologického diskurzu sa stala sekularizácia."[4]

Z. Bauman poukazuje na najväčšiu metafyzickú špekuláciu nedávnej minulosti ako v súčasnosti mnohými prehliadanú, no nemenej propagovanú a sám sa proti nej stavia, čím uzatvára éru univerzalistickej metafyziky no zároveň nepriamo poukazuje na to, že tvrdenia za hranicou zmyslovo-predmetnej skúsenosti sa naďalej hromadia: „…stalo sa nemožným legitimizovať rozvoj prísľubom emancipácie celého ľudstva."[5] Táto veta je odsúdením, útechou, ale predovšetkým strašným zistením najmä vzhľadom k neustále narastajúcej populácii.

Význam transcendencie v súčasnosti

Transcendencia znamená, v širšom význame, presah či prekročenie zmyslovej skúsenosti, prechod k nadzmyslovému, v užšom význame k nadsubjektívnemu božskému princípu. Tak či onak, pokiaľ je transcendencia faktorom či funkciou prechodu, metafyzika je možnosťou, pomocou ktorého sa táto cesta podstupuje. Problém transcendencie ústia priamo k problému vedomia. Impulz dodatočného spracovania „zážitku" je vždy vedomý, aj keď samotná transcendencia vplýva na nevedomé oblasti osobnosti – v tomto zmysle je presahom. Imanenciu chápeme ako neustále vyvstávanie z podstaty, ako akýsi kruh, ktorý je významovo antagonistický významu transcendencie. No vďaka schopnosti presahovať svoje vedomie, dokáže subjekt preniknúť k „podstate" a „narušiť" kruh imanencie.

Tento popis je približný, keďže štruktúra jazyka, ktorá je nutne konštituovaná na vedomej úrovni, nedokáže inak ako opisne vyjadriť prebiehajúci reálny jav. Ak je subjekt dlhodobo neschopný transcendovať, môžeme povedať, že „stratil dušu". Toto pomenovanie zaviedli etnológovia skúmajúci tento jav u prírodných národov. Na porušenie vlastného tabu reagujú vlastným spôsobom neurózy. To isté sa deje modernému človeku napriek tomu, že viditeľne neprestupuje žiadne univerzálne príkazy. Na rozdiel od primitívnej spoločnosti, postmoderná spoločnosť si navonok zakladá na

[4] ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Praha : Karolinum, 2007, s. 9.
[5] BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha : Slon, 1995, s. 143.

individualizme čoraz dôraznejšie. Priamoúmerne tomu sa hromadia „módne choroby 19. storočia" – neurózy. Tento názor je možné zhodnotiť aj filozoficky: „…v záplave prchavých zážitkov sa človek vracia k sebe samému v nádeji, že nájde oporný bod – Ja je posledná nádej nájdenia prístavu. Nie div, že identita sa stala ohniskom nepokoja a že schizofrénia – táto patologická radikalizácia „normálnej" neurčitosti identity – zaujala prvé miesto medzi psychickými chorobami považovanými za mor moderného života."[6]

C. G. Jung upozornil, že to, čo považujeme za chorobu, je v skutočnosti symptóm snahy o uzdravenie organizmu – teda znovunastolenie psychickej rovnováhy. Ako jeden z mnohých prisudzuje tento neduh modernizácie nepochopeniu funkcie transcendencie. Potreba iniciácie a následnej individuácie vedie subjekt k presahu - k pochopeniu a v neposlednom rade aj aktivácii ostatných funkcií vedomia – okrem v súčasnosti prepínaného a preceňovaného myslenia je to aj cítenie, intuícia a vnímanie.

Psychoanalytika Junga skvele dopĺňa religionista M. Eliade: „Je isté, že metafyzické pojmy archaického sveta neboli vždy formulované vo výrazoch teoretických, avšak symboly, mýty a rituál vyjadrujú v rôznych rovinách a prostriedkami sebe vlastnými komplexný systém súvislých výrokov o najhlbšej skutočnosti vecí, systém, v ktorom je možné vidieť metafyzickú osnovu."[7]

Na to nadväzuje aj K. Jaspers keď tvrdí, že transcendencia je vlastne konštitúciou existencie. Práve vďaka momentu „nečasovosti" v priebehu transcendovania si subjekt lepšie uvedomuje čas a intencionalita jeho vedomia utkvieva na prítomnosti oproti bežnému kritickému a analogickému prístupu k minulosti a pozitívne prognostickému prístupu k budúcnosti, časom, ktoré subjekt priamo nežije, čím sa jeho život stáva prázdnym. Pascal tvrdí: „Prítomnosť nikdy nie je naším cieľom. Minulosť a prítomnosť nám slúžia ako prostriedky, jedine budúcnosť je naším cieľom. A tak nikdy nežijeme, ale dúfame žiť, a ako sa ustavične chystáme, že budeme šťastní, nevyhnutne šťastní nikdy nie sme."[8]

Heidegger v prístupe k otázke transcendencie poznamenáva, že sa jedná o presahovanie jednotlivého súcna k súcnu vcelku. Tento presah má výsostný vzťah k Bytiu a bez samotnej predpokladanej možnosti súcnosti súcna a jeho skúmania vo forme metafyziky by nebolo čo a v podstate ani ako transcendovať. V súčasnej kríze sa neustále odvoláva na pokrok a predostiera sa komparácia s tradičnou spoločnosťou, ktorú v súčasnosti tvoria aj krajiny Tretieho sveta. Paradoxom tohto kontrastu, je že: „...pre tradičného človeka nie je moderný človek ani typom slobodnej bytosti, ani typom tvorcu dejín. Práve naopak, človek archaických civilizácií môže byť hrdý na svoj spôsob

[6] BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha : Slon, 1995, s. 28.
[7] ELIADE, M.: *Mýtus o věčném návratu*. Praha : Oikúmené, 1993, s. 9.
[8] PASCAL, B.: *Myšlenky*. Praha : Odeon, 1973, s. 78.

existencie, ktorý mu dovoľuje slobodne žiť a tvoriť. Je slobodný v tom zmysle, že už nemusí byť tým, čím bol, že môže zrušiť svoje vlastné „dejiny" periodický anulovaním času a kolektívnou regeneráciou."[9]

Keďže postmoderný človek nedokáže pristupovať k sebe ako aj k času tradične, stáva objektom rôznych módov dekonštrukcie. Aby uchránil svoje vedomie ako aj existenciu, je nútený podrobiť sa „iniciácii" rádu schizofrénie. Jeho rozdelené vedomie absorbuje široké spektrum vonkajším podnetov do tej miery, že sa nekontrolovateľne rozrôzňuje. Postupujúca diferenciácia má za následok štiepenie vedomia až sa identita Ja stráca. Opätovne sa dá nájsť pomocou nájdenia pevného bodu v metafyzickom prázdne, ktorý bude základným kameňom stavby Subjektu a vlastnou dekonštrukciou zvnútornenej schizofrenickej hyperreality. Súčasný subjekt otupený a nedôverčivý však už má problém zvnútorniť čokoľvek a je skeptický ku všetkému recitujúc naučené heslá o právach a slobode. Mal by pochopiť, ako tvrdí Vattimo, že pozíciu, z ktorej je možné byť skeptický je nutné najprv vybudovať: „Pokiaľ je boh mŕtvy, pokiaľ si filozofia uvedomila, že nemôže s istotou pochopiť fundáciu všetkých vecí, potom už nie je filozofický ateizmus nutný. Iba absolútna filozofia môže považovať za nutné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti."[10]

Vzťah metafyziky a transcendencie

Súčasné vedecké skúmanie sa navonok snaží odpútať sa v akejkoľvek forme od metafyziky či čohokoľvek subjektívneho. Stratilo by totiž, podobne ako aj jeho výsledky, status objektivity a následne aj legitimity vytvárania diskurzu. Neprekvapuje to u exaktných prírodných vied, no skutočné nebezpečenstvo predstavujú humanitné vedy a predovšetkým to, čo nazývame filozofiou, preneseným popperovským jazykom by sme to mohli nazvať aj akademicizmom – živosť učenia sa vytráca a nastupujú štatistiky, tabuľky a kategorizačné systémy. Človek sa stratil, objavilo sa Číslo. Vedy si už neplnia svoju „tradičnú" úlohu: „Filozofovia a sociológovia by mali odhaľovať falošnosť sľubov chlácholivej istoty a pokojného poriadku, ktoré vidinou sľubovaného oslobodenia vábia do totalitného väzenia. Mali by sa vysmievať chváleniu sa tých, ktorí handlujú s jediným s jediným patentovaným významom a ktorí údajne nachádzali v paláci absolútnej pravdy a jedli zo stola najvyššej múdrosti. Mali by oddeľovať zdravé zrná sebauvedomenia, ktoré musí byt vždy vedením o tom, že človekom je možné byť rôznymi spôsobmi, od pliev totalitného snívania o všeobecnej zhode v mene jedinej a nedeliteľnej pravdy alebo hodnoty."[11]

[9] ELIADE, M.: *Mýtus o věčném návratu*. Praha : Oikúmené, 1993, s. 99.
[10] ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Praha : Karolinum, 2007, s. 29.
[11] BAUMAN, Z.: *Úvahy o postmoderní době*. Praha : Slon, 1995, s. 22.

Transcendovať môže len vedomá bytosť, teda aspoň pri súčasnej úrovni poznatkov či už z kognitívnej psychológie alebo mentalistiky, ktorou je v súčasnom poňatí človek. Ten sa však stáva nielen subjektom, ale zároveň aj objektom a v súčasnej dobe dokonca možným predmetom vedy. Nároky na objektivitu si diskurz vedy nechce dať uprieť za žiadnu cenu. Strach zo straty objektívneho statusu prevažuje pred strachom zo straty subjektu. Subjekt je však mimoriadne dôležitý a jeho dôležitosť pochopila aj moderná fyzika: „Podľa teórie relativity priestor nie je trojrozmerný a čas nie je od neho oddelenou entitou. Oba sú úzko späté a tvoria štvorrozmerné kontinuum „priestoročas". V teórii relativity preto nikdy nemôžeme hovoriť o priestore a nehovoriť pritom o čase, a naopak. A ďalej podľa nej, na rozdiel od newtonovského modelu, čas neplynie univerzálne."[12] To znamená, že čas a priestor v našej forme existujú a teda majú zmysel, len keď pri nich stojí pozorovateľ. Objektívnych a často protirečivých teórií je čoraz viac a sľub univerzálneho poznania vied zlyhal. Veda nedokáže vysvetliť a pokryť priestor transcendencie a tiež nedokáže priniesť subjektu zmysel vo forme určenia jeho miesta v kozme. Človek potrebuje naďalej sceľujúci systém a tam, kde zlyhala jedna autorita, nahradzuje ju druhou.

Samotný vznik a funkcia náboženstiev je dôkazom funkčnej prepojenosti transcendencie s metafyzikou. Duchovné slovo vo forme logu nie je možné prenášať jazykom či písmom, len správne zvnútornenie – teda akt presvedčenia a vôle – môže mať úspech. Aj keď z mnohých náboženstiev sa stávajú torzá ich cirkví, či charizmatických osobností, nie je možné povedať, že viera ako taká bola niekedy porazená. Menil sa jej predmet, forma prejavu, ale samotné vnútorné presvedčenie, na základe ktorého sa budovali, nie legislatívne nanucovali, hodnoty a normy pretrvala. Počet jej nositeľov povážlivo kolíše a takzvaná religiozita dosahuje omnoho nižšie počty než deklarovaná religióznosť. Aj rituály, ktoré boli kedysi živým prístupom k archetypálnej múdrosti, sa stávajú bezduchými a len telesné prítomnosť zúčastnených umožňuje ich fungovanie. Samotný rituál nemôže zastúpiť samotné hodnoty, ktoré má vyjadriť

Proti skepticizmu dnešnej doby nastupuje nádej, ktorá má opäť metafyzický základ. Vďaka nej je možné prekonávať zdanlivo neprekonateľné rozpory vo vnútri, ale aj navonok. Globálna sekularizácia nemusí zničiť sakrálno, len ho presunie na inú úroveň, za hranice vedomého poznania. Každá kríza spôsobuje obrodenie, obrodením postmoderného obdobia môže byť „nová metafyzika", ktorá si nebude nárokovať prostredníctvom podpory nejakej inštitúcie na objektívne a „svetské" zasahovanie, avšak umožní jedincom, ktorí nestratili vôľu a svojím spôsobom aj vieru, aby nachádzali seba a umožnili sprostredkovať toto vedenie aj druhým. Ako píše I. Kant, bez tohto

[12] CAPRA, F.: *Tao fyziky*. Bratislava : Gardenia, 1992, s. 48.

javu nie je možné ustanoviť systém hodnôt a už vôbec nie sa s nimi zvnútornene riadiť: „Metafyzika mravov je teda nevyhnutne potrebná, nielen zo špekulatívnych pohnútok, aby sme preskúmali zdroj praktických zásad, ktoré a priori spočívajú v našom rozume, ale aj preto, lebo samým mravom hrozí všemožná záhuba, ak chýba ono vodidlo a najvyššia forma ich správneho posúdenia. Pri tom, čo má byť morálne dobré, totiž nestačí aby to bolo v súlade s mravným zákonom, ale sa to musí diať kvôli nemu samému, v opačnom prípade je tento súlad iba celkom náhodný a povážlivý, lebo iný ako mravný dôvod vedie ku konaniu, ktoré je síce niekedy v súlade zo zákonom, častejšie mu však odporuje.“[13]

Ako zdôrazňuje Kant problém hodnôt nie je špekulatívny a po počiatočnom križiackom ťažení na metafyziku s úmyslom, očistiť objektívne poznávanie, sa aj najväčší antimetafyzici nevedia zhodnúť: „Postanalytickí filozofovia tak stoja pred problémom, ako sa vymaniť z „metafyzického realizmu“ klasickej analytickej filozofie a pritom nespadnúť do fatálneho relativizmu, ako sa vyhnúť Skylle sterilnej metafyziky i Charybde prázdneho relativizmu.“[14]

Na záver je nutné poukázať na provokatívny názov článku, ktorý je skeletom tejto práce – paradoxne tí, ktorí vyhlásili koniec metafyziky sa stali jej budovateľmi a pokračovateľmi, otázne je, čo ten akt bol nevedomý, alebo vedome prospechársky. Transcendencia je neodmysliteľnou funkciou metafyziky, povedané analytickým jazykom a ako taká je potrebná k autokreácii subjektu na všetkých úrovniach. Jej koniec by prispel k deštrukcii hodnôt, spoločnosti a v neposlednom rade aj jedinca. Slovami B. Pascala: „Čím je človek v prírode? Vzhľadom k nekonečnu ničotou, vzhľadom k ničote všetkým, je stredom medzi ničím a všetkým.“

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

ARISTOTELES: Metafyzika. In: Filosofická čítanka. Praha 1971, s. 43-45.

BAUMAN, Z.: Úvahy o postmoderní době. Praha : Slon, 1995. 165 s. 80-86429-11-3

CAPRA, F.: Tao fyziky. Bratislava : Gardenia, 1992. 256 s. ISBN 80-85662-00-0

ELIADE, M.: Mýtus o věčném návratu. Praha : Oikúmené, 1993. 105 s. ISBN 80-85241-51-X

FOUCAULT, M.: Moc, subjekt a sexualita. Bratislava : Kalligram, 2000. 236 s. ISBN 80-7149-389-9

[13] KANT, I.: *Základy metafyziky mravov*. Bratislava : Kalligram, 2004, s. 12.

[14] RORTY, R. – PUTNAM, H.: *Co po metafyzice?* Bratislava : Archa, 1997, s. 8.

FREUD, S.: Totem a tabu. Praha : Práh, 1991. 181 s. ISBN 80-900835-1-X
GIDDENS, A.: Důsledky modernity. Praha : Slon, 1998. 195 s. ISBN 80-85850-62-1
HEIDEGGER, M.: Co je to metafysika? Praha : Oikoymenh, 1993. 86 s. ISBN 80-85241-39-0
KANT, I.: Základy metafyziky mravov. Bratislava : Kalligram, 2004. 96 s. ISBN 80-7149-635-9
LYOTARD, J. F.: O postmodernismu. Praha : Filosofický ústav AV ČR, 1993. 180 s. ISBN 80-7007-047-1
MAFFESOLI, M.: Rytmus života – variácie o postmodernom imaginárne. Bratislava : Sofa, 2006. 184 s. ISBN 80-89033-56-3
MAY, R.: Túžba po mýtoch. Bratislava : Ikar, 2007. 287 s. ISBN 978-80-551-1378-4.
NIETZSCHE, F.: Antikrist. Bratislava : Iris, 2003. 122 s. ISBN 80-89018-46-7
NIETZSCHE, F.: Mimo dobro a zlo. Praha : Aurora, 1996. 226 s. ISBN 80-85974-12-6
NIETZSCHE, F.: Radostná věda. Olomouc : Votobia, 1996. 298 s. ISBN 80-7198-080-3
PASCAL, B.: Myšlenky. Praha : Odeon, 1973. 227 s. ISBN neuvedené.
RORTY, R. – PUTNAM, H.: Co po metafyzice? Bratislava : Archa, 1997. 89 s. ISBN 80-7115-139-4
WELSCH, W.: Naše postmoderní moderna. Praha : Zvon, 1994. 202 s. ISBN 80-7113-104-0
ZABALA, S. (ed.): Budoucnost náboženství. Praha : Karolinum, 2007. 94 s. ISBN 978-80-246-1310-9

KRITIKA FOUCAULTOVHO „DEHUMANIZMU“

Dušan HRUŠKA

Abstract: *Article deals with analyzing of very dramatical finishing of the book The Order of Things written by french historian and philosopher Michel Foucault, who announces at the end of his writing that the death of human is comming. When the language is depriving of its fractionalism, renewing its unity and setting up in all its insistency own being, there is no space left where the human could be put in. The return of language as harbinger of upcoming death of the human – this is the prophetical thought Foucault finishes its The Order of Things with. In his opinion the time is comming when chimeras of humanism are fading away and it reveals that anthropological concept of the human being is incoherent with the being of launguage. Foucault started a discussion by his preaching that is still open and invokes impassionate feed back.*

Foucault a naša postmoderná situácia

Michel Foucault (1926-1984) sám seba označoval predovšetkým ako učiteľa. Pôsobil na *Collège de France* ako *profesor histórie systémov myslenia*. Foucaultovým cieľom bola vždy premena. Presnejšie povedané, usiloval sa stať iným, než ho predstavovali rozmanité mocenské machinácie. Znamenalo to preňho, že zo seba samého musí vydolovať jasnejšiu predstavu o chaotickej povahe pravdy a odvážne s ňou konfrontovať.[1] Keďže jeho intenzívny záujem o seba samého viedol k úzkym prepojeniam s inštitúciami, osobami, ideami, čo ním prenikali, jeho dielo nadobúda etickú dimenziu úsilia „zmeniť niečo v myslení ľudí.“[2] Podarilo sa mu vytvoriť súbor diel, ktoré čitateľov vedú k preskúmaniu postoja k pravde, moci a sebe samým. Za svoju schopnosť viesť čitateľa k premene vlastného života vďačí okrem iného svojmu odmietavému postoju k predpisovaniu nejakých univerzálnych vzorov pravdy, moci a seba samého a svojej neochvejnej viere, že ľudia sú slobodní.[3]

Foucaultova filozofia sa zaoberá relatívne rôznymi témami: od postavenia šialencov a duševne chorých, cez pojmy života, práce a jazyka v biológii, politickej ekonómii a jazykovede, až po morálku sexuálnych vzťahov v starom Grécku a Ríme. Takto je skoro nevyhnutné, že mnohé z tých tém a problémov, ktoré zvyčajne zamestnávajú filozofov, sa u Foucaulta neobjavujú. Prinajmenšom nie ako priamy predmet záujmu. To však ešte nespochybňuje filozofickú povahu jeho skúmaní. Filozofická je ich inšpirácia, filozofická

[1] Porov. BROWN, A.: *Foucault*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Albert Marenčin –Vydavateľstvo PT 2004, s. 5.

[2] FOUCAULT, M.: *Pravda, moc, já sám*. In: Foucault, M. In: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kaligram 2000, s. 180.

[3] Porov. BROWN, A .: *Foucault*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Albert Marenčin –Vydavateľstvo PT 2004, s. 8.

myšlienka viedla ich postup, a tak ich výsledky treba zvažovať predovšetkým (ak keď nielen) z filozofického hľadiska. Ak pri tom všetkom majú čo povedať aj reprezentantom iných vied, ak ich dokážu zaujať napríklad tým spôsobom, že ich pobúria, tým lepšie. Pre odborníkov na zaoberajúcich sa filozofiou, by to mohol byť podnet pre uvažovanie o tom, čím je dnes filozofia a v čom je jej pole pôsobnosti.

Pre úvahy tohto druhu sa v súčasnosti zvykneme používať pomenovanie *postmoderna*. Toto pomenovanie potom označuje typ myslenia charakterizovaný otvorenosťou voči najrozličnejším problematikám, obdobiam a štýlom, konceptuálnou nestabilitou a pluralizmom hľadísk, metodologickou uvoľnenosťou, ba až anarchizmom. Postmodernou by sme mali nazývať tú filozofiu, ktorá sa nechce nikde zahlásiť k trvalému pobytu a prejavuje nomadickú povahu. Ak je to tak, záujem o postmodernú filozofiu by sa celkom dobre dal zosynchronizovať so zámerom vrátiť sa práve dnes k Foucaultovmu dielu.[4] V tejto súvislosti je známy Foucaultov úvod k *Archeológii vedenia*, ktorým reagoval na pokusy metodologicky a filozoficky zaradiť jeho predchádzajúce práce, zvlášť *Slová a veci*, ktorý by bolo možné pokladať za nepriame priznanie sa k postmodernému spôsobu filozofickej existencie. Foucault v ňom vyhlasuje, že písanie je pre neho spôsob, ako sa zbaviť totožnosti a končí sa často citovanými slovami: „Bezpochyby nie som sám, kto píše, aby stratil tvár. Nepýtajte sa ma kto som a nehovorte mi, aby som ostal rovnaký: to je morálka občianskoprávneho sťahu, ňou sa riadia naše doklady . Keď treba písať, nech nás neobmedzuje.“[5]

Pridajme k tomu jeho prihlásenie sa k pluralizmu a odmietanie všeobecne platných právd, jeho skeptický postoj voči teóriám ľudskej prirodzenosti, jeho nedôveru voči ideálom vševládneho rozumu, jeho sústavné úsilie odhaliť tajné spojenectvo racionality s mocou, jeho obraz osvietenstva ako kultúry, ktorá v mene rozumu vylučuje a internuje, jeho pozornosť voči stanoviskám menšín.

Dalo by sa pokračovať, ale už aj tento neúplný výpočet postojov a orientácií by mal stačiť, aby sme si uvedomili, že zaradenie Foucaulta medzi postmodernistov musí byť veľmi zvodným riešením pre stúpencov, ako aj pre odporcov postmoderny. Odvolávanie sa na Foucaulta dnes skutočne slúži jedným i druhým. Jeho myšlienkami nabíjajú svoje zbrane obrancovia postmoderných hradieb a tí, čo na Foucaulta útočia, majú potom často dojem, že zasahujú samotné jadro postmoderny. Tieto spory nie sú v istom zmysle celkom neproduktívne, pretože prispievajú k pochopeniu charakteru našej doby a miesta filozofie v nej. Asi k nim prispel aj sám Foucault a to napriek tomu, že ak sa na adresu postmoderny vôbec niekedy vyjadril, bolo to skôr

[4] Porov: MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava, Kalligram 2005, s. 12.
[5] FOUCAULT, M.: *L´archéologie du savoir*. Paris : 1969. Citované podľa: MARCELLI, M.: *Michel Foucault, alebo Stať sa iným*. Bratislava, Kalligram 2005, s. 12.

v kritickom zmysle. Určite sa ale nedá sa poprieť, že základné body konfigurácie, ktorá dostala názov *postmoderná situácia*, mal pre očami aj on.

Zaraďovanie Foucaulta medzi postmodernistov sa však stáva problematickým o tej chvíle, keď sa začneme zaujímať o vlastnú povahu jeho filozofovania.[6]

Slová a veci **a Foucaultove miesto vo filozofii 20. storočia**

Keď Michel Foucault, v roku 1966 vydáva svoje *Slová a veci,* stane sa táto kniha kultúrnou udalosťou a na francúzskej intelektuálnej scéne ho okamžite vynesie na popredné miesto. Foucault sa tu predstavuje ako filozof, ktorý pozorne študuje dejiny, aby z nich vyvodil závery týkajúce sa moderného človeka. Na rozdiel od tradičných koncepcií vedy a vedenia, ktoré vychádzajú z predpokladu plynulého vzostupu, Foucault upozorňuje, že medzi jednotlivými dejinnými obdobiami sú diskontinuity a nedá sa hovoriť o prechodoch od nižšieho stupňa k vyššiemu.

Záverečným akordom svojej knihy Foucault ohlasuje skorú smrť človeka. Podľa jeho názoru sa blíži čas, keď sa rozplynú chiméry humanizmov a ukáže sa, že antropologická koncepcia ľudského bytia je nezlučiteľná s bytím jazyka. Týmto zvestovaním otvoril Foucault diskusiu, ktorá dodnes nie je uzavretá a vyvoláva vzrušené reakcie.[7]

V ďalších Foucaultových prácach je často reč o nátlaku, obmedzeniach a apriórnych podmienkach, že myšlienka slobody sa zdá byť tomuto druhu filozofovania úplne cudzia. Pravda, len potiaľ, pokiaľ nezvážime, odkiaľ Foucaultova reč prichádza.

V tej chvíli pochopíme, že tento filozof hovorí o nevyhnutnosti, aby deštruoval jej predpoklady už samým faktom svojho hovorenia. Jeho oslobodzujúca misia sa začala odhaleniami, ktoré prezrádzali spojenectvo novovekého vedenia o človeku s internančnými inštitúciami a jeho podiel na praktikách vylučovania a umlčovania, iba pripomenutie Nietzscheho, nás upozorňovalo, že je tu aj reč, ktorá nebola umlčaná a stane sa základom obžaloby moderného sveta.

Nasledovalo uzavretie jednotlivých modalít vedenia do epistemologických polí, ktoré nepripúšťali nijaké úniky za svoje hranice, pritom však predpokladali existenciu vonkajšieho miesta, odkiaľ sú opisované. Nakoniec prišli analytiky, ktoré vedenie vtiahli do súkolia mocenských mechanizmov a pravdu včlenili do špinavej politiky, aby vzápätí jedným a tým istým gestom moc zbavili čisto represívnej povahy a vedeniu priznali podiel na utváraní človeka a spoločenských vzťahov.

---

[6] Porov. MARCELLI, M.: *Michel Foucault, alebo Stať sa iným.* Bratislava, Kalligram, 2005, s. 13.
[7] Porov. FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied.* Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, s. 13.

Boli sme navyknutí, že filozofi, ktorí verili v slobodu človeka, vo svojich úvahách ustavične poukazovali na tie ľudské činy, čo sa nedajú vysvetliť prírodnými alebo spoločenskými determináciami.

Títo filozofi nám pripomínali skutky, v ktorých sa prejavuje niečo nezredukovateľné, niečo, čo svedčí o slobode vôle a schopnosti transcendentovať daný stav. Naproti tomu, Foucault sa uviedol ako filozof násilných aktov, akými bol znemožnený slobodný pohyb a sloboda prejavu, na to nadviazal históriu vedenia, ktorá si vyslúžila výsledky z totalitarizmu, z neuznávania úlohy tvorivosti a objavnosti, ba dokonca z násilia a teroru. A jednako bol aj v týchto prácach prítomný akt slobody, sama reč o nevyhnutnosti ho predpokladala, ako miesto, odkiaľ prichádzala, a ako budúcnosť, ktorú zvestovala.

Potvrdzovanie slobody sa takto stal diskurz o nevyhnutnosti. Sústredenie záujmu na problematiku moci Foucaultovi umožnilo nadviazať na tento diskurz tak, že mu otvorene pripíšu rozkladnú, a vlastne osloboditeľskú funkciu. Foucault bude hovoriť o prejavoch moci, ktoré nás obmedzujú, disciplinujú, normalizujú. Bude hovoriť o tom, čo nás podmaňuje a udržiava v závislosti. V priebehu tejto reči sa však ukáže, že moc k nám neprichádza len zvonka ako k objektu pôsobenia, ale aj zvnútra, v príkazoch, zákazoch a normách, ktoré nás formujú a sú súčasťou nášho vedenia vedenia, vtedy sa ukáže že moc má schopnosť tvoriť a nemožno ju obmedzovať na represívne pôsobenie.

Takto pochopená, s vedením spätá moc otvára perspektívy, ktoré síce nie sú víziou konečného oslobodenia, ale dávajú zmysel boju proti prejavom mocenských techník. Aby boj proti moci mal nádej na úspech, zdôraznil Foucault jej produktívne účinky a vedeniu pripísal úlohu podieľať sa na nich.

Na tomto pozadí sa dala načrtnúť aj perspektíva individuálnej existencie: je tu možnosť stať sa iným a urobiť zo svojho života umelecké dielo. Tesne pred smrťou mohol Foucault cieľ svojho života vyjadriť vo svojich vlastných prácach ako jeden z ich záverov.[8]

V júni roku 1984 zomiera na chorobu, ktorá krátko predtým dostala svoje hrozivé meno: vo Francúzku ju začali volať *sida*, inde *aids*. Foucaultov život skončila táto novodobá pandémia. K tomuto strohému faktu sa hneď pridáva ďalšie konštatovanie: je zbytočné uvažovať o tom, ako by sa bolo jeho myslenie vyvíjalo, keby na otázku, či by sa bol aj v nasledujúcich rokoch udržal svoje výnimočné postavenie na scéne francúzskeho intelektuálneho života, kde bol až do svojej smrti pokladaný za akéhosi majstra myslenia.

Nevieme a nebudeme vedieť či by stále vedel prebúdzať pozornosť verejnosti k politickým a spoločenským problémom, či by pokračoval v spracúvaní svojej poslednej témy, ktorú boli dejiny sexuality, či by ho naďalej

[8] Porov. MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava, Kalligram 2005, s. 143.

zaujímala morálka starých Grékov, či by jeho interpretácie tejto morálky boli stále príťažlivé pre študentov na amerických univerzitách, kam v posledných rokoch svojho života často chodieval prednášať.

Jeho posledná väčšia práca, viaczväzkové *Dejiny sexuality* ostali nedokončené. No zatiaľ čo pokračovanie tohto podujatia a všetkých ostatných Foucaultových aktivít takto definitívne prešlo z oblasti histórie do oblasti neuskutočnených plánov, jedna iná história, história recepcie jeho diela sa neprestala rozvíjať. Nezačala sa však pri jeho posledných prácach, ale prekladom jeho staršej knihy *Slová a veci.*

Centrovanie otázky na človeka (zrod subjektu)

V predslove k anglickému prekladu *Slov a vecí (The Order of Things)*[9] Foucault kladie otázku subjektu: „Dá sa hovoriť o vede a jej dejinách (a teda o podmienkach jej existencie, o jej zmenách, o omyloch, akých sa dopustila, o náhlych pokrokoch, čo jej otvorili nové cesty) bez odvolávania sa na samého vedca – a nemyslím tým len konkrétneho jednotlivca reprezentovaného vlastným menom, ale aj jeho dielo a zvláštnu podobu jeho myslenia?“ [10]

Na túto otázku dáva Foucault odvážne pozitívnu odpoveď. Skôr či neskôr budeme vedu skúmať bez odvolávania sa na vedca. A podľa Foucaulta to nebude trvať dlho. On totiž chce podnietiť ten najpravdivejší, t. j. ten najmocnejší diskurz. Viaceré desaťročia veda praktizuje tzv. puzzle výskum. To znamená, že ak je daný nejaký cieľ, niekedy veľmi tajný, vytvárajú sa príslušné súčasti. O konečnom cieli výskumu konkrétny vedec možno nič nevie. Pri takomto podujatí je ťažké povedať, kde je vedecký subjekt, dá sa však hovoriť o vedeckej funkcii.

Pred koncom *Slov a vecí* Foucault zhŕňa úvahy, ktoré ho priviedli k tomu, že o vede uvažoval bez jednotlivého vedca – „Pred koncom 18. storočia človek neexistoval – ako neexistovala ani sila života, plodnotvornosť práce a historická hrúbka jazyka (...) Dalo by sa pravdaže, povedať , že všeobecná gramatika, prírodná história a analýza bohatstiev boli v istom zmysle tiež spôsobmi poznávania človeka, treba však rozlišovať. Prírodné vedy nepochybne chápali človeka ako druh alebo rod: svedectvom toho je diskusia o rasách v 18.storočí. Okrem toho gramatika a ekonómia používali pojmy ako potreba, túžby, pamäť a obrazotvornosť. Epistemologické uvedomenie si človeka ako takého však nejestvovalo.“[11]

[9] Pôvodný názov Foucaultovej knihy *Les Mots et les choses,* t. j. *Slová a veci*, sa v anglickom preklade musel zmeniť na *The Order of Things*, t. j. *Poriadok vecí*, pretože už predtým W. V. O. Quine vydal prácu s veľmi podobným názvom – *Word and Object.*

[10] BROWN, A.: *Foucault.* Prel. M. Marcelli. Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 17.

[11] FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied.* Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, s. 316.

Pre pochopenie tejto súhrnnej poznámky nám pomôžu tri témy. Týkajú sa prechodu od človeka ako druhu alebo rodu k agensovi, jazyka ako systému usporadúvania a štúdia života ako produkcie bohatstva. V klasickom období ľudskú prirodzenosť nekládli vedľa prírody. Človek bol jednou z kategórií súcna a spadal pod všeobecnú rubriku prírody. Ako sa rozvíjali vedy a objavovali sa nové disciplíny, strácali čisto deskriptívne kategórie užitočnosť. Foucault v tejto súvislosti pripomína vývin kategórie rasy v 19.storočí. V prúde moci bolo dôležité, aby sa ľudské bytosti začlenili do klasifikácií spôsobom, aký *zodpovedná* časť populácie mohla pokladať za vedecký. Číra deskripcia umožňovala klasifikácie, ktoré sa dali ľahko použiť pre záujmy mocenských diskurzov. Najdôležitejšia zmena spočívala v tom, že klasifikácie sa prestali chápať ako vykrajovanie z vopred existujúcej prírody, ale začali sa chápať ako myšlienkové reprezentácie. Keď sa pozrieme na biológiu, človek prestal byť kategóriou, ktorá je vybraná z mnohých živých bytostí, stal sa kategóriou, ktorú vytvorili autonómni jednotlivci na reprezentáciu seba samých. To človeka odčlenilo od všetkých ostatných predmetov v *prírode*. Slovo *človek* potom začalo označovať iný druh vecí ako predtým.

Jazyk sme dlho chápali ako systém, v ktorom slová zodpovedajú predmetom. Teórie pravdy sa potom pokúšali chápať tento systém ako hľadanie správnych korešpondencií medzi slovami a predmetmi. Keď sa z človeka stal organizátor vecí, prestal byť súčasťou tohto poriadku, lingvistické teórie jazyka sa radikálne zmenili. Genézu začali lingvisti chápať ako postupnosť tvorivých aktov, a nie ako striktné usporadúvanie vecí pod stabilnými pojmami.

Napokon sa spolu s inými myšlienkovými systémami zmenila aj ekonómia. V súvislosti s tým, že produkcia hodnôt sa začala chápať ako výsledok tvorivej ľudskej práce a plody tejto práce sa čoraz pevnejšie zväzovali s osobou, čo ju vykonáva, prestávala ekonómia vystupovať ako veda, ktorá určuje miesto človeka. V klasickej dobe ekonomickej práce prinášali vymedzenia správneho ľudského stanoviska vzhľadom na harmonickú a organickú spoločenskú funkciu. Mužom i ženám, vlastníkom i nevoľníkom, všetkým pripisovali oddelené súbory cností a funkcií. Keď však každú osobu začali chápať ako producenta hodnoty, a nie ako prijímateľa podielu, aký pripisuje spoločenské postavenie, ekonómia už nemohla každej skupine ľudí pripisovať súbor cností.[12]

Človek sa teda ukazuje ako spoločenský konštrukt, takže na to, aby sa v priebehu času vytvorila doktrína ľudskej identity, museli sa spojiť viaceré ideológie. Všetci ľudia sa stali navzájom morálne rovnými. Každej racionálnej bytosti priznali schopnosť racionálneho myslenia, slobodu a napokon právo.

[12] Porov. BROWN, A .: *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava : Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 74.

Foucault tvrdí, že v súčasnosti sa mocenské diskurzy odkláňajú od tejto doktríny identity. Ak tento trend bude pokračovať – čo Foucault predpokladá - človek prestane byť potrebný. [13]

Podporiť obrat od tradičného (personalistického) chápania človeka (subjektu) k Foucaultovmu historickému chápaniu pomôže konkrétny príklad vstúpenia subjektu na scénu. V *Zrode kliniky* Foucault opisuje, ako sa jednotlivec so svojou jedinečnosťou stal predmetom diskurzu: „Pohľad už nie je reduktívny, ale funduje jednotlivca v jeho nezredukovateľnej kvalite. A takto sa umožňuje, aby sa okolo neho organizovala racionálna reč. Objektom diskurzu môže byť aj subjekt bez toho, aby sa tým zmenili figúry objektívnosti. Klinickú skúsenosť neumožnilo odmietnutie teórií a starých systémov, ale táto formálna a hĺbková reorganizácia, to ona zrušila starý aristotelovský zákaz: konečne sa dal o jednotlivcovi dal rozvinúť vedecký štruktúrovaný diskurz.“ [14]

Keď lekári pozorujú pacienta, odlišujú ho od všetkých ostatných pacientov. Zaiste dajú sa odhaliť spoločné trendy, no lekársky pohľad sa nezameriava na to, aby v jednotlivcovi videl nejaký druh objektu. Inými slovami, na jednotlivca sa dá pozerať ako na objekt (ako v predchádzajúcich diskurzoch), no aj ako na subjekt s jeho jedinečnými túžbami, fóbiami, prianiami a problémami. Jednotlivec takto vystúpil ako objekt teórie, ktorá uznávala, že aj teoretik je jednotlivec. Keďže sa zrodil iba nedávno, mnohí sa (možno) čudujú, prečo Foucault ohlasuje jeho (tak skorú) smrť.[15]

Smrť človeka (smrť subjektu)

Myšlienka o smrti subjektu, ktorá sa po vydaní *Slov a vecí* stala takou známou témou vo filozofických a politických kruhoch, nie je činom, ktorá by nejaká skupina intelektuálov chcela spáchať. Subjekt zomrie, keď sa pojem subjektu stane pre diskurzívne praktiky zbytočným. Podľa Foucaulta je *človek ako subjekt* výsledkom vzájomne si protirečiacich mocenských diskurzov a zmizne, keď prestane byť užitočný pre všetky mocenské mechanizmy! Marx napísal, že keď „proletariát ohlasuje rozklad existujúceho svetového poriadku, iba tým vyslovuje tajomstvo svojho vlastného bytia, pretože on je fakticky rozkladom tohto svetového poriadku.“[16] Táto reč a jej zodpovedajúca teória nachádza u Foucaulta odozvu: Smrť človeka by nás nemala nijako mimoriadne znepokojovať. Táto smrť nekorešponduje so *smrťou Boha*, ale znamená *smrť subjektu* – subjektu s veľkým S, subjektu ako počiatku a fundácie vedenia,

[13] Porov. BROWN, A .: *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 73-74.
[14] BROWN, A .: *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 10.
[15] Porov. BROWN, A .: *Foucault*. Prel. M. Marcelli, Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004, s. 74-75.
[16] MARX, K.: *Úvod ku kritice Hegelovy filozofie práva*. Praha, Pravda 1956, s. 414.

slobody, jazyka a dejín. Dá sa povedať, že celá západná civilizácia je tomuto procesu podrobená, myslí si Foucault, a filozofi tento fakt iba potvrdzovali pripisovaním každej myšlienky a každej pravdy vedomiu, vlastnému Ja, teda v konečnom dôsledku Subjektu. „V búrke, ktorá nami teraz otriasa, by sme azda mohli rozpoznať zrod sveta, kde subjekt nevystupuje ako jednotný, suverénny a absolútny počiatok, ale ako rozštiepený, závislý a ustavične modifikovaný funkciami.“[17]

Subjekt a jeho *konce*

Podľa Foucaulta sa usporiadania vedenia čoraz väčšmi stávajú takými myšlienkovými systémami, ktoré vlastnému Ja vnucujú identitu. Foucault tvrdí, že by sme mali prijímať stratégie, ktoré narúšajú stabilnú identitu subjektu, pretože tie zvonku definované identity, aké nachádzame vo vládnucich mocenských diskurzoch, obmedzujú možnosť pozitívnej zmeny. Pravdaže, nie je možné individuálne vystúpiť za vládnuce usporiadanie vedenia. Na to je potrebné spoločné úsilie, ktoré je vždy výsledkom presúvania mocenských vzťahov k nejakému zakončeniu.[18] Posledné riadky *Slov a vecí* nám hovoria: „Ak tieto usporiadania musia raz zaniknúť, tak ako sa objavili, ak ich raz nejaká udalosť, ktorú zatiaľ nanajvýš tušíme ako možnú no jej formu a prísľub nepoznáme, rozvráti ako bolo na konci 16. storočia rozvrátené klasické poznanie- potom sa možno bez obáv staviť, že človek sa vytratí ako tvár z piesku na brehu mora.“[19] Ak teda chceme otvoriť svoje myslenie, musíme skúmať prístupy odvíjajúce sa pod záštitou *človeka* a vzdialiť sa od zvláštnych usporadujúcich kategórií, ktoré sa viažu k ilúzii človeka. Táto metóda sa odvoláva na dosiahnuté výsledky, aby tak definovala analytickú metódu, zbavenú všetkých pozostatkov antropologizmu.[20]

Vo Foucaultovom písaní o zrode a konci subjektu je (v pozadí) prítomný Marx, hoci sa tam explicitne nespomína. Marx zbadal vynárajúci sa subjekt, ktorý seba samého chápe v procese zbavovania sa nánosov odcudzenia. Marx odcudzenie odhalil prostredníctvom Hegela. Čo Marx nazýval odcudzením, to Hegel nazýval ľudskou prirodzenosťou. Podľa Hegela je vôľa vlastniť majetok prvým krokom k ľudskosti. Marx takúto privlastnenú prácu pokladal za odcudzenú. V slobode nadobúdať vlastný majetok videl Hegel príznak toho,

---

[17] Porov. LOTRINGER, S. (Ed.): *Foucault Live. Collected interviews 1961 – 1984*. New York 1989, s. 61.

[18] Porov. BROWN, A .: *Foucault*. Prel. M. Marcelli. Bratislava : Albert Marenčin - Vydavateľstvo PT, 2004, s. 75.

[19] FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied.* Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000,
s. 392.

[20] Porov. FOUCAULT, M.: *Archeologie vědení*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002, s. 28.

že ľudstvo značne pokročilo na ceste k slobode. Marx sa nazdával, že sloboda je rozdelená nerovnomerne a takéto spoločenské usporiadanie, ktoré je v kapitalizme nevyhnutné, nazýval vykorisťovaním. Podľa Marxa sa ľudia oslobodia vtedy, keď si uvedomia, že sú producentmi hodnôt a budú konať tak, aby si ich (pri)vlastnili.

Foucault si myslí (čím defacto kritizuje marxizmus), že takéto oslobodenie je nemožné. Jedným z predpokladov zmeny k lepšiemu usporiadaniu je podľa neho uvedomovanie si náhodnosti prítomného usporiadania vedenia.

V texte *K židovskej otázke* Marx píše: „Každá emancipácia je návratom ľudského sveta, ľudských vzťahov k človeku samému. Politická emancipácia je redukciou človeka na jednej strane na človeka občianskej spoločnosti, na egoistické nezávislé indivíduum, na druhej strane na občana štátu, na morálnu osobu. Až skutočný individuálny človek znovu do seba prijme abstraktného občana štátu a stane sa ako individuálny človek vo svojom empirickom živote, vo svojej individuálnej práci, vo svojich individuálnych vzťahoch druhovou bytosťou, až keď človek spozná a zorganizuje svoje vlastné sily ako spoločenské sily a nebude už teda spoločenskú silu od seba oddeľovať ako politickú silu, až potom sa uskutoční ľudská emancipácia.“[21] Z marxistického diskurzu o revolúcii, a o spoločenskom vývine, je morálna sila vylúčená.

U Foucaulta je morálna kategória tiež prechodnou etapou. Pri Foucaultovej morálnej teórii si však treba vyjasniť jednu vec. Foucaultom analyzovaná *morálka* (resp. jej história) je vždy začlenená do špecifického historického kontextu: v jeho textoch nenájdeme všeobecne platné predpisy. Morálka je prepletená s politickou vôľou. A napokon morálny agens sa (zámerne) nebude veľmi podobať na svojich predchodcov.[22]

Stať sa iným alebo prečo Foucault nie je *nehumánny*

Stať sa iným to je podnet na starostlivé preverovanie predstáv o sebe samom, na revízie vier, zásad a odhodlaní z ktorých bola - vždy len dočasne - scelená vlastná identita. Nič neostáva nedotknuté, žiadna vrstva nie je taká intímna, taká hlboko uložená, aby sa v tomto procese po čase nemohla objaviť úplne na povrchu, vystavená náporu zmien, praskajúca, odpadavajúca, najskôr po kúskoch a potom naraz ako stará, vysušená koža predstáv, ktoré stratili svoj obsah, spľasli a nestoja ani za obzretie. Nič neostáva uchránené, dokonca ani samo toto úsilie, a tak zámer stať sa iným môže obrátiť proti sebe samému, zahryznúť sa do seba, uzavrieť sa a znehybnieť v postavení, ktoré je jeho poprením a zároveň najdôslednejším naplnením.

[21] MARX, K.: *K židovské otázce*. Citované podľa: Marx, K. - Engels, F.: *Spisy*. Praha, Pravda 1956, s. 393.

[22] Porov. BROWN, A.: *Foucault*. Prel. M., Marcelli. Bratislava, Albert Marenčin - Vydavateľstvo PT 2004, s. 77.

Stať sa iným - to je vstupný vklad do hry, kde sa dá získať strata predchádzajúceho postavenia. Kto do tejto hry vstupuje, musí byť už na začiatku tak trochu iný, zmena preňho musí mať hodnotu sama osebe, nech vedie k čomukoľvek. A výsledok sa tu dá pokladať za zisk len potiaľ, pokiaľ je vzápätí investovaný do ďalšieho kola ako stav, ktorý treba za každú cenu zmeniť. V tejto hre sa nedá pokračovať bez toho, aby sme o všetko dosiahnuté neprichádzali, no nedá sa ukončiť tak, aby nám niečo ostalo v rukách: každý odchod z nej nás pripravuje o prísľub stať sa naozaj iným a rovná sa prehre.

Ale ani tí, čo sú odhodlaní v tejto hre za každú cenu ostať, nie sú ochránení pred nebezpečenstvom trpkého konca, stáva sa totiž, že sama táto hra sa zvráti do monotónneho unikania pred sebou samým. Riziko tejto hry spočíva aj v tom, že ju nebudeme vedieť skončiť a prijať prehru. Ako už dialektici oddávna vedia, k rovnakému možno dospieť nielen afirmáciou, ale aj popieraním totožnosti. Ako výsledky tejto hry sa potom dajú pochopiť všetky tri možnosti, o ktorých bola reč pred chvíľou. Ich protikladnosť nás prestáva zarážať, veď čo iné ako negácie a protiklady by sme mohli očakávať v tejto paradoxnej hre, kde sa strata rovná zisku. [23]

Miroslav Marcelli v knihe *Michel Foucault alebo Stať sa iným* sa v takto nastavenej optike pokúsil sprístupniť, Foucaultove teoretické dielo vrátane jeho metodologických a tematických premien. Foucault potrebu byť iným neobmedzoval na sféru svojich motívov, ale ju chápal v oveľa širšom zmysle: „Úlohou dnešných dní nie je odhaliť, čo sme, ale odmietnuť čo sme.“[24] To jasne svedčí o rozšírení, a hneď viacnásobnom, nášho bežného *nazerania na seba samého*. Záujem stať sa iným, ktorý sa zatiaľ javil ako záležitosť Foucaultovho prístupu k sebe samému a svojej vlastnej práci, sa tu profiluje ako spoločenská požiadavka súčasnosti, ako úloha dnešných dní. Týmto záujmom sa teraz bude Foucault pokúšať charakterizovať problém prítomného času a načrtnúť špecifický spôsob jeho *využitia*.

Teoretická analýza sveta, v ktorom žijeme bude svojím kritickým vyústením prechádzať do politických aktivít zameraných na jeho pretvorenie. Foucault v tejto súvislosti neraz zdôrazňoval, že na vzniku a pretváraní konkrétnej spoločenskej situácie sa podieľajú konkrétni ľudia, mysliaci a konajúci určitým spôsobom. Ak teda v komplexe myslenia a konania ľudí kritikou narušíme vžité predstavy o nezmeniteľnosti, legitímnosti a prirodzenosti niektorých vzťahov v spoločnosti, môže to viesť k zmene ľudských reakcií na situáciu, v ktorej žijú. Takto formulovaná úloha napriek, alebo lepšie povedané vďaka svojmu priamočiaremu *aktivistickému* zameraniu implikuje filozofickú pozíciu, ktorá odmieta všetky úvahy o ľudskej

[23] Porov. MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Stať sa iným.* Bratislava, Kalligram 2005, s. 21.
[24] FOUCAULT, M.: *Prečo študovať moc: otázka subjektu.* In: Gál, E., Marcelli, M.: *Za zrkadlom moderny.* Bratislava, ARCHA 1991, s. 52.

prirodzenosti, o všeobecnom a nehistorickom subjekte, o nadčasových determinantách a dispozíciách človeka ako takého. Nie náhodou vyjadril Foucault úlohu prítomnosti v nadväznosti na úvahy o Kantovej historicky situovanej otázke *Čo je osvietenstvo?*[25] a v protiklade k Descartovmu spytovaniu sa na určenie človeka všeobecne. Táto pripomienka sa dá chápať aj ako jedna časť odpovede na otázku - Nie je filozofická reflexia hry na iného koniec koncov len jednou z tých pojmových hier, ktoré filozofi zvyknú vydávať za poznanie skutočných procesov, aby sa vyhli priznaniu svojej poznávacej nemohúcnosti?

Po zistení, že chcel byť iný, musí nasledovať vymedzenie toho pozadia, od ktorého sa dištancoval, tých teoretických prostriedkov, ktoré používal pre odpútanie sa od neho, tých strategických a taktických manévrov, ktorými obsadzoval nové pozície. Stať sa iným: táto formula môže otvoriť hru, kde sa niečo stáva iným a iné niečím, aby sa spolu roztočili v kruhu rozdielov a identít. Stať sa iným – to je zaklínadlo, ktoré ľudské činy a záujmy premieňa na pojmy, pohybujúce sa podľa imanentných zákonov myslenia. Tento istý zámer stať sa iným však dáva podnet aj pre analýzy, ktoré chcú v teréne vedenia sledovať opätovné distribúcie funkcií a ich uplatňovanie v konkrétnych situáciách, v tomto chápaní je potom výzva zrekonštruovať terén, v ktorom sa pohyb k inému mohol rozvíjať, určiť v ňom predstierané či skutočné ciele, priznané či zatajované východiská sledovať, ako sa v tomto poli odohráva pokus o nové stanovenie hraníc.[26]

Foucault sa často vyjadroval, že píše preto, aby unikol sám pred sebou – chcel sa stať niekým iným, Takýto postoj k vlastnému písaniu nebol v jeho časoch typický a dodnes sa vymyká *hlavnému prúdu*, pretože naruby obracia *konvenčný názor*, podľa ktorého je tvorba formou sebavyjadrenia, resp. že skutočnou úlohou človeka je stať sa tým čím je. To znamená, že k Foucaultovmu dielu nemôžeme pristupovať ako k celistvému korpusu, na ktorý uplatníme spoločné výkladové kritériá. Jeho texty sa vyvíjajú, menia a protirečia si vždy s ohľadom na témy, ktorými sa práve zaoberajú. Foucault sa rád priznáva k ťažkostiam, okľukám a váhaniam sprevádzajúcim jeho prácu a považuje ich za niečo, čo patrí ku každej práci – práve z neistoty, ktorá nás uvrhne do bodu mrazu, sa môžu zrodiť nové diela.[27] V poslednom roku svojho života napísal: „Akú cenu by mohlo mať náruživé poznanie, keby len zabezpečilo nadobudnuté vedomosti, namiesto toho, aby pokiaľ je to možné a do tej istej miery viedlo k zblúdeniu toho, kto poznáva? V živote

[25] FOUCAULT, M.: *Čo je osvietenstvo?* In: Foucault, M.: *Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000, s. 81 – 96.

[26] Porov. MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava, Kalligram 2005, s. 24.

[27] Porov. SUVÁK, V.: *Foucault: Od dejín sexuality cez genealógiu etiky k estetike existencie*. In: http://www.zlazelina.sk/test/default.aspx?id=41&idd=278.

nastávajú chvíle, v ktorých sa otázka či možno myslieť inak ako myslíme a vnímať inak ako vnímame, stáva nevyhnutnou podmienkou ďalších pohľadov alebo úvah."[28] Musíme opustiť stáročia budovaný pojem filozofovania ako dosahovania istoty o skúmanej otázke. Foucault oponuje všetkým, ktorí si myslia, že neistota by mala ostať ukrytá v zákulisí – „Čím je dnes filozofická činnosť, ak nie je kritickou myšlienkovou prácou, ktorej predmetom je samotné myslenie? Nespočíva v tom, že namiesto ospravedlňovania toho, čo už vieme, skúma ako a do akej miery by bolo možné myslieť inak? Filozofický diskurz sa stáva smiešnym keď sa snaží prikazovať zvonka zákon iným diskurzom a hovoriť im, v čom spočíva ich pravda a ako ju majú nájsť, alebo keď si dovoľuje obviňovať ich z naivnej pozitivity, má však právo skúmať to, čo môže byť v jeho vlastnom myslení zmenené vďaka práci s vedením, ktoré je mu cudzie."[29] Filozofická činnosť znamená pre Foucaulta skúšku, hru pravdy, z ktorej sa môže zrodiť iné *ja*. V určitom zmysle sa hlási k antickému ideálu filozofovania ako *askésis*, tj. myšlienkovej prípravy seba samého. Myslenie zisťuje do akej miery ho môže činnosť, ktorú vykonáva oslobodiť od skrytých predpokladov a umožniť mu myslieť inak.[30]

Ako vidíme k Foucaultovmu dielu nemôžeme pristupovať tak, ako to zvyčajne robíme, keď zaraďujeme jednotlivé texty autorov do línií *dejín filozofie*. Foucault sa takémuto prístupu bráni tým, že ho jednak neberie vážne, ale najmä tým, že (vždy) myslí inak. Foucault nevytvára deduktívne systémy, ktoré by sa dali jednotne uplatniť v rozdielnych poliach vedenia, neponúka nové filozofické projekty a už vôbec sa nechce stať zvestovateľom budúcnosti. Filozofovanie je pre neho jednoducho intelektuálny výkon, či presnejšie vyjadrené súbor intelektuálnych praktík, zviazaných s vedomím historickej činnosti, ktorú poznáme pod menom *filozofia*.

Foucaultove knihy by sme mohli, či mali čítať ako príspevok ku skúmaniu hier pravdy a nepravdy v dejinách západného človeka. Hry pravdy zahrňujú vedenie, moc a subjektivitu spôsobom, ktorý dáva Foucaultovej práci spoločné vyústenie. Je ním netradične uchopená etika ako estetika existencie. Foucaultove myslenie prechádza od témy k téme, od otázky k otázke, aby sa stávalo niečím a niekým iným.[31] Na neustálu snahu o *zaradenie* Foucault hovorí: „Nezdá sa mi, že je potrebné vedieť, čo presne som. Hlavným záujmom

[28] FOUCAULT, M.: *Dějiny sexuality II. Užívání slastí*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2003, s. 15-16.
[29] FOUCAULT, M.: *Dějiny sexuality II. Užívání slastí*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2003, s. 16.
[30] FOUCAULT, M.: *Dějiny sexuality II. Užívání slastí*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2003, s. 16-17.
[31] Porov. SUVÁK, V.: *Foucault: Od dejín sexuality cez genealógiu etiky k estetike existencie*. In: http://www. zlazelina.sk/test/default.aspx?id=41&idd=278.

v živote a práci je stať sa niekým iným, než ste boli na začiatku. Myslíte si, že by ste mali odvahu napísať knihu, keby ste už na začiatku vedeli, čo budete hovoriť na konci? Čo platí o písaní a ľúbostných vzťahoch, to platí aj o živote. Hra stojí za to len vtedy, keď nevieme, aký bude koniec."[32] Ešte stále si myslíte, že toto Foucaultovo úsilie je *nehumánne*?

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BROWN, A.: *Foucault*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Albert Marenčin – Vydavateľstvo PT 2004.

FOUCAULT, M.*: Archeologie vědení*. Prel. Č. Pelikán. Praha, Hermann & synové 2002.

FOUCAULT, M.: *Dějiny sexuality II. Užívání slastí*. Prel. K. Thein, N. Darnadyová a J. Fulka. Praha, Herrmann & synové 2003.

FOUCAULT, M.*: Moc, subjekt a sexualita. Výber z článkov a rozhovorov publikovaných v rokoch 1980 – 1988*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000.

FOUCAULT, M.: *Slová a veci. Archeológia humanitných vied*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kalligram 2000.

GÁL, E., MARCELLI, M.*: Za zrkadlom moderny*. Bratislava, ARCHA 1991.

LOTRINGER, S. (Ed.*): Foucault Live. Collected interviews 1961 – 1984*. New York 1989.

MARCELLI, M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným*. Bratislava, Kalligram 2005.

MARX, K.: *Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva*. Praha, Pravda 1956.

MARX, K. - ENGELS, F.*: Spisy*. Praha, Pravda 1956.

SUVÁK, V.: Foucault: *Od dejín sexuality cez genealógiu etiky k estetike existencie*. In: http:// www.zlazelina.sk/test/default.aspx?id=41&idd=278.

[32] FOUCAULT, M.: *Pravda, moc, já sám*. In: Foucault. M.: *Moc, subjekt a sexualita*. Prel. M. Marcelli. Bratislava, Kaligram 2000, s. 179.

THE PHENOMENOLOGICAL-AXIOLOGICAL PERSONALISM ACCORDING TO MAX SCHELER

Andrzej KOBYLIŃSKI

Abstract: *The fundamental significance of any moral order consists in the glorification of the person. Scheler was looking for an intermediate solution between the scholastic substantial understanding of a person and the actualist concept of human existence. A person as the centre of acts is first of all the centre of love. The essence of man as a person is his ordo amoris, which is the individual structure of his personal being.*

1. Introduction. The term "personalism" has often been used in the past few years in the plural to refer to various philosophical currents which make a person their own centre and foundation of the whole of reality. They are usually grouped by nationality, and thus reference is made to French, Italian, American or Polish nationalism. One of the important currents of thought is undoubtedly represented by German personalism, the main representative of which – next to Buber, Guardini, or Landsberg – is Max Scheler (1874-1928)[1].

The Philosopher from Munich perceived his historical era as the beginning of a profound metamorphosis of man and the world. He believed that at the turn of the 19th and 20th centuries, there was more to what was taking place than a mere change in things, institutions, basic concepts, artistic forms, or nearly all sciences. Scheler stressed that, in fact, it was man himself changing and the quality of his internal organization between the body, instinct, soul and spirit. Consequently, the dispute was not only about the possible change in the actual existence of the human person, but also about a major correction of that person's fundamental parameters.

An important element in the abundant writings of the Philosopher from Munich, which were an attempt at answering the spiritual and intellectual challenges of his times, was the effort to capture the essence of human existence in the context of the metamorphoses that were taking place. It is interesting to note that the same attitude was adopted by Charles Renouvier who was the first to use the term "personalism" in 1903 to defend the dignity and value of the human person against the absolutist pantheism of German philosophy and the naturalist positivism of French thinkers[2].

[1] Cf. BERTI, E.: *Il concetto di persona nella storia.* In: *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici.* Padova: Gregoriana, 1992, 59-61; PAVAN, A.: *Persona e personalismi.* Napoli: Edizini Dehoniane, 1987.

[2] Cf. CHALMETA, G.: *Introduzione al personalismo etico.* Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2003, 11.

2. Scheler and Heidegger. In his broad anthropological and ethical reflection, Scheler presents his own concept of personalism, which he calls an ethical, axiological, rigorous personalism. Particular attention should be paid to his comments found in the sixth chapter of his main book, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, where he laid the foundations for his own concept of a personalist view of man. Interestingly, he did so nearly 20 years prior to the propositions of Mounier presented in his book entitled *Le personnalisme*.

In Scheler's opinion, the fundamental significance of any moral order consists in the glorification of the person, who is the "centre of acts": sensations, experiences, decisions, observations. He believes a person is autonomous because he or she may discover values and actualize them in history. Thus, a person has priority over the social structures they live in[3].

Martin Heidegger, referring to *Der Formalismus in der Ethik*, said that Scheler's reflection on the phenomenon of a person was a negative one, i.e. it did not approach the question concerning the existence of a being, but only showed what a person was not. The author of *Being and Time* emphasized that for Scheler a person was neither a thing, nor a substance, nor an object[4]. The essence of a person consisted in the fact that he or she existed solely in performing intentional acts. A person was always given as performing intentional acts related by the unity of meaning. Heidegger asked, however, what the ontological meaning of "performance" was, how the manner of a person's existence could be defined ontologically?

Indeed, in Scheler's thought we have, on the one hand, the conviction that the moral sense of every ethical order is the glorification of a person, and on the other we encounter the claim that a person cannot be objectivized, and as such remains indefinable.

3. What a person is not? In Scheler's opinion, a person is not the same as "I think". That last category brings together the phenomena of psychical life, and belongs to the cognitive sphere. The "I" is, naturally, present in a person, but so are all the other spheres of wanting and loving, feeling and preferring. "I" is merely a part of that whole, which is self-sufficient and which is called a person. "I" is the whole of various functions, while a person is the whole of the acts he or she performs. "I" is still an object which can be objectivized, while a person may never become an object.

A person is also not the same as reason. Scheler rejects the idealism of Fichte and Hegel who reduce the existence of a person to dwelling in an impersonal mind. According to that concept, the specific individualization of

[3] Cf. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*. Bern: Franckle Verlag, 1966, 508-509.
[4] HEIDEGGER, M.: *Bycie i czas*. Warszawa: PWN, 1994, 67.

persons within one mind is found in the body and the psyche. For Scheler, a person is an individual from the very beginning. He believes every man as a person is an individual being, unique and separate from all others[5].

A person is not a substance. The author of *Der Formalismus in der Ethik* rejects any concept that is purely substantial, in accordance with which a man is a thing or a substance which originates its acts by the causative power of a substantial nature. Scheler opposes the reducing of a person to a thing. A person is not some force behind the deeds he or she performs, but is the unity of these deeds, to which he or she cannot be reduced.

A person is not the body, either. Naturally, there can be no person without a body, as man by nature dwells in the sphere of corporeality. The body cannot, however, be identified with the person, since it is rather a tool of the latter. Scheler differentiates between body in the physical sense (*Körper*) and one's own body (*Leib*). What allows a person to perceive the difference between *Körper* and *Leib* is the internal perception which gives us to ourselves. My own body is always a body given to me as mine. It appears that Scheler does not acknowledge the significance of the bodily element in the constitution of a person. He does not describe a person as a spirit that is incarnate, but only as a spiritual existence. Consequently, the carnal element becomes irrelevant for the constitution of a person[6].

A person is not the world. He or she lives in the world, but is not part of it. The world belongs to a person, but a person is not owned by the world: either the physical world, or the world as the environment he or she lives in. Every person has their own world, lives in a particular microcosm. Individual microcosms communicate with each other within one great macrocosm on the foundation of God as the Person of persons, who created it and thus makes mutual communication possible. The unity of the world in which a person lives is possible because of the personal God. There is no microcosm without a macrocosm, or a macrocosm without a God who is personal. According to Scheler, the idea of God, by essential correlation, is given together with the unity and identity of the world[7].

Neither is a person a man. Only a man may be a person, but not every person is a man. The concept refers to a certain level of human existence. Man is a being who is able to transcend himself, his own life and the world. Indefinability is an inherent part of his nature. Man is someone „between", a „border", a „passageway". A phenomenological definition of the essence of man may be contained in the following words: the human being is a transcendence and a tendency. Man does not become a person until at a certain stage in his development: neither a child, nor mentally disturbed

[5] Cf. SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, op. cit., 513.
[6] Ibid, 415-417.
[7] Ibid, 406.

people, nor slaves are persons. Even women prior to their emancipation may not be treated as persons. Scheler does not claim that the age or social conditions create a person. Every man has a spiritual sphere, a subjectivity, an identity, but not every man is a person. All of this constitutes man's psychical sphere and is not sufficient to define a person, who in the proper sense is always given as a realization of intentional acts internally related through the unity of meaning.

4. The essence of a personal being. Heidegger was not entirely right in his criticism of Scheler's views on a personal being[8]. The writings of the Philosopher from Munich, apart from the negative definition, also contain a positive concept of man as a person. First of all, three conditions are defined which must be met by man so that the concept can be applied. Firstly, only a fully rational man may be a person, one who is able to understand other people's views on life. Secondly, it must be a mature man, who is able to experience his own acts of volition, thought and feeling as well as those of another. Thirdly, the concept of a person applies only to those people who are able to control their own body; a person exists only where the ability to perform deeds is also expressed through his or her body. In these three fundamental conditions of personal existence is rooted the autonomy and responsibility of a person[9].

It is inherent to a person that he or she exists and lives only and exclusively in the process of performing intentional acts. A person may not, however, be reduced merely to the sum of their individual acts; a person is more than just the actions they take. A person is a concrete being, a real, acting unity. It is by their attribution to a particular individual person that acts may be realized. A person is a concrete form in which acts may exist. The unity of a person differs from the unity of a thing or substance; it is a concrete unity *sui generis*, of its own kind.

It is usually assumed that Scheler presented an actualist view of man. In accordance with that concept, a person is understood as the unity of acts. A person is thus not a being, but only a consciousness, the unity of experience; the consciousness of being a person, but not the objective being of a person. This is a simple consequence of the fact that in the context of the question about person the Philosopher from Munich abandons the reflection on nature and ontological foundations.

That theme in Scheler's views requires a more detailed discussion. There are fragments in his writings where he explicitly rejects the substantial dimension of a person. There are, however, certain statements by the

[8] Cf. DI STEFANO, A.E.: *Il coraggio della verità. M. Scheler e la riflessione sull'uomo*. Napoli: Morano Editore, 1991, 152-180.
[9] Cf. MORRA, G.: *M. Scheler. Una introduzione*. Roma: Armando Editore, 1987, 71-77.

Philosopher from Munich which have led to many controversies in that respect. They are found in particular in certain fragments of his *Nature of Sympathy*, where a person is defined as a "spiritual personal substance", or as an "acting substance"[10]. It appears that concepts like these in fact reveal Scheler's suspension between actualism and substantialism. On the one hand, he rejects the substantial understanding of a person, on the other – characterizes a person as a substantive act. The Philosopher from Munich aims at explaining the essence of a person without referring to the category of substance, and at the same time wants to demonstrate a person is more than just the sum of their acts.

It appears that Scheler was looking for an intermediate solution between the scholastic substantial understanding of a person – *operari sequitur esse* – and the actualist concept of human existence – *ex operari sequitur esse*. While the latter claims that a person exists only in their acts, Scheler, opposing such view, talks about a certain substantiality of a person. This does not mean, however, that in his concept a person was a substance also apart from their acts. On the other hand, Scheler does not concur with the claim that a person may be treated as the same as their acts[11].

5. Love and person. A person as the centre of acts is first of all the centre of love, and we may say that the essence of man as a person is love. A person as a "concrete spirit" is essentially love. Man is not so much an *ens cogitans* or *ens volens*, as he is an *ens amans*. A person is given to us in love. An individual person is, in fact, only given to us through the act of love and in it, i.e. also his or her value as an individual is given in the course of such act[12].

The essence of man as a person is his *ordo amoris*, which is the unique, individual structure of his personal being. According to Scheler, all we do, choose, or desire springs from our heart; in other words, there is always a certain pattern, a structure behind the specific deeds we perform, which determines everything a man can do. That structure of ordered love is what is called *ordo amoris*[13].

The Philosopher from Munich believes that *ordo amoris* encompasses the ordering of both love and hate, and therefore describes the manner of existence of every person. If we want to get to know another person, we should get to know their *ordo amoris*. To discover another person's *ordo amoris* is to learn both the ultimate source of their intentional acts, and the

[10] Cf. SCHELER, M.: *Istota i formy sympatii*. Warszawa: PWN, 1986, 198-336.
[11] Cf. LEONARDY, H.: *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen Personalismus"*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976, 134-143.
[12] Cf. SCHELER, M.: *Istota i forma sympatii*, op. cit., 256.
[13] Cf. SCHELER, M.: *Normative und descriptive Bedeutung des „Ordo Amoris"*. In: Die g*esammelten Werke*, X. Bern: Franckle Verlag 1957, 347-376.

corresponding world of values. Every moral deed of man is driven by love. Love is not like other acts, but is a founding act (*Urakt*); it founds both knowledge and will. Love has priority over cognition and will. With love, the whole world becomes available to our cognition. The quality of our contact with the world depends on the fullness and strength of love.

Scheler differentiates between three types of love: vital love, which opens us to values related to that which is noble; love of the soul, which open us to the values of knowledge and beauty; spiritual love, which opens us to the higher values of a person, and the person of God. Man's *ordo amoris* determines the range of the world of his values. Naturally, *ordo amoris* is not able to create or destroy values, but it determines their recognition. With *ordo amoris*, unknown and unremembered values are revealed. In a way, it can be compared to windows in a house, which determine how much of the world outside we can see.

The Philosopher from Munich identified two kinds of *ordo amoris*: a descriptive and a normative one. The former is inherent to a person, and describes their personal order of love and hate, i.e. it is the system of assessments and preferred values functioning in the individual life of a man. The latter refers to the objective absolute order of love, corresponding to the absolute objective order of values reflected in man's heart.

6. Person and Value. Scheler devoted much attention to the relationship between a person and values. A person embodies values, he or she is their carrier. He believed a person had the highest value. The Philosopher from Munich confirmed the supremacy of personal values (*Personwerte*) over the value of things (*Sachwerte*). *Personwerte* are values referring to a person, i.e. first of all the very value of being a person, and then the values related to virtues. An individual person is an autonomous value with respect to the social forms he or she lives in, but is also irreducible to these forms. History and society exist for a person, and are actualized in a person. All community structures and every impersonal historical process should be subordinated to individual persons. History and every community are complemented by the existence and actions of a person.

The eternal and objective hierarchy of values corresponds to the model of pure person types (*reine Persontypen*). They embody values and help Scheler protect the entire system from the risk of axiological abstractness. *Reine Personttypen* have the nature of the world of ideas. They realize values only in the world of ideas and correspond to their objective hierarchy. Pure person types are intuitively recognized a priori, and do not change over the ages. They cannot even be presented by certain historical figures. They are, however, partially actualized in historical personal models. Thus, through models, pure types are rooted in history. Historical models change in time

and represent various mixtures of types, i.e. embody various elements of diverse pure person types.

Since *reine Persontypen* embody values, there will be as many models as there are values. Every category of values corresponds to a person model, and like values exist in a certain hierarchy, so are pure person types ordered hierarchically as well. At the bottom of the hierarchy is the bon-vivant, who absolutizes pleasure and reverses the hierarchy of values. The category of the value of that which is useful corresponds to the leader of civilization, who can be a scientist, or a technician involved for the benefit of the community.

The next model is the hero, who embodies vital values to sustain the aristocratic tradition of a people or a nation. Spiritual values are realized by the genius; an artist embodies beauty, a philosopher embodies truth, and a legislator embodies good. Finally, religious values correspond to the saint, who directs his love towards God, while all other types are oriented towards the world.

Scheler differentiates between an individual person (*Einzelperson*) and the collective person. The collective person is a spiritual individual (*geistiges Indiviuum*), such as the state, nation, or church. As far as the relationship between the value of *Einzelperson* and that of *Gesamtperson* is concerned, Scheler believes there is no axiological supremacy of one over the other. The most important form of subordination is the dependence of both types of persons on the Person of persons, that is on God.

Determined to overcome human autonomy as understood by Kant, Scheler adds the category of solidarity and joint responsibility of the community to the notion of a person. A person is autonomous as far as action is concerned, but not as far as relationships with others are concerned – he is united with in the Person of Persons. Scheler talks about the moral community of persons and moral solidarity of all persons. In Kant, that type of solidarity is not possible, as his differing notion of autonomy will not allow this. The Philosopher from Königsberg explains love to others (*Fremdliebe*) with the love of self (*Selbstliebe*), while for Scheler love to all people is grounded in the love of God.

Scheler believes that the foundation of a person is the Person of persons, God. Just like religious values are the foundation of all other values, so Person-God is the centre of the acts of finite persons. If God is a Person of persons, then all acts of love, choice, or reflection are performed in God. What in Scheler's personalism determines the essence of man is the intention to transcend oneself and every form of life. The internal core of a person is the spiritual act of self-transcendence through which man transcends himself and his life.

7. Conclusions. It appears that the greatest value of Scheler's personalism resides in the depiction of man as a person whose essence is spirit. That statement was particularly important at the beginning of the 20th century, when many reductionist concepts tried to close man up within the biological or purely material sphere. A very important element of that version of personalism is also an in-depth phenomenological analysis of human existence, which contributed extremely interesting and inspiring reflections to Scheler's writings on the phenomenon of morality, work, or suffering.

Scheler's concept suffers, however, from the fundamental shortage of a profound metaphysical reflection that would complement the phenomenological analysis. Consequently, a person is reduced to a carrier of values, and individual person is partially subordinated to collective persons.

Also the turn to pantheism late in Scheler's life is a considerable problem. That intellectual and spiritual metamorphosis largely undermines the philosophical system developed earlier, including in particular the personalist view of a person. In the introduction to the third edition of *Der Formalismus in der Ethik*, the Philosopher from Munich claims that he has rejected theism and the view of God as a person. Thus, God is humanized, and man is deified. Consequently, the earlier understanding of personalism is also questioned to a large extent. It is therefore necessary to talks about different concepts of person and personalism at different stages of Scheler's spiritual and intellectual journey.

BIBLIOGRAPHY

BERTI, E.: *Il concetto di persona nella storia*. In: *Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici.* Padova: Gregoriana, 1992, 43-74.

CHALMETA, G.: *Introduzione al personalismo etico*. Roma: Edizioni Università della Santa Croce, 2003.

DI STEFANO, A.E.: *Il coraggio della verità. M. Scheler e la riflessione sull'uomo.* Napoli: Morano Editore, 1991

HEIDEGGER, M.: *Bycie i czas.* Warszawa: PWN, 1994.

LEONARDY, H.: *Liebe und Person. Max Schelers Versuch eines "phänomenologischen Personalismus".* The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

MORRA, G.: *M. Scheler. Una introduzione.* Roma: Armando Editore, 1987.

SCHELER, M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik.* Bern: Franckle Verlag, 1966.

SCHELER, M.: *Normative und descriptive Bedeutung des „Ordo Amoris".* In: *Die gesammelten Werke*, X. Bern: Franckle Verlag 1957, 347-376.

SCHELER, M.: *Istota i formy sympatii.* Warszawa: PWN, 1986.

PAVAN, A.: *Persona e personalismi.* Napoli: Edizini Dehoniane, 1987.

„JA A TY“ – KIERKEGAARDOV KONCEPT BLÍŽNEHO

Roman KRÁLIK – Tibor MÁHRIK

Abstract: *This study points to the biblical sources for our understanding of the relationship towards "a neighbour" and brings Kierkegaard's interpretation in his own social context. Kierkegaard as a Christian thinker being aware of the obligation for a man to love his neighbour rejects the concept of preferential love instead. He reflected human love based upon selfishness and egocentric desires of man and searched for basis in a personal relationship with God. Kierkegaard´s thoughts seem to be relevant to the phenomenon of the 21st century economic crisis that unhides the spiritual crisis of man behind it.*

Úvod

Súčasná kríza hodnôt v globálnej spoločnosti má niekoľko sprievodných znakov. Jedným z nich je kríza identity človeka, ktorá v kontexte interpersonálnych vzťahov znova naliehavo otvára problematiku etiky ľudských práv. Ako poznamenáva profesor na Chicago University, Donald Carson „*autonómia osobnosti sa stala súčasnou ideológiou,*“[1] ktorá priniesla mnohé pozitívne podnety v podobe osobného sebazaprenia, výdrže a heroizmu. K negatívam patrí tzv. „instantná kultúra“, v ktorej generácia mladých je vnútorne nastavená na viac „brať“ ako „dať“, prežiť uspokojenie „hneď“ namiesto „čakania“. Zdeformovaná privatizovaná spiritualita neposilňuje altruistické dimenzie osobnosti. V spoločnosti tak vzniká atmosféra s negatívnymi sociálnymi, ekonomickými aj etickými dopadmi. Vplyvom filozofického pluralizmu sa rodí nový individualizmus, ktorý popiera akúkoľvek „*intrinzickú superioritu hodnôt a videnia sveta,*“[2] v dôsledku čoho vzniká paralýza priorít, a následne dezorientácia v riešení medziľudských vzťahov. Volanie po vzájomnosti[3] sa rodí v snahe vytvárať protipohyb voči deštruktívnej kultúre narcizmu.

1. Ľudský paradox

Porozumenie podstaty človeka patrí k základným snahám rovnako filozofie, ako aj teológie. Dve svetové vojny oslabili nádeje vkladané do humanistických ambícii osvietenstva, ako poznamenal Dr. John Whale „*v tejto snahe nám nepomôže ľahký optimizmus humanistov, ani ťažký pesimizmus cynikov,*

[1] Carson, D A. *The Gagging of God*, s. 50.

[2] Ibid.

[3] V 90-tych rokoch sa v intelektuálnom prostredí USA zrodil slogan „interdependence instead of independence“ ako reakcia na nezdravý individualizmus v kultúrnom prostredí anglosaského sveta. Postkomunistické krajiny po rokoch násilnej kolektivizácie zaznamenávajú opačný pohyb. Vzájomná interakcia sa stáva predmetom záujmu rôznych štúdii.

ale radikálny realizmus Biblie“.[4] Svet sa však uberal cestou liberalizmu a individualizmu a dnes vidíme ich neblahé výsledky.

Biblická antropológia vychádza z poznania, že intrinzická hodnota človeka je určená skutočnosťou jeho stvorenia na *Imago Dei* „obraz Boží“ (Gn 1:26-28). Význam pojmu „obraz Boží“ sa v rôznych interpretáciách odlišuje a názory naň sa v dejinách filozofie menia. Napríklad Aristoteles vnímal človeka ako politické zviera, Thomas Willis ako smejúce sa zviera, Benjamin Franklin ako nástroje produkujúce zviera, James Boswell ako labužnícke zviera.[5] Teologický význam je jednoznačný – „Boží obraz“ v človeku ho odlišuje od zvierat a vytvára schopnosť myslieť, tvoriť, niesť zodpovednosť a konať morálnu voľbu, ako aj vstupovať do osobného vzťahu s Bohom. John Stott napísal o vzťahu človeka k Bohu: „*naša najhlbšia túžba po vznešenosti je daná stvorenou kapacitou poznať Boha. Najviac ľudskými sa stávame, keď sme na kolenách pred naším Stvoriteľom.*“[6] Človek vstupujúci do takejto spirituality zažíva vnútornú transformáciu svojho bytia. Ak sa vzoprie postojom odovzdanosti a rešpektu voči Bohu, dochádza k rýchlej saturácii vnútorných horizontov človeka a trajektória vnútorného smerovania osobnosti sa zakrivuje do seba.

Teológia tak vnáša do antropológie hlbokú dilemu. Na jednej strane je dôstojnosť človeka a na druhej strane jeho tienistá stránka zapríčinená „pádom“ človeka v raji (Gn 3). Dôsledky sú rozsahom univerzálne a intenzitou totálne. Egocentrizmus, inherentné zlo, zdeformovaný potenciál individuality sa stáva pravdou o každom človeku – „*všetci zhrešili a nemajú slávu Božiu*“ (Rim 3:23). V ľudskom srdci sa rodí zlo každého druhu (Mk 7:14-15), korupcia a deformácia sú sprievodným znakom jeho činnosti (Jr 9:4). Dvojaká stránka podstaty človeka sa prejavuje v jeho myslení aj konaní, čo prináša adekvátne konzekvencie do vyšších komunitných celkov, ako je napríklad rodina, firma, spoločnosť, cirkev. Z teologického pohľadu riešenie dichotómie bytia človeka neleží v mystickej harmonizácii pólov, ani v psychologickej manipulácii vedomia či podvedomia človeka. Rovnako politické a ekonomické nástroje sa v dejinách ľudstva ukázali ako nedostatočné, ako ukázal historický experiment kreovania „nadčloveka“ v nacizme a utopický sen o dokonalej beztriednej spoločnosti počas komunizmu. Jediným riešením je záchrana človeka skrze obeť Ježiša Krista a následná vnútorná premena človeka mocou Ducha Svätého. Biblický realizmus spočíva v tom, že akékoľvek úsilie o progres v spoločnosti bude za istých podmienok možný, ale zároveň aj limitovaný, pretože dokonalá spoločnosť je predmetom eschatologického zjavenia (2. Pt 3:13), nie reality na zemi. Napätie medzi existenciálnou snahou a efektívnou možnosťou vytvára priestor pre uplatnenie iných spoločenskovedných disciplín, etiku nevynímajúc.

---

[4] Whale, J. S. *Christian Doctrine*, s. 33.
[5] Pozri: Stott, J. *The Contemporary Christian,* s. 36.
[6] Ibid, s. 39.

2. Etymológia pojmu „blížny“

Je pozoruhodné, že v textoch Starej i Novej zmluvy sa pojem „blížny“ nevyskytuje. Hermeneutický kľúčový text nachádzame v Mt 22:37, kde Pán Ježiš Kristus vysvetľuje najdôležitejšie prikázanie, a to „Milovať budeš Pána, svojho Boha,“ a druhé tomu podobné „Milovať budeš svojho blížneho ako samého seba. Na týchto dvoch prikázaniach spočíva celý Zákon i Proroci.“ (Mt 22:39-40). Spojil tak dva texty Starej zmluvy 5 M 6:5 a 3 M 19:18 do jedného princípu, ktorý rámcuje porozumenie „teológie blížneho“. V uvedenom texte Novej zmluvy je grécke slovo *πλησίον* (plesion)[7], na iných podobných miestach, napr. Lk 1:58 *περίοικος* (perioikos)[8], Jn 9:8 *γείτων* (geitōn)[9] a v Rim 13:8 *ἕτερος* (heteros)[10]. Všetky uvedené slová opisujú človeka žijúceho v blízkosti, v susedstve, bývajúceho v tej istej zemi, v okolí a pod. Väčšinou sa jednalo o recipročné vzťahy. V texte 3 M 19:18 je hebr. Slovo רֵעֲ (rea`)[11], ktoré sa vyskytuje v Starej zmluve 191-krát. Označuje zvyčajne človeka v susedstve, priateľa, iného človeka, spoločníka, ojedinele manžela a v jednom prípade milenca. V uvedených textoch koncept „blížneho“ vytvárajú vzťahy výraznej dôvery, starostlivosti a aktívne postoje lásky a bratstva – napr. „*Kto znevažuje blížneho, je nerozumný človek.*“ (Pr 11:12).

3. Etické dôsledky

Spojenie textov vo vyjadrení Pána Ježiša Krista v rozhovore so zákonníkom (Lk 10:25-37) otvára inkluzívny prístup v postoji lásky, ktorý bol v príkrom rozpore s vtedajším exluzivizmom[12] náboženských elít. Profesor na Denver Seminary Craig Blomberg upozorňuje, že na otázku zákonníka: *„Kto je môj blížny?“* odpovedá Ježiš príbehom o milosrdnom Samaritánovi, ktorý zakončil symetricky opačne nasmerovanou otázkou: „*Kto mu bol blížny*?“[13] Touto zmenou formulácie s intermezzom milosrdenstva rabín Ježiš posunul porozumenie konceptu „blížneho“ z roviny biologickej a geografickej do roviny etickej, pričom priamo naznačil, že obsahom vzájomného vzťahu medzi blížnymi je láska a milosrdenstvo. Problém irelevantnosti otázky, ktorú položil zákonník Ježišovi, vidí profesor John Piper z Bethel University v „tvrdosti jeho srdca“.[14]

---

[7] Vine W. E. & Unger M. F. & White W. *Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, s. 429-430.
[8] Ibid.
[9] Ibid.
[10] Ibid.
[11] Ibid, s. 43-44.
[12] Zákonníci spolu s ostatnými náboženskými frakciami judaizmu vnímali postoje lásky len v kontexte „ľudu zmluvy“, teda v rámci Izraela. Okolité národy ani kmene žijúce v susedstve, nepovažovali za hodné ich záujmu, podpory a milosrdenstva.
[13] Blomberg, C.L. *Interpreting the Parables*, s. 231.
[14] Piper, J. *Desiring God*, s. 280.

Text vyznania viery „Počuj Izrael" v 5 M 6:4 (hebr. שְׁמַע יִשְׂרָאֵל) v spojení s prikázaním v 3 M 19:18 poukazuje, že láska k blížnemu je prirodzeným a logickým vyústením lásky človeka k Bohu. Boh stvoril ľudstvo ako svojho „suseda" a sám zostupuje z neba na zem, aby svojich vyslobodil, pomohol, obviazal rany, potešil.[15] Výraz „z celej sily, duše, srdca a mysle" (Lk 10:27) naznačuje totalitu odovzdanosti na strane človeka, ktorá sa vo vzťahu k ľuďom vo svojom okolí očakáva. Pán Ježiš Kristus v prikázaní lásky k nepriateľom (Lk 6:35) otvára pred svojimi poslucháčmi diametrálne odlišný postoj k „blížnemu", než tradičné rabínske školy vyučovali z textov Tóry. Príbeh o Samaritánovi poukazuje na vnútornú integritu univerzálneho postoja lásky. Tvrdenie vtedajších zákonníkov „*milovať blížneho a nenávidieť nepriateľa*" (Mt 5:43-44) bolo podľa Johna Stotta „*škandalózne chybná citácia Starej zmluvy*"[16]. Etické dôsledky posolstva Starej a Novej zmluvy nestoja vo vzájomnom konflikte. Ich sociálny a personálny rozmer je neoddeliteľný.[17] Z teologického pohľadu nejde len o jednostranný postoj jedného človeka k druhému „ja – ty", resp. naopak „ty – ja", ale celková synergia ich vzťahu „ja a ty".

4. Kierkegaard a spiritualita

„*Kierkegaard sa pýtal na existenciu človeka ako kresťana, po zažití Božej prítomnosti, nielen po intelektuálnom poznaní.*"[18]

Marie Mikulová Thulstrup

Toto vyjadrenie jednej z najvýznamnejších bádateliek Marie Mikulovej Thulstrupovej charakterizuje život a myslenie S. Kierkegaarda. Podobne profesor Stephen Evans poznamenal: „Pre Kierkegaarda je existencia esenciálna úloha byť sám sebou; on veril, že niekto sa nemôže naozaj stať sám sebou bez vzťahu k Bohu, ktorý stvoril ľudské bytia."[19] Kierkegaard vychádzal z teológie pri svojich reflexiách o živote, a preto vnímal „všetkých ľudí ako blížnych"[20] v biblickom zmysle. Keďže v dotyku s blížnym smie kresťan zažívať dotyk s Bohom, podľa Kierkegaarda zažitie Božej prítomnosti môžeme prežívať v rodine, v spoločenstve, v manželstve, jednoducho s tým druhým vedľa nás, s ktorým sa každodenne stretávam. Napriek tomu to neprežívame – sme sklamaní, zranení z toho druhého človeka – z jeho

[15] Príbeh exodu Izraelského národa je ukážkou Božej intervencie v mene lásky, milosrdenstva a súcitnej solidarity.
[16] Stott, J. *The Living Church*, s. 150.
[17] Wright, J. H. CH. *Living as the People of God*, s. 199.
[18] Thulstrupová, M. M. *Kierkegaard a církev v jeho době*, s. 119
[19] Evans, C. Stephen. Søren Kierkegaard, s. 386.
[20] Ibid, s. 387.

nepochopenia, zrady či pokrytectva. Ako často sa utiekame do samoty, spoliehame len na seba a súhlasíme so Sartrovým výrokom „*peklo, to sú tí druhí*". Druhých kontaktujeme len keď niečo potrebujeme a využijeme ich v prospech svojich cieľov. Niektorých máme radi, pretože nám pomáhajú a opätujú naše prejavy lásky či skutky. Ako kňaz Fajfr hovorieval: „*Nejsme andělé, nemáme křídla.*" V konečnom dôsledku mal pravdu, človek má svoje chyby, ťažko však znáša tie isté chyby či slabosti u druhých. Dôležité vo vzťahu k druhým je dôležité vidieť toho druhého človeka, ako i seba vo svetle a v perspektíve Písma.

5. Kierkegaardovo poňatie človeka

V Kierkegaardovom myslení patrí „človek" medzi najdôležitejšie a rozhodujúce pojmy. Pre „koncept blížneho" u Kierkegaarda je conditio sine qua non jeho porozumenie a interpretácia Písma. Z tejto interpretácie vyplýva, že o človeku si nerobí žiadne ilúzie, a vidí, že pre človeka je veľa vecí nemožných.[21] Je vinný voči Bohu – a to len jeho vlastným pričinením. Táto vina sa prejavuje hriechom, v ktorom je hlavný rozdiel medzi človekom a Bohom.[22] Svoju nevinnosť voči Bohu stráca človek svojou vinou rovnako ako Adam.[23] Človek je neverný vo vzťahu k Bohu,[24] je krehký[25] a stojí mimo pravdy.[26] Vo vzťahu k Bohu je človek vždy v nepráve [27] a pripomína čitateľovi svojich kníh, že Boh je v nebesiach a človek na zemi.[28]

Napriek tomu (v súlade s Písmom) Kierkegaard vidí v Bohu jedinú nádej, pretože Boh miluje človeka a stará sa o človeka,[29] ktorý je „slabé a nedokonalé stvorenie"[30] a ktorý je otrokom hriechu.[31] Ježiš Kristus sa práve k nemu skláňa a ponúka mu záchranu – podmienkou však je, že človek musí zmeniť myslenie a opustiť starý život a prejaviť lásku.[32] Kierkegaard s obdivom a úctou interpretuje utrpenie Ježiša Krista, ktorý zomrel na kríži za na naše previnenia, preto „Kristovo utrpenie sa nesmie pripomínať ako niečo, čo už pominulo," ale vždy, keď sa o ňom hovorí, je prítomné a my sme spoluvinníci.[33] A to je

[21] Kierkegaard, S. *Bázeň a chvění,* s. 38.
[22] Kierkegaard, S. *Filosofické drobky aneb Drobátko filosofie, s.* 62.
[23] Kierkegaard, S. *Concept of Anxiety,* s. 37.
[24] Kierkegaard, S. *Buď alebo*, s. 798.
[25] Kierkegaard, S. *Buď alebo,* s. 792.
[26] Kierkegaard, S. *Filosofické drobky aneb Drobátko filosofie,* s. 34 .
[27] Kierkegaard, S. *Buď alebo*, s. 799.
[28] Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení,* s. 179.
[29] Pozri: Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení,* s. 83-228.
[30] Kierkegaard, S. *Buď alebo,* s. 793.
[31] Kierkegaard, S. *Filosofické drobky aneb Drobátko filosofie, s.* 37
[32] Kierkegaard, S. *Tři páteční pozvání k Večeři Páně* , s. 58
[33] Kierkegaard, S. Evangelium utrpení, s. 184.

dôvod prečo „*chodíme do domu Božieho, aby sme sa zobudili zo sna a boli vytrhnutí z okúzlenia*“.[34]

Napriek tomu, že Kierkegaard mal melancholickú povahu, rôzne konflikty a trpel depresiami[35] uvedomoval si, že Boh prišiel v postave „služobníka“[36] a stal sa človekom.[37] Kresťan má preto povinnosť nasledovať Boha aj za cenu utrpenia a milovať ľudí.

6. Kierkegaardovo poňatie blížneho

„*Kto je môj blížny?*“ - pýta sa Kierkegaard vo svojom diele Skutky lásky. „*Slovo vzniklo bezpochyby od slova bližší, najbližší.*“[38] Táto blízkosť nie je určená v zmysle sympatií či preferencií.[39] Tu je ďalší z Kierkegaardových paradoxov. Blížni sú označení všetci ľudia a na druhej strane v inom zmysle stačí jeden – ak ste dvaja ľudia – ten druhý je ti blížnym. Ak si veriaci – blížny je ti každý jeden. Blížny ukazuje na rovnosť, blížnym nie je niekto milovaný, ku ktorému má človek vášnivú náklonnosť, nie je to dokonca ani priateľ. Pri Kierkegaardovom poňatí sa vytráca ľudské delenie na priateľov a nepriateľov. Pretože kto skutočne miluje blížneho, miluje aj nepriateľa. Blížni sa nám nestávajú podľa náklonnosti[40] či vážnosti.[41]

Kierkegaard uvádza biblickú pasáž (Lk 10, 36) – blížny je ten, ku komu mám povinnosť pomôcť mu. Vzorom pre veriaceho je Samaritán. Človek má povinnosť stať sa blížnym a musí to dokázať svojimi skutkami, postojmi. Má príkaz: Miluj blížneho ako seba samého. Naše postoje k blížnym dávajú výpovede o nás samých. Je predsa veľmi ľahké považovať za blížneho toho, kto nám pomáha, keď potrebujeme pomoc. Ježiš Kristus sa tiež opýtal: „*Či to nerobia aj pohania?*“ Kierkegaard nám na príklade o blížnom kladie zrkadlo – aké to s mojím kresťanstvom skutočne je? Kto je teda mojím blížnym?

Kierkegaard si uvedomuje, že „ja“ je pre človeka najnebezpečnejší zradca – spomedzi všetkých ľudí a stáva sa neverným v oblastiach lásky a k postoju voči sebe samému. Kresťan však nemá inú voľbu, musí milovať – táto povinnosť vyplýva z kráľovského zákona. „*Ľudia si myslia, že je nemožné milovať nepriateľa, veď nepriatelia sa na seba nedokážu ani pozrieť! Dobre teda, zavri oko, potom*

---

[34] Kierkegaard, S. Evangelium utrpení, s. 178.

[35] Kierkegaard napísal: „*Depresia je mojou povahou.*“ In: Kierkegaard, S. *Stages on Life's Way,* s. 195. Napriek tomu Kierkegaard mal silnú vieru v Bohu: „*Večnosť vie, samozrejme, tiež vyliečiť všetky choroby, vrátiť sluch hluchým, zrak slepým a dať fyzickú krásu znetvoreným; teda vylieči tiež mňa.*“ Kierkegaard, S. *Stages on Life's Way,* s. 391.

[36] Kierkegaard, S. *Filosofické drobky aneb Drobátko filosofie*, s. 49.

[37] Kierkegaard, S. Tři páteční pozvání k Večeři Páně, s. 16

[38] Kierkegaard, S. *Skutky lásky*, s. 19.

[39] Kierkegaardov pohľad na blížneho je v súlade s bibliou.

[40] Kierkegaard, S. *Skutky lásky*, s. 45.

[41] Ibid, s. 45.

sa bude tvoj nepriateľ celkom podobať blížnemu! Zavri oko, pripomeň si prikázanie, že musíš milovať, a potom miluješ blížneho a nevidíš, že je to tvoj nepriateľ, miluješ ho ako blížneho. Keď zavrieš oko, nevidíš už rozdiely pozemského života a nepriateľstvo tiež k rozdielom pozemského života patrí."[42]

So správnym pochopením blížneho prichádza sloboda. Človek sa stáva slobodným, keď miluje blížneho. Musí si však dávať pozor, aby sa láska k blížnemu nezamenila s túžbou vlastniť, ovládať človeka. Preto, ak milujeme blížneho – podobáme sa Bohu. Aj náš blížny stojí pred Bohom – vedľa nás. Láska k blížnemu má preto „*dokonalosť večnosti*" [43], a preto nemožno oddeľovať lásku k blížnemu od lásky k Bohu. [44]

Láska k blížnemu sa prejavuje tým, „*že oslepuje človeka najhlbším a najblaženejším spôsobom, tak že slepo miluje každého človeka, ako milujúci miluje milovaní*".[45] Kierkegaard nám dáva za príklad Ježiša Krista, ktorý svoju lásku k blížnemu, teda k celému ľudskému pokoleniu, preukázal tak, že „podstúpil obeť zmierenia". [46] Práve v jeho obeti na kríži nám - blížnym bez rozdielu, ukázal dokonalú lásku. Kierkegaard nás ako jednotlivcov vyzýva „*aby sme na seba dôkladne a vedome dávali pozor*" a uvedomili si jeho slová, že „*kresťan musí všetko chápať inak než nekresťan*".[47]

Záver

Medziľudské vzťahy podliehajú vplyvom globalizačných a transformačných procesov prebiehajúcich v súčasnom svete. Orientačné súradnice interpersonálnych analýz tvoria osi „ja" a „ty". V integrovanej podobe sa jedná o vyšší synergický celok „ja a ty", ktorého činnosť a fungovanie záleží od kvality „ja" a správneho vzťahu k „ty". Teológia otvára pozoruhodné porozumenie dynamiky medziľudských vzťahov, v ktorých paradox stvorenia a pádu človeka sa prenáša aj do vzťahov, do ktorých vstupuje a ktorých sme, a Kierkegaard bol tiež, súčasťou.

Kierkegaard bol teológom, ktorý citlivo reagoval na podnety svojej doby a brilantne ich reflektoval na pozadí biblickej antropológie. Bol presvedčený, že spoločnosť je chorá, pretože človek je chorý. Jediným riešením je transformácia individuálneho bytia, ktoré následne indukuje pozitívne zmeny vo svojom okolí. Východiská k takej zmene nenachádza v človeku samotnom, a v konečnom dôsledku ani v žiadnych vyšších synergických celkoch. Humanistické koncepty transformácie človeka odmieta. Skutočnú zmenu očakáva u toho človeka, ktorý

[42] Ibid, s. 50.
[43] Ibid, s. 51.
[44] Ibid, s. 78.
[45] Ibid, s. 51.
[46] Ibid, s. 78.
[47] Ibid, s. 37.

vstúpi do osobného vzťahu s Ježišom Kristom. Zásadne odmieta kresťanstvo spojené s politickými ambíciami a zavrhuje formálnu povrchnú spiritualitu. Bez vášne niet skutočnej viery a bez bázne Božej niet skutočného napredovania. Človek sa snaží, ale Boh zachraňuje, pretože človek je na zemi a Boh v nebi. Skryté pokrytectvo sa časom ukáže v plnej nahote. Nielen v eschatologickom naplnení, ale aj v prítomnej realite života. Kierkegaardova analýza vtedajšej dánskej spoločnosti sa dnes ukazuje ako oprávnená a v kontexte súčasnej ekonomickej krízy ako prognosticky signifikantná.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BLOMBERG, Craig L. *Interpreting the Parables*. Leicester: IVP, 1990. 334 s. ISBN 0-85111-411-3.

CARSON, Alan Donald. *The Gagging of God*. Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1996. 640 s. ISBN 0-310-24286-X.

EVANS, C. Stephen. *Søren Kierkegaard*. In: *New Dictionary of Christian Apologetics*. (eds. Campbell, W. C. – McGrath, G. J.), Leicester: IVP, 2006. ISBN 978-0-8308-2451, s. 386-387.

KIERKEGAARD, Søren. *Bázeň a chvění*. Nemoc k smrti. Praha: Svoboda – Libertas, 1993. 249 s. ISBN 80-205-0360-9.

KIERKEGAARD, Søren. *Buď alebo*. Bratislava: Kalligram, 2007. 838 s. ISBN 80-7149-913-7.

KIERKEGAARD, Søren. *Concept of Anxiety*. Princeton: Princeton University Press, 1991. 273 s. ISBN 0-691-02011-6.

KIERKEGAARD, Søren. *Filosofické drobky aneb Drobátko filosofie*. Olomouc: Votobia, 1997. 152 s. ISBN 80-7198-197-4.

KIERKEGAARD, Søren. *Skutky lásky*. Brno: CDK, 2000. 271 s. ISBN 80-85959-68-2.

KIERKEGAARD, Søren. *Stages on Life's Way*. Princeton: Princeton University Press, 1991. 780 s. ISBN 0-691-02049-3.

KIERKEGAARD, Søren. *Tři páteční pozvání k Večeři Páně*. Praha: Kalich, 2000. 77 s. ISBN 17-8017-517-6.

PIPER, John. *Desiring God*. Leicester: IVP, 2003. 358 s. ISBN 0-85111-489-X.

STOTT, John. *The Contemporary Christian*. Leicester: IVP, 1992. 432 s. ISBN 0-85110-973-X.

STOTT, John. *The Living Church*. Nottingham: IVP, 2007. 192 s. ISBN 978-1-84474-183-0.

WHALE, John, *Seldon. Christian Doctrine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954. 196 s. ISBN 0-521-09642-1.

VINE, W. E. & Unger M. F. & White W. *Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985. 755 s. ISBN 0-8407-7559-8.

WRIGHT, Christopher J.H. *Living as the People of God*. Leicester: IVP, 1983. 224 s. ISBN 0-85111-320-6.

THULSTRUPOVÁ, Mikulová Marie. *Kierkegaard a církev v jeho době*. In: Postskriptum ku Kierkegaardovi. (ed. Démuth A. ed.) Pusté Úľany: Schola Philosophica, 2006. ISBN 80-969487-0-9. s. 118-125.

SPIRITUÁLNA VÍZIA OSOBY

Vojtech LAKOMÝ

Abstract: *In nowadays time of media not to be afraid of using profane sciences, especially secular literature. To choose from them what is important for growth of human personality to gain an eternal life. To demonstrate a spiritual theology as science which is related to another, not only theological sciences in mutual dependence. Illustrating a person using encyclicals of Benedict XVI. Deus caritas est and Spe Salvi.*

„Až sa ťa spýta ...“
„Kto spýta?“
Až sa spýta
on nemý v tebe,
teba: – Čo si žil? –
odpovieš mu?
...
„Sporný som vo všetkom.
No v jedinom nie:
Bolo,
bolo mi dané mnoho milovať.“[1]
Milan Rúfus[2]

Je veľmi krásne, dovolím si povedať potrebné, aby dnešný človek siahal po klasickom[3] umení, či je to výtvarne majstrovstvo, vážna hudba, či literárna klasika, ktoré nútia percipienta zamyslieť sa nad hĺbkou daných diel a neostať len pri pasívnom vnímaní povrchu. To je to, čo nás môže pozitívne formovať. Už svätý Bazil Veľký vo svojom liste[4] z polovice 4. storočia povzbudzoval mladých, aby využívali hodnoty svetskej literatúry. Aby sa nebáli zaoberať profánnymi vedami a pooberať z diel, čo je užitočné pre ich rast. Dokladá

[1] RÚFUS, M.: *Óda na radosť a iné básne*. Bratislava : Perfekt 2004. Báseň *Mlčky*, s. 28.
[2] Milan Rúfus, básnik, prekladateľ sa narodil 1928 v Závažnej Porube. Po skončení gymnázia študoval slovenčinu a dejepis na FF UK v Bratislave, kde po skončení v roku 1952 ostal ako pedagóg. V rokoch 1971 - 1972 pôsobil na univerzite v Neapole. Na dôchodku žil a pôsobil v Bratislave. Zomrel začiatkom roku 2009. Za svoju rozsiahlu tvorbu získal už počas života mnoho ocenení medzi ktorými je aj Pribinov kríž I. triedy za mimoriadne zásluhy o kultúrny rozvoj Slovenskej republiky.
[3] Výraz klasický sa tu myslí v zmysle vážnom, overených autorov a nie tendenčno – modernom.
[4] *In* Sv. BAZIL VEĽKÝ.: *Povzbudenie mladým. Listy I. (r. 357 – 374)*. Prešov : Petra, 1999, s. 25-43.

príklad o včelách[5], ktoré na rozdiel od ostatných živočíchov nevychutnávajú iba vôňu a farbu kvetov, ale vedia z nich vyťažiť aj med. Nelietajú na všetky kvety, nepokúšajú sa odniesť všetko, ale berú si iba toľko na spracovanie, čo potrebujú[6].

Dnes je veľmi náročné vyznať sa v spleti rôznych informácií a dezinformácií. Nevieme čo čítať a ak, tak ako čítať? Vieme, aké obtiažne je „čítať človeka"[7] a aj seba samého. Na druhej strane Stvoriteľ – Boh svojím „a Slovo sa telo stalo" (Jn 1, 14) sa stáva pre nás čitateľnejší. Na stránkach Svätého písma nám odkrýva svoj obraz. Základom je spoznať v ňom Lásku, lebo On – „Boh je láska" (1Jn 4, 16). A práve na tieto slová nadväzuje úvod svojej encykliky pápež Benedikt XVI. *Deus caritas est*[8] pokračujúc slovami Jána „a kto ostáva v láske, ostáva v Bohu a Boh ostáva v ňom" (1Jn 4, 16) čo vyjadruje jadro kresťanskej viery: kresťanský obraz Boha a v dôsledku neho aj obraz človeka a jeho životnej cesty[9].

Osoba, ako ľudská bytosť so svojimi fyzickými, duševnými a duchovnými vlastnosťami, slobodne schopná myslieť, hovoriť a konať – človek, bol stvorený na obraz Boží (Gn 1, 27). Keďže hovoríme o osobe ako duchovnej a jej smerovaní, prizvime si spirituálnu teológiu, súčasť doktrinálnej teológie, ako vedu, ktorá stojí v strede[10] (s ostatnými odvetviami je vo vzťahu vzájomnej závislosti a vzájomného doplňovania) pozitívnej a disciplinárne – praktickej teológie.

Nemožno opomenúť humanitné vedy[11], ktoré plnia voči spirituálnej teológii pomocnú funkciu a majú čo povedať k vývoju ľudskej osoby. Predovšetkým antropológia, ktorá skúma pôvod a vývoj človeka, ale ako

---

[5] Ďalší príklad využívania profánnych vied Sv. Bazil uvádza vyhýbanie sa tŕňov pri trhanie kvetov ruží. *In* Sv. BAZIL VEĽKÝ.: *Povzbudenie mladým*, s. 29.

[6] Porov. Sv. BAZIL VEĽKÝ.: *Povzbudenie mladým*, s. 29.

[7] ALTRICHTER, M.: *Jak číst životopisy svatých? Uvedení do duchovní četby*. In *Četba v procesu formace*. Pracovní seminář Katedry pastorální a spirituální teologie CMTF UP a Centra Aletti v Olomouci uskutečněný ve dnech 1. 5. – 3. 5. 2003. V. Smékal, P. Chalupa, P. Ambros, M. Altrichter, M. L. Cincialová, T. Špidlík. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2003, s. 71.

[8] *Deus caritas est*. BENEDIKT XVI. Encyklika o kresťanskej láske. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006, s. 3.

[9] *Deus caritas est*, s. 3.

[10] Graficky vyjadrené *In* KOHUT, P. V.: *Co je spirituální teologie?* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007, s. 80. Znázornené schéma približne zodpovedá metodologickému i materiálnemu usporiadaniu *Katechizmu katolíckej cirkvi* (1. časť: Vyznanie viery, 2. časť: Slávenie kresťanského tajomstva, 3. časť: Život v Kristovi, 4. časť: Kresťanská modlitba).

[11] Tyká sa to predovšetkým psychológie, pedagogiky, sociológie, religionistiky, filozofie ale aj kultúrneho kontextu.

vystríha M. I. Rupník[12], operuje príliš s termínmi pojatými filozofický, vzatými predovšetkým z filozofie, ktorým je cudzia trinitárna kresťanská vízia, veľmi ťažko preniknú k zakomponovaniu mnohých tém spirituálnej teológie, ako sú hriech, askéza, obeť, zrieknutie sa vlastnej vôle, duchovný boj, láska, ako spôsob bytia a nie len ako etické nariadenie, atď. Ak by len predsa vstúpila do dialógu, nútila by spirituálnu teológiu k vážnym kompromisom, ktoré by boli ku škode duchovného života[13].

Spirituálnej teológia podľa V. Kohúta[14] OCD je „teologická disciplína, ktorá na základe biblického Zjavenia a kvalifikovanej kresťanskej skúsenosti systematicky skúma zjednotenie človeka s Bohom v Kristovi, ku ktorému dochádza synergiou Ducha svätého v dejinách cirkvi a sveta a ľudskou spoluprácou, a popisuje jeho organický rozvoj od počiatku až po dosiahnutie svätosti so zohľadnením rozmanitosti a neopakovateľnosti jednotlivých ciest.“[15]

Ľudská osoba dnes vykazuje rýchly pokrok v intelektuálnom vývoji a progres po duchovnej ceste ako keby ochaboval. Všetko ma za následok hore spomínaná mediálna doba. Veľký príliv informácii, na ktoré človek nemusí vynakladať žiadnu námahu, samé si ho nájdu. Sadne pred internet, otvorí si webovú stránku a naraz niekoľko „vážnych“ informácii, ktoré sa ponúkajú efektným spôsobom (bežiaci textový pás, zaujímavá fotografia, navyše vyskočené reklamne okno, nejaké pohyblivé banery, atď).

Vráťme sa k spirituálnej teológii, ktorá ma vo svojom obsahu život z viery. Preto je na mieste otázka položená Benediktom XVI v jeho poslednej encyklike Spe Salvi. Aká je tá naša viera? Obstojí v dnešnom svete? Nutné je povedať, že viera je nádejou, čo potvrdzujú aj mnohé úseky Sv. písma, kde

---

[12] Marko Ivan Rupník, SJ, teológ, maliar sa narodil v roku 1954 vo slovinskom Zadlogu. Vyštudoval Umeleckú akadémiu v Ríme a následne teológiu na Gregoriánskej univerzite. Dnes je profesorom spirituality kresťanského Východu na Pápežskom orientálnom inštitúte a prednáša teológiu evanielizácie na Gregoriánskej univerzite. Žije v dome „Centro Ezio Aletti“, kde je riaditeľom Centra štúdií a výskumu vzťahov viery a kultúry v súčasnej Európe, ktorého ideou je uchovať v cirkvi západnú a východnú kresťanskú tradíciu (Podľa RUPNIK, M. I., *Adam a jeho žebro*, Olomouc : Centrum Aletti, Velehrad : Refugium Velehrad-Roma s.r.o. 2004).

[13] RUPNIK, M. I.: *Co se rozumí spirituální teológií.* In *Studijní texty ze spirituální teologie I., Axiomy duchovního života.* A Haas, H. Marchal, M. I. Rupnik, A. Solignac. Študijné texty Centra Aletti. Refugium Olomouc – Velehrad 2003, s. 95.

[14] Pavel Vojtěch Kohút je kňaz a členom Rádu bosých karmelitánov. Je autorom mnohých odborných a popularizačných štúdií a článkov predovšetkým z oblasti spirituálnej teológie. Autor hesla *spiritualita* v známom slovníku *Slovník spirituality*. De FIORES, Stefano – GOFFI, Tullo (ed.) preloženého do českého jazyka z roku 1999.

[15] KOHUT, P. V.: *Co je spirituální teologie?*, s. 34.

tieto dva pojmy možno navzájom zameniť[16]. Je dnes pre nás nádejou, ktorá premieňa a udržiava náš život?[17] Teda je kresťanská viera, vierou informatívnou, alebo preformatívnou?

Ak by bola naša viera len vierou informatívnou, bola by prekonaná zakaždým aktuálnejšími informáciami, alebo by sa celkom vytratila. Je potrebné, aby kresťanské posolstvo, v ktorom sa nám Boh odkrýva, nebolo len „radostnou zvesťou"[18], akési oznámenie dovtedy neznámych právd, ale aby vytváralo skutočnosti, ktoré menia život. Kto ma nádej žije inak, bol mu darovaný nový život. Čo ti dáva viera? Večný život. Naša viera musí byť performatívna, tá, ktorá vychádza z vnútra a premieňa nie len samého seba, ale aj ostatných. Vhodným príkladom sú apoštoli, ktorí počas Ježišovho verejného účinkovania ho sprevádzali, počúvali jeho slová, videli uzdravenia a zázraky a prijímali to všetko ako informácie, neskôr sa pomaly snažili robiť to, čo on, aj keď sa im to z počiatku nedarilo. Povzbudzoval ich „Toto môžete vyhnať, len modlitbou a pôstom" (Mt 17, 19 – 21). Po jeho smrti už dosvedčovali vieru vlastný životom.

Aj dnes tu máme Krista – filozofa[19] – Pastiera, ktorý nám pravdivo ukazuje cestu života. Ukazuje aj cestu vedúcu za smrť. Vďaka milujúcej láske poslal Boh na zem svojho syna, aby ju ukázal. Človek žijúci na zemi, žije vo svete limitov, ktorý je charakterizovaný svojou redukciou a ohraničením, ktoré vstupujú do ľudského života prostredníctvom rozličných aspektov (genetické faktory, pohlavie, fyzické schopnosti, časové a telesné ohraničenia: vek, choroba, až po fyzickú smrť). Ten istý človek, vo svete túžob, naopak expanduje[20]. Expandovať môže práve na základe Lásky – „Boh je láska"[21] (1Jn 4, 8), ktorú má Boh k človeku, ale hlavne svojou vlastnou láskou k blížnemu.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Deus caritas est. Encyklika. O kresťanskej láske. BENEDIKT XVI. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2006. 64 s. ISBN 80-7162-594-9.

[16] *Spe Salvi*. Encyklika. O kresťanskej nádeji. BENEDIKT XVI. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008, s. 3.
[17] *Spe Salvi*, s. 16.
[18] *Spe Salvi*, s. 4.
[19] Filozofia v počiatkoch kresťanstva nebola chápaná ako dnes – náročná akademická disciplína. Filozof bol ten, ktorý učil základnému umeniu: umeniu, ako byť správnym spôsobom človekom – umeniu žiť a zomierať.
[20] Porov. SLANINKA, Leopold, SJ.: *Psychológia a spiritualita*. Základné psychologické aspekty duchovného života. Trnava – Spolok svätého Vojtecha, 2008, s. 56-57.
[21] Porov. *Deus caritas est*, s.21.

Spe Salvi. Encyklika. O kresťanskej nádeji. BENEDIKT XVI. Trnava : Spolok sv. Vojtecha, 2008. 70 s. ISBN 978-80-7162-700-5.

Sv. BAZIL VEĽKÝ.: *Povzbudenie mladým. Listy I. (r. 357 – 374)*. Preložil Daniel Škoviera. Fakulta humanistiky Trnavskej univerzity v Trnave. Prešov : Petra, 1999. 304 s. ISBN 80-88774-60-8.

KOHUT, Pavel Vojtěch.: *Co je spirituální teologie?* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2007. 144 s. ISBN 978-80-7195-081-3.

RÚFUS, M.: *Óda na radosť a iné básne*. Bratislava : Perfekt 2004. 128 s. ISBN 80-8046-270-4.

RUPNIK, M. I.: *Adam a jeho žebro*, Olomouc : Centrum Aletti, Velehrad : Refugium Velehrad-Roma s.r.o. 2004. 80 s. ISBN 80-86715-20-5.

SLANINKA, Leopold, SJ.: *Psychológia a spiritualita*. Základné psychologické aspekty duchovného života. Trnava – Spolok svätého Vojtecha, 2008. 96 s. ISBN 978-80-7162-713-5.

Četba v procesu formace. Pracovní seminář Katedry pastorální a spirituální teologie CMTF UP a Centra Aletti v Olomouci uskutečněný ve dnech 1. 5. – 3. 5. 2003. V. Smékal, P. Chalupa, P. Ambros, M. Altrichter, M. L. Cincialová, T. Špidlík. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma s.r.o., 2003. 112 s.

Slovník spirituality. De FIORES, Stefano – GOFFI, Tullo (ed.). Lektor českého vydania: SÝKORA, Jiří. Preklad: BRICHTOVÁ, T. – SÝKORA, J. – LACHMAN, J. Kostelní vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999. 1296 s. ISBN 80-7192-338-9.

Studijní texty ze spirituální teologie I., Axiomy duchovního života. A Haas, H. Marchal, M. I. Rupnik, A. Solignac. Študijné texty Centra Aletti. Refugium Olomouc – Velehrad 2003. 168 s.

POŚREDNIOŚĆ W FILOZOFII KS. JÓZEFA TISCHNERA

Agnieszka LENARTOWICZ – PODBIELSKA

Abstract: *In ks. Józef Tischner's philosophy we can distinct a matter, particularly interesting and epistemologically fertile: it is a view on reality in terms of mediacy. The author wants to present various, chosen ways of express this style of thinking in Tischner's works. The starting point is, frequently emphasized by Tischner, leading role of ethical relationship, a relationship to „the other". All additional relationships are mediated by this one. Ethical relationship stays in tightly connected with epistemological one; a consequence of that state is need of crossing of traditional oppositions, like subjectivity – objectivity or rationality – irrationality.*

Myśl filozoficzna Józefa Tischnera, to myśl pluralistyczna niejako „od korzeni". Charakterystyczną jej cechą jest obfitość wątków i warstw rozważań, rozwijanych mniej lub bardziej konsekwentnie, poumieszczanych w mniej lub bardziej widocznych miejscach „sceny", na której rozgrywał się „dramat" tej myśli. Jednym z istotnych, jak sądzę, i bardzo płodnych poznawczo wątków jest sposób myślenia, który nazywam tutaj pośredniością.[1] Nie jest to idea, która byłaby obiektem osobnych, szerszych opracowań Tischnera, nie jest zatem wyraźnie widoczna na pierwszym planie jego rozważań. Jej obecność zdaje się mieć jednak głębsze znaczenie – jest to bowiem ogólniejsza, obecna w tle zasada, styl myślenia, sposób rozumowania. Jest to postrzeganie rzeczywistości w kategoriach swoiście dialektycznych, spoglądanie niejako poza i ponad tradycyjnymi opozycjami, które (z tego punktu widzenia) stanowią jedynie bieguny, pomiędzy którymi dostrzec można szereg mediacji, stanów pośrednich. Jako egzemplifikacje takiego sposobu myślenia, w niniejszym tekście ukazane zostaną Tischnerowskie próby przekroczenia opozycji pomiędzy racjonalizmem a irracjonalizmem oraz subiektywizmem a obiektywizmem, a także rozważania nad szczególną postacią kompromisu.

Racjonalizm, irracjonalizm, czy... pluralizm?

Akceptacja pluralizmu pojawia się w pismach Tischnera jako coś nieuchronnego dla przyjęcia i zrozumienia świata - takiego, jakim nam się on jawi zarówno w potocznym, codziennym doświadczeniu, jak i w obrazie kreślonym przez nauki szczegółowe i filozofię, w odniesieniu do której Tischner pisze: „zwłaszcza te kierunki, które ściśle współpracują z naukami

[1] Terminu „pośredniość" używam tutaj w znaczeniu, jakim posłużył się Krzysztof Pomian, charakteryzując twórczość Floriana Znanieckiego. Por.: K. Pomian, *Wprowadzenie do Znanieckiego*, Więź 1974, nr 1, s. 70.

szczegółowymi, przejawiają dążność do rozwijania różnych ontologii pluralistycznych, w których jest miejsce na rozmaite rodzaje istnień".[2]

Pluralizm metodologiczny współistnieć musi z pluralizmem ontologicznym. Autor *Myślenia według wartości* zauważa, że obecnie odchodzi w cień - jeszcze nie tak dawno przecież obecne w nauce - przeświadczenie, że może istnieć jakaś jedna, uniwersalna metoda, pozwalająca skutecznie badać całą rzeczywistość. Stan taki oznacza „pluralizm bytu, a pluralizm jest otwarciem na to co nieodgadnione".[3]

Uznawszy wielość bytów i sposobów ich poznania, uznać należy w konsekwencji również wielość racjonalizmów. Jest to niezwykle interesująca idea Tischnera: w pluralizmie racjonalizmów widzi on bowiem możliwość wyjścia zarówno poza racjonalizm, jak i irracjonalizm.

„(...) Ideałem myślenia filozoficznego nie jest - moim zdaniem - ani irracjonalizm, ani racjonalizm, lecz pluralizm racjonalizmów. Mądrość niejedno ma imię. Bo też i rozumność rzeczy nie zawsze chce być dwa razy taką samą rozumnością. Podziwiamy rozumność kosmosu, chylimy czoło przed rozumnością żywej komórki, jesteśmy pełni uznania dla mądrości matek, które z nadzieją oczekują potomstwa. Za każdym razem odsłania się nam jakaś rozumność. A przecież reguły pierwszej nie są regułami drugiej, a reguły drugiej regułami trzeciej.[4]

Nie ma jednego wzorca rozumności, nieuprawnione jest więc narzucanie któregokolwiek z nich pozostałym. Myślenie tego typu wskazuje, że potrzeba wyczulenia na „znaki czasu", podkreślana często przez Tischnera, nie pozostaje w jego twórczości jedynie w sferze deklaracji. Filozof wyciąga wnioski z procesu rozwoju nauk, nie separując zarazem swoich rozważań od potocznego doświadczenia. Jednocześnie, w jego rozważaniach, poznawcza relacja do świata głęboko wiąże się z relacją etyczną, co wyraża się w postulacie szczególnego szacunku dla idei pluralizmu racjonalizmów jako czegoś, co pozwala dostrzec „(...) wiele poziomów mądrości w świecie i w człowieku".[5] Mądrość owa jest zarazem – zgodnie z przesłaniem, tkwiącym w pierwotnym sensie nazwy 'filozofia' – obiektem umiłowania. Otwarcie się na pluralizm postrzega tutaj Tischner wręcz jako jedno z kluczowych zadań filozofii, jako coś, co określa sam obiekt jej dociekań. Filozofia ma być w tym ujęciu tą dziedziną poznania, która potrafi poruszać się pomiędzy racjonalizmem a irracjonalizmem, dążąc do zachowania pomiędzy nimi swego rodzaju dynamicznej równowagi, co wcale nie jest łatwe.

[2] J. TISCHNER: *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak, 2005, s. 264.
[3] *Ibidem,* s. 269.
[4] *Ibidem*, s. 431.
[5] J. TISCHNER, *op. cit*., s. 435. Por. też: J. TISCHNER: *Filozofia dramatu*. Wyd. Znak, Kraków, s. 33.

„Ale trzeba sobie z góry zdać sprawę z kosztów takiego przedsięwzięcia. Dla entuzjastów monizmu racjonalistycznego wszystko, co się powie w duchu pluralizmu, będzie poślizgiem ku irracjonalizmowi. Dla rzetelnych irracjonalistów wszystko będzie poślizgiem w odwrotnym kierunku. **Są tacy, którzy zawsze chcieliby widzieć wyraźne opozycje:** tu są biali, tam są czarni. Nazywamy ich zwykle monopolistami, czasem nieco jędrniej. Ale życie, zwłaszcza życie ducha, jest inne. **W każdym racjonalizmie jest coś irracjonalnego, a w każdym irracjonalizmie jest coś racjonalnego**. Dlatego **dualistyczne podziały w sferze filozofii są z góry podejrzane**".[6]

Mamy tutaj wyraźny sprzeciw wobec dualizmu - nie będący jednocześnie apoteozą monizmu. Myśl Tischnera pragnie wymknąć się opozycjom, tak, jak wymyka się im świat, który nigdy nie jest czarno - biały. Racjonalizm i irracjonalizm moglibyśmy określić jako pojęcia o zbyt ostro określonych zakresach, dlatego (w czystej postaci, zredukowanej do krańców kontinuum), mało użyteczne dla badań nad ludzkim światem - szczególnie światem wartości. Podstawowy mankament tych pojęć polegałby na tym, że – w formie nie dopuszczającej jakichkolwiek niuansów – są one faktycznie ze sobą sprzeczne, zatem wykluczają się wzajemnie. Pluralizm racjonalizmów likwiduje tę trudność, pozwalając pozostać w zgodzie z doświadczeniem.

„Pluralizm racjonalizmów dopuszcza możliwość wielu typów racjonalności, z których każdy odnosi się do określonej dziedziny rzeczywistości, i konsekwentnie możliwość wielu nauk, odznaczających się własnym rodzajem racjonalizmu. Poszczególne typy racjonalności są <jakościowo> różne i dlatego nie dają się do siebie sprowadzić.(...) Nie można wciskać racjonalności jednego regionu w drugi region. **Nie można sądzić, że uznając racjonalność jednej sfery, musimy przyjąć irracjonalność drugiej**. **Nie można również z żadnej sfery racjonalności czynić wzorca dla reszty**".[7]

Swoista racjonalność każdego „regionu" (czy dyskursu) nie poddaje się ujednoliconym - a więc absolutystycznym - kryteriom oceny.

Warto w tym miejscu zauważyć, że taka pluralistyczna koncepcja zawiera ostatecznie opowiedzenie się **za** racjonalizmem; przyjmując taki punkt widzenia musimy jednak zrewidować oświeceniowe (czy szerzej: nowoczesne) pojęcie racjonalizmu. Współczesna nam rzeczywistość wydaje się wymagać - dla lepszego, pełniejszego jej opisu - umieszczenia kategorii racjonalizmu w kontekście pluralistycznym. Podejście autora *Myślenia według wartości* wpisuje się w krąg ujęć, które przed tego rodzaju rekontekstualizacją nie uciekają.

[6] J. TISCHNER*: Myślenie według wartości. op. cit.*, s. 431.
[7] *Ibidem*, s. 435.

Etyka i inny, czyli pomiędzy subiektywizmem a obiektywizmem

Stwierdzenie, że prawda jest wartością szczególnie wyróżnioną w naszej kulturze, to dość banalna konstatacja. Jeśli jednak zastanowimy się, na czym owa szczególna pozycja jest ufundowana, być może wstępna uwaga straci nieco na swej banalności. Otóż, jak sądzę, wyróżnione miejsce prawdy brać się może ze szczególnego splotu etycznej i epistemologicznej strony tej kategorii. Prawda pojawia się wobec – w obecności – drugiego człowieka. Tischner pisze:„Bez drugiego nie mógłbym w ogóle mieć pojęcia o prawdzie obiektywnej".[8]

Prawda - co więcej, prawda obiektywna - jawi się tutaj jako coś, co nie może zaistnieć bez relacji z drugim człowiekiem, a więc jakiejś relacji społecznej. Dlaczego tak się dzieje? Czy tylko dlatego, że inny jest tym, któremu mogę - i mam obowiązek - zdawać prawdziwą relację ze zdarzeń, w których tamten nie brał udziału? Rola drugiego wydaje się być istotniejsza: to on jest „drugą parą oczu", która dopiero pozwoli ukonstytuować obiektywność, przekroczyć moją indywidualną, subiektywną relację z przedmiotem. Relacja poznawcza - ponownie - splata się tutaj z relacją etyczną. Tischner pisze: „(...) nie ma (...) możliwości etyki tam, gdzie brak wszelkich warunków dla obiektywizmu w myśleniu, dla widzenia siebie i swego sposobu bycia nie tylko swoimi, ale i <cudzymi> oczami".[9]

Umiejętność przyjęcia cudzej perspektywy to jednocześnie fundament obiektywizmu poznawczego, jak i etycznego, który wyraża się w uwzględnieniu racji drugiego i jego potrzeb. W doświadczeniu drugiego człowieka „(...) kryje się podstawa obiektywizmu dla naszych zobowiązań etycznych. Tu leży źródło prawdziwej odpowiedzialności za świat zewnętrzny".[10]

Obiektywność, do jakiej przyczynia się relacja z drugim człowiekiem, dotyczy nie tylko wiedzy o tym, co na zewnątrz nas, ale również wiedzy o nas samych; kształtowanie naszego własnego „ja" odbywa się, jak pisze Tischner, „ze względu na drugiego".[11] W każdym aspekcie i w każdej postaci, obiektywność musi się odwołać do innego, do jego perspektywy, nie zaś do niewiadomego pochodzenia niezmiennych, pozaczasowych kryteriów. Dotyczy to zarówno „obiektywności naukowej", jak i „obiektywności norm i wartości". Dla Tischnera reprezentatywnym przykładem badacza, który uprawia naukę wbrew „pozaludzkim" - by tak rzec - kryteriom obiektywności, jest Antoni Kępiński. Tischner dostrzega w jego pracy naukowej etyczną głębię, ufundowaną na szacunku dla ludzkiej wolności z jednej strony i na uznaniu relacji z drugim człowiekiem za podstawowy fakt ludzkiego bycia. Podkreślmy, że „naukowość" i „etyczność" łączą się tutaj w szczególny sposób; połączenia tego nie eliminuje „powstrzymanie się od wartościowania".

[8] *Ibidem*, s. 365.
[9] *Ibidem,* s. 363.
[10] *Ibidem*, s. 363.
[11] Por.: *Ibidem*, s. 404.

„Kępiński otwarcie zwalczał postawę rzekomej <obiektywności naukowej> na gruncie medycyny. Jego postawa powstrzymania się od wyrokowania w sprawach moralnych połączona z dążnością do uznania przede wszystkim człowieczeństwa w człowieku i jego wolności była w istocie rzeczy próbą stworzenia takich warunków, aby człowiek sam mógł siebie ocenić, wyzwoliwszy się od różnych lęków. Ale właśnie od tego zaczyna się wszelka etyka! Świadomość sytuacji etycznej budzi się w człowieku wtedy, gdy odkrywa, że przed nim stoi drugi człowiek. Tak więc **rezygnuje się tu ze stosowania <etyki normatywnej>**, by w ten sposób dopuścić do głosu doświadczenie bardziej podstawowe i bardziej płodne przeżycie, że człowiek jest istotą wolną, która nawet poprzez chorobę szuka swego *ethosu* - miejsca zadomowienia".[12]

Norma w ujęciu Tischnera nie jest czymś danym raz na zawsze i niezmiennym, lecz tym, czym nie tylko można, ale i trzeba „twórczo operować". W postulacie tym zawarty jest zarazem postulat normatywnej obiektywności: rozumiejąc (i realizując) normę w sposób twórczy, czynimy ją elastyczną, biorącą pod uwagę specyfikę ludzkich losów; ich realność jest rozumiana tutaj jako podstawa obiektywności, nie zaś - jak to bywa w - używając określenia Tischnera - „etyce technologicznej", jako coś, co ową obiektywność zakłóca, wprowadzając element nieporządku do schludnych, lecz dalekich od realnego życia, normatywnych kodeksów.

Etyka „technologiczna" czy (według określenia Leszka Kołakowskiego) „kodeksowa", to etyka oparta na pozornej obiektywności, alienującej normę od jej faktycznego źródła: wartości, wypływającej z kolei z konkretności ludzkich losów, nierozdzielnie powiązanych z upływem czasu i zmiennością różnorodnych okoliczności.

„Abym mógł twórczo operować normą, muszę zobaczyć tragiczność. Abym z kolei mógł operować normą skutecznie, muszę dopuścić do głosu wyobraźnię, która chce znaleźć wyjście nawet w najgorszej sytuacji. Jakiż stąd wniosek? Wniosek prosty: warunkiem rozumienia normy jest jakaś intuicja (wyczucie) wartości. (...) Spotkanie drugiego człowieka w jego tragiczności otwiera naszą świadomość na świat obiektywnego dobra i zła, obiektywnych wartości i antywartości - obiektywnych, bo wkorzenionych w realne ludzkie tragedie. Aby operować normami z sensem, trzeba dobrze widzieć ów świat. Etyka technologiczna, która usiłuje zaczynać od normy, stawia całą sprawę na głowie".[13]

Wskazując na różnorodne powinowactwa myśli Tischnera, nie sposób nie dostrzec również ujawnionego w niej oporu wobec ideału „prawodawczej" etyki, oporu rodzącego skojarzenia ze znanym ujęciem Zygmunta Baumana,

[12] *Ibidem*, s. 398.
[13] *Ibidem*, s. 367.

sprzeciwiającego się „prawodawczym" postaciom filozofii, jako tym, które negując realność ludzkiego losu, skłaniają do przykrawania świata do jakiegoś zewnętrznego porządku, zamiast „tłumaczenia" zaistniałych już, realnych sytuacji.[14] Tischner pisze: „Nie należy mylić ideału prawodawstwa z ideałem etyki. Ideałem prawodawstwa jest zbudowanie zewnętrznego ładu między członkami ludzkich społeczności. Ideałem etyki jest coś większego i głębszego - zaprowadzenie wewnętrznego ładu w samym człowieku".[15]

Kodeksy, modele postępowania – to, według Tischnera, narzędzia nadawania zewnętrznego kształtu ludzkiej działalności, uczące jednak tylko „udawania moralności". Za ich pomocą „etyka, nie wyłączając niektórych opracowań autorów chrześcijańskich, stara się konstruować rozmaite <modele> postępowania, których mniej lub bardziej jawnym zamiarem jest formowanie działalności ludzi".[16]

Autor *Myślenia według wartości* porównuje taką działalność z sytuacją kogoś wyuczonego odpowiedniego, zgodnego ze ścisłymi wytycznymi zachowania na wystawie dzieł sztuki. Osoba taka, wzorując się na wskazówkach z przewodnika, będzie wprawdzie potrafiła wskazać sprawiedliwie dzieła o mniejszej czy większej wartości, ale będzie to jedynie pozór znawstwa. „Coś podobnego grozi człowiekowi ukształtowanemu przez etykę technologiczną. W najlepszym razie jest ona w stanie pouczyć go o tym, jak ma w poszczególnych sytuacjach udawać moralność, ale rzetelnej moralności nie jest w stanie go nauczyć".[17]

Podejście kodeksowe jest w gruncie rzeczy odpersonalizowane, traktuje człowieka jak „maszynę do etycznego postępowania", która ma działać w określony sposób, zgodny z dokładnymi instrukcjami. Tym samym wysycha w „kodeksowo" żyjącym człowieku źródło moralności: dostrzeganie drugiego człowieka; za zbiorem zasad staje się on często niewidoczny i jakby nieistotny.[18]

Między kompromisem a paradoksem

Tymczasem w Tischnerowskiej wizji wartości i norm nie ma miejsca na bezwarunkowość obiektywizmu, racjonalizmu czy bezkompromisowości. Wizja ta przesycona jest dynamicznym rodzajem dialektyki, który pozwala - czy wręcz nakazuje - w każdym zjawisku dostrzegać „drugą stronę", nie oczekując ostatecznej syntezy.

Przede wszystkim dostrzega Tischner niebezpieczeństwo etycznego utopizmu, płynące z wszelkiej jednostronności etycznego myślenia. O etycznym utopiście powie Tischner, że „zapatrzony wprost w słońce, nie

[14] Por. : Z. BAUMAN:*Prawodawcy i tłumacze*. Warszawa: IFiS PAN, 1998, *passim*.
[15] J. TISCHNER. *op. cit.*, s. 369.
[16] *Ibidem,* s. 362.
[17] *Ibidem,* s. 362.
[18] *Ibidem*, s. 366.

może widzieć świata. Chcąc zawsze zrobić to, co w ogóle najlepsze, nie potrafi zrobić tego, co właściwe".[19]

Etyczny absolutyzm, skupiony na niezmiennych i nienaruszalnych normach, grozi zaślepieniem na świat rzeczywisty, tak bardzo od niezmienności daleki. Wypływać to może, z jednej strony, z własności podmiotu doświadczającego wartości, z drugiej zaś strony – ze swoistego statusu ontologicznego wartości, które – zgodnie z ujęciem fenomenologicznym - rozumieć można jako **pośrednie**, zawieszone między realnością a świadomością.

Co ciekawe, na owej pośredniości zasadza się tutaj obiektywizm wartości, który niewiele ma jednak wspólnego z obiektywizmem absolutnym, ślepym całkowicie na pierwiastek subiektywizmu.

„Wywodząca się z fenomenologii filozofia wartości nie przypisuje wartościom bytu realnego. Nie sądzi jednak, by tym samym wartości nie miały żadnego bytu, żeby je trzeba sprowadzać do aktów wartościowania. Wartości są czymś <pośrednim> między tym, co realne, a aktem świadomości. One nie są realne. Niektóre dopiero domagają się realizacji (...) Nie są jednak wyłącznie subiektywne. Są dane jako przedmioty, pociągają nas lub odpychają, skłaniają do ofiar lub ucieczek. Dlatego mówimy, że są obiektywne (niektórzy dodają: <idealne>, <intencjonalne>)".[20]

Pomiędzy subiektywnością a obiektywnością w sferze wartości zachodzi swoista dialektyczna, dynamiczna gra. Gwałtowne uobecnienie się w filozofii tendencji subiektywistycznych nie tylko obiektywizmowi nie szkodzi, ale wręcz go wspiera: „(...) <eksplozja> filozofii podmiotu i subiektywności nie tylko nie wiedzie w stronę subiektywizmu, ale na każdym kroku świadczy o jego przezwyciężeniu; <prawda subiektywności> jest równie obiektywna i powszechna jak <prawda rzeczywistości>".[21]

Obiektywność wartości nie jest czymś pozaludzkim; aby się ukonstytuować, potrzebuje subiektywności i - by tak rzec - relacji między subiektywnościami; krótko mówiąc - między żywymi, odczuwającymi i myślącymi ludźmi.

Podobnie rzecz się ma z racjonalizmem, który zatraca sam siebie, pragnąc całkowicie pozbyć się pierwiastka irracjonalistycznego.

Deklarowany racjonalizm czy obiektywizm, broniony od wszelkich irracjonalistycznych czy subiektywistycznych domieszek, to często rodzaj etykiety, która maskuje (w gruncie rzeczy irracjonalne przecież!) przeświadczenie o własnej nieomylności, o wyłącznej słuszności swoich sądów. Taka postawa jest - paradoksalnie - właśnie zamknięciem się na podstawowy

[19] *Ibidem,* s. 379.
[20] *Ibidem*, s. 267.
[21] *Ibidem,* s. 264. Por. też: J. TISCHNER: *Świat ludzkiej nadziei.* Kraków: Wyd. Znak, 2005, s. 49.

wymóg obiektywizmu: umiejętność uwzględnienia perspektywy innej, niż własna. Tymczasem, jak zauważa Tischner, to właśnie filozofia powinna umieć wyjść poza tego typu samoograniczające spojrzenie. Filozofia powinna posiąść umiejętność interpretacji, która czasami wymaga również zdolności dostrzegania „dążeń, celów i wartości", które kryją się pod etykietami z nazwą takiego czy innego filozoficznego kierunku.[22] Innymi słowy - przynależność do określonej orientacji filozoficznej nie zagwarantuje nam bezwzględnej słuszności; z drugiej strony, fakt, że ktoś deklaruje tego typu przynależność, nie jest jeszcze wystarczającym powodem, aby owym deklaracjom do końca zaufać i zrezygnować z refleksji nad jego myślą.

„Świadectwa filozofii są głębsze niż etykiety wypisywane na rękawach. Czyż niekiedy nie wolimy sami zapytać tych, którzy czując i widząc inaczej niż my, odsłaniają w swym mówieniu tę szczególnie ujmującą skromność, która nie pozwala im powiedzieć, że to ich świadectwo jest <jedynie słuszne>?"[23]

Paradoksy biorą się często właśnie z pozoru, wywołanego deklaracją, że oto jesteśmy, np. racjonalistami czy irracjonalistami, subiektywistami czy obiektywistami. Tymczasem deklaracje i rzeczywiste treści, możliwe do wyinterpretowania nie zawsze idą w parze.

Paradoksy mają jednak również drugą, konstruktywną stronę. Posługiwali się i posługują nimi filozofowie (często wielcy!), bo bywają bardzo twórcze: mogą bowiem otwierać nowe możliwości rozumienia czegoś, co wydawałoby się już doskonale znane, mogą docierać do związków między tymi elementami rzeczywistości, które z pozoru są całkowicie sprzeczne. Dlatego relacja między „paradoksem" a „kompromisem" jest szczególna. Obie te kategorie wiążą przeciwne bieguny, kojarzą sprzeczności.

„Wszędzie wokół nas w przyrodzie możemy zauważyć, że **między siłami przyrody działającymi w przeciwnych kierunkach przez czas jakiś dochodzi do <mądrego kompromisu>,** dzięki któremu utrzymują się przy istnieniu poszczególne twory przyrody. (...) Jedność żywego organizmu utrzymuje się dzięki równowadze między procesami spalania a procesami odżywiania. Podziwu godna harmonia roju pszczelego to skutek równowagi między wyspecjalizowanym instynktem robotnic, trutni i matek pszczelich".[24]

Tischner wskazuje na kompromis (ale nie każdy, lecz tylko „mądry kompromis"!) jako na siłę, która niezbędna jest dla uzyskania koniecznej do życia równowagi i harmonii. W pojęciu „mądrego kompromisu" kryje się więc dynamizm: równowaga i harmonia nie są trwałe i raz na zawsze dane; są chwiejne i zmienne - i jednocześnie życiodajne. Tischner wskazuje na swoisty paradoks, rozgrywający się pomiędzy „kompromisem" a „bezkompromisowością".

[22] Por.: J. TISCHNER: *Myślenie według wartości. op. cit.,* s. 270.
[23] *Ibidem,* s. 270.
[24] *Ibidem,* s. 372.

„Dojrzewanie człowieka do bezkompromisowości w tym co dobre kryje pewien paradoks. Okazuje się, że tylko dzięki bezkompromisowości w tym co dobre może dojść do sytuacji harmonijnego współżycia międzyludzkiego, którą często nazywamy <mądrym kompromisem>. Oto paradoks: <mądry kompromis> ma być wynikiem <bezkompromisowości>, a <bezkompromisowość> odpowiednikiem <mądrego kompromisu>".[25]

Zauważmy, że mamy tu do czynienia ze swoistą dialektyką, która nie znajduje jednak trwalszej „syntezy", lecz pozostaje otwartą na zmienności grą pomiędzy sprzecznościami. Relacja między kompromisem a bezkompromisowością jest szczególna, przebiega bowiem - zauważmy – na metapoziomie w stosunku do wcześniej zarysowanych, „kompromisowych" związków pomiędzy sprzecznościami.

Tischnerowskie podejście do wartości (a także do norm) jest dynamiczne. Wyraża się to również w dostrzeżeniu potrzeby ciągłego poszukiwania i tworzenia, jako niezbędnych elementów sytuacji etycznej człowieka. „Jeżeli coś się trochę wyjaśniło – pisze Tischner – to jedno: potrzeba nieustannego szukania i nieustannego tworzenia. W sferze etyki znajdują się tylko ci, którzy szukają, i tylko przed tymi otwierają się drogi, którzy potrafią stukać w nawet długo zamknięte bramy".[26]

Poszukiwanie i tworzenie - a więc dojrzewanie; co więcej, dojrzewanie często niełatwe, burzliwe i bolesne. „Wewnętrzne poczucie obowiązku, wrażliwość na poszczególne wartości, poszczególne sytuacje etyczne, a także <zmysł rzeczywistości> - to wszystko znajduje się w człowieku w stanie nieustannego dojrzewania. Dojrzewanie wcale nie przebiega łagodnie".[27]

Z pism Józefa Tischnera wyłania się podejście do wartości, które najdalsze jest od statyczności i sztywności, które dąży do zrozumienia wartości poprzez ludzkie, realne - i często tragiczne - losy. Jest to podejście splecione z czasem i zmiennością, uwzględniające nieodłączne ludzkim realiom konflikty i sprzeczności, uwzględniające wewnętrzną dynamikę wartości i norm.

BIBLIOGRAFIA

J. TISCHNER: *Filozofia dramatu*. Kraków: Wyd. Znak.
J. TISCHNER: *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak, 2005.
J. TISCHNER: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków: Wyd. Znak, 2005.
K. POMIAN: *Wprowadzenie do Znanieckiego*. Więź, 1974.
Z. BAUMAN: *Prawodawcy i tłumacze*. Warszawa: IFiS PAN, 1998.

[25] *Ibidem*, s. 393.
[26] *Ibidem,* s. 393.
[27] *Ibidem*, s. 393.

RECOGNITION AS THE FOUNDATION OF MORAL OBLIGATION

Ryszard MOŃ

***Abstract**: The later Hegel abandoned such understanding of recognition and introduced the concept of a spirit in dialectical development, which does not mean, however, that he gave up the concept of recognition altogether. Robert Spaemann refers to the idea of recognition, claiming that the manner in which persons relate to one another depends on how they are given to one another. No experience of obligation is prior to the act of recognition. If I experience the obligation to visit someone who is in hospital, this is because I have already perceived and recognized him or her as a person, and only then as a friend or someone who is suffering.*

When discussing personalism, one cannot fail to take notice of the concept of recognition, found already in ancient philosophy, but articulated for the first time by the young Hegel. Let us then take a closer look at his understanding of recognition, and at the attempts at a more precise definition of that concept proposed by other philosophers, particularly by Robert Spaemann. This will allow us to achieve a better understanding of the essence of personalism.

1. Hegel's understanding of recognition and attempts at complementing it by reference to empirical knowledge

Hegel expressed opposition to views held by Hobbes, particularly to his understanding of the original condition as everybody's war with everyone else. Furthermore, unlike Hobbes, Hegel did not believe that in the state of nature man is ruled by three primary sentiments: diffidence, competition, and desire for glory. He claimed that the original condition was moral, i.e. normative in nature, which the state merely protected. Without the state there would be anarchy, but it is not the state that creates morality; morality was earlier than the state. The state only protects it. This was an explicit objection to Hobbes, who believed that the reason for which the state had emerged was the fear of sudden death, as everyone was at war with everybody else. He juxtaposed war (and bad weather) with the passing of time. He believed one could not understand either war or bad weather without reference to their opposite conditions, i.e. peace and the desired season of the year.

Hegel, on the other hand, presented a system of ethical living which may be considered a prototype of the theory of struggle for recognition. The word "recognition" appears in his views in two key moments. In the context of formal law, particularly the development of the principles of exchange, and in the context of rule by justice. Recognition is always invoked in the context of crime, threat, injustice, and has a reference to the whole, thus being clearly speculative in nature. It does not, on the other hand, refer to empirical knowledge. Furthermore, Hegel did not take the multiplicity of people, their dissimilarity and uniqueness, into

account. Everything appeared to him as united; from drive and love through to confidence realized within that whole which is created by people.

Hegel, like Hobbes, wanted to depart from deliberations on nature, and thus he introduced the topic of recognition into the sphere of political philosophy. He claimed that the ability to create oneself as a human being depended on the experience of social recognition, as what man needed first and foremost was respect and recognition from the partners who cooperated with him. Moreover, he concluded that the society was a certain reality of normative character and that it was subject to constant development. He was therefore trying to show how that dynamic interpersonal relationship affected the development of morality. With that purpose in view, he distinguished three models of recognition, each more ambitious than the previous one, striven for by individuals trying to obtain it from others.

Man as a person feels a free being and wants to be treated as such by others. He needs the awareness, however, that he is also perceived the same way by others, and that he has appropriate legal protections to be able to feel free, i.e. he wants to know that he has appropriate means of protection against those who might want to deprive him of that freedom. We can thus see that Hegel expresses in legal categories what Kant had defined as moral respect. The recognition that another person is a free being and has appropriate protections to secure that is a basic model of people's attitude to one another, i.e. the model of recognizing others as persons.

Another model of recognition, that is, the manner in which an individual refers to the society, is recognition by love. Persons recognize one another as persons through love. Such recognition is instinctive.

The third model of recognition, realized in the state, that is, on the most mature plane, is expressed in others noticing features with which individual members of a particular community are endowed and which contribute to reinforcing social order. The existence of various talents leads to conflicts between social subjects, as not always is a particular person perceived the way he or she deserves it[1]. The later Hegel abandoned such understanding of recognition and introduced the concept of a spirit in dialectical development, which does not mean, however, that he gave up the concept of recognition altogether.

Philosophers who refer to the concepts developed by Hegel try to show a relationship between morality and recognition by emphasizing the concept of moral hurt, or injustice. Like because of physical injury a person does not feel fully oneself, the same happens when we make a mistake, when we are wrong or are held in contempt. Also humiliation of others, which is a lack of recognition,

[1] A. Honnet, *Reconnaissance*, in: M.Canto-Sperber, *Dictionnnaire d'éthique et de philosophie morale*, vo. 2, PUF, Paris 1996, p. 1645.

turns into a moral wound. The feeling of hurt we have experienced more than once can only be explained by reference to another person and to the relationship which is between us, consisting in refusal of acknowledgement.

Thus, there are in Hegel three types of attitudes towards others and towards oneself. The first is confidence in oneself, and confidence in another as a free being, that is, a person. The second is the realization that I am a person capable of moral action, and of passing moral judgments, just like other people. The third type of self-attitude is the conviction that I have certain virtues which may serve others, and that others also have certain advantages which I do not have. Hurt, on the other hand, consists in a lack of confidence in oneself, the conviction that I can harm myself and others, or the belief I am worthless.

The development of man as a person must be looked at in positive terms, that is, in terms of what obligations need to be fulfilled by ourselves and by others to effectively protect that which is typically human in us. It is in one's attitude to oneself that the source of obligations to others is found, the effort to protect oneself against the moral hurt that we are always threatened with. We judge others the same way we judge ourselves. We might therefore say that it is not the consequences of specific deeds that decide about what action is just, but the recognition of the other person as another I. An act is not morally good because it is done following good judgment, but because we take into account the aspirations of others.

In the universal dimension, we defend man's moral integrity; in practice, however, recognition of others is realized in many different ways, which may be grouped parallel to the threats of moral hurt. Thus, man recognizes another person as one whose desires have a unique value, not comparable to anything else, and who wants these desires to be fulfilled, expects us to recognize the uniqueness of his or her desires and dreams. In traditional ethics, that type of recognition was called love or kindness. We recognize another person as someone whose rights are similar to ours, and who expects them to be recognized. This type of recognition corresponds to Kant's category of moral respect, today referred to as the rights of men and citizens. We also recognize another person as one whose talents may be very constructive for the development of social life. This type of recognition corresponds to the category of solidarity or loyalty.

There exists, however, a certain difficulty which prevents an adequate classification of the types of recognition, consisting in the fact that many a human deed is triggered by emotions, while recognition due to a person is determined by the requirement of equal treatment to all persons. Feelings are greater or lesser, stronger or less intensive. Furthermore, they may be realized differently in different societies. Can we, therefore, talk about recognition in particular societies where passions and emotions play an immense role? Let us

then look at what really determines the moral tone of the different types of recognition[2].

Various forms of recognition call for appropriate moral action. Hegel differentiated between three moral planes corresponding to three various forms of recognition. In his opinion, forms of recognition are realized in three institutions, i.e. family, society, and state.

If we want to uphold recognition which confirms the need for respect of individuality (freedom), we must immediately notice the requirement of emotional assistance which stretches both symmetrically and asymmetrically to all members of the primary community, the family. It is asymmetrical in the relation between parents and children, and symmetrical in the relationship of friendship. Both in the parents-children relationship and the relationship between friends or lovers, a period of great attachment is followed by a time of certain distance. As Simone Weil was right to point out: "There are two forms of friendship – being together, and being apart. They are inseparably related to each other. They are entirely good, and both equally advantageous; lovers, friends have only two desires – one is to love each other so that one enters into the other and both become one, the other is to love each other so that the mutual relationship is not harmed in the least even if half of the globe is between them".

The above quotation shows that there is a level of recognition that is prior to legal recognition. People recognize one another as independent persons who are free, but at the same time most closely related to one another. Also on this level of interpersonal relations the struggle for recognition exists, and recognition itself may be distorted in many different ways.

As far as the relationship which determines moral autonomy is concerned, or, in other words, recognition in a community wider than the family, the mutual relationships that exist there define the rights and obligations which show what treating another as a person means. In any such community there is a struggle which may be called a struggle for civil rights. It appears that the misfortune of many people consists in the fact that while they have been given equal civil rights, they do not enjoy equal economic rights as well. No wonder, then, that such enthusiastic reception was given to the theory of Rawls who proposed a certain division of wealth in non-egalitarian societies which has the appearances of just distribution. And it is for this reason that his theory, despite many objections, deserves to be considered. Many forms of protest are an example of the struggle for recognition in the social dimension, on account of legal autonomy. No wonder, then, that Joel Feinberg referred to human dignity as the ability to claim one's rights[3].

---

[2] Ibidem.

[3] J. Feinberg, *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philos*ophy, Princeton, New York 1980.

With regard to the relationship which is determined by one's talents, realized in all communities, but particularly in the state, it is symmetrical in nature and applies to all partners in a community who have particular abilities.

Thus, in the three ways of recognizing another person we perceive moral obligations, but not everywhere absolute harmony exists, on the contrary, all kinds of tensions appear there. The obligations which are presupposed by each type of recognition are often in conflict with one another. And there is no theoretical way to decide which of them are the most important ones. This can only be done in a specific situation, when priority is given to a particular obligation; we are then referring to a criterion other than recognition itself. While resolving specific conflicts, we take into account the whole of obligations, as they all contribute to the relationship of recognition.

2. Robert Spaemann's understanding of recognition

Robert Spaemann also refers to the idea of recognition, claiming that the manner in which persons relate to one another depends on how they are given to one another[4]. The *esse* of a person is not, however, identical to his or her perception (*percepi*). The recognition of an intrinsic being is always an act of free will. We will not find any ultimate proof that someone is a person, or that anything like a person exists at all. We should not be surprised, therefore, that many philosophers reject the concept of personal dignity as philosophically useless. Being a person, however, is something other than a mere intensification of being, it is even not that which is sometimes referred to as being-for-self. The recognition of someone as a person is not done through conclusion or analogy, that is, based on one's own experience. The conviction that I am a person is something other than the conviction that I am in great pain. It is not an objective occurrence in the world, like for example the feeling of joy or pain. I can suspect that someone is in pain, guess what it is like based on my own experience of suffering. As Spaemann is right to notice, being a person means "taking a place without the space in which other persons have their place"[5]. As a psychophysical entity, I exist irrespectively of whether others do or not. As a person, I can only exist with others. My existence is not prior to the existence of others. We must be very careful, however, not to be misled into thinking that this place is assigned to us by those who were before us. Today, this temptation is yielded to when it is said that someone is a person if the people who already exist recognize him or her as such. Thence, Singer refuses some people the right to be a person, while recognizes animals as such. In truth, however, we take a place by the fact of being born, but the space we occupy is perceived on the basis of recognition. We are given to one another in

[4] R. Spaemann, *Osoby, O różnicy między kimś a czymś*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996, p. 220.

[5] Ibidem, p. 222.

the way we are and not any other. The manner of being a person is not a phenomenon, and consequently it cannot be investigated using scientific methods. A phenomenon may be given to me and to another, but in an objective way. It can be examined, we can try to understand each other as far as the description of such phenomenon is concerned. For example, being tired or joyful, sleepy or well rested, is given to me and to another as a phenomenon. We may both wonder if and how much I was tired. A person cannot be discussed the same way. A person can only be talked to, or, indeed, a person can even be talked to. I may refuse to investigate this or that thing. I do not have to examine that which is being examined by another. I cannot, however, not talk to a person without humiliating them. Refusal to talk to a person is his or her humiliation. We may not say something is needed by (is in the interest of) another unless we perceive that as our own, and are prepared to defend it as our own in confrontation with others, that is, those who refuse another person the right to have their own needs (interests). Thus, any obligation we have towards another person is rooted in such perception of them; not as someone who has needs, but as someone whose needs I am prepared to defend as if they were mine. The narrative of Cain and Abel, invoked by many philosophers, illustrates this very well. The answer Cain gave God: "Am I my brother's keeper?" was his confession to murder. As Lévinas points out, Cain should have known where his brother was, that is, known what place he occupied in the human space. His ignorance of the place where Abel was amounted to his confessing to murder[6]. Recognition, in fact, consists in knowing where another person is.

There is, therefore, a fundamental difference between an obligation towards someone, and recognition of someone as a person. Obligations need to be substantiated. I can always demand the substantiation of an obligation towards another person. Recognition, on the other hand, is in itself the substantiation of an obligation. Obligations to others are based on their being perceived by way of recognition.

No experience of obligation is prior to the act of recognition. If I experience the obligation to visit someone who is in hospital, this is because I have already perceived and recognized him or her as a person, and only then as a friend or someone who is suffering. First, I have performed an act of recognition, and now I am fulfilling the obligation of visiting them at the hospital. That experience of obligation flows from the act of recognition.

The recognition of another human being as the same as myself may be done in a true or false way. False recognition may be twofold. Either another person is treated as a member of the same species, which is a case of partiality in favour of one's own species, and in which case Singer is right; or we may

[6] Ibidem, p. 224.

demand the specification of features because of which we recognize someone as a person, and in such case Singer is right as well, because not all people have the same features we consider typically human. Man, however, has his dignity not because he is the most worthy, but because he is not comparable to anybody else, not even another person. And in this regard Lévinas seems to be right in saying that I am more similar to an armchair standing in my room than to another person. We are not talking about the value of a person, but about their dignity. Persons cannot be added or summed up. The life of a single person has the same dignity as the lives of a hundred.

I have said that Lévinas appears to be right; that is true only to a certain extent, however. People are similar to one another to a large degree. It is the relationship with another person that is unlike anything else. Each time we perceive both the other person and ourselves as persons occupying two different places, but in the same act. To use Lévinas' way of speaking, we might say that another person sets the rate of my responsibility for him or her every time. In this sense, he or she is unique, different, even though very much like myself in many respects. Each time, I recognize him or her in an act of perception, I take his or her "interests" and am ready to defend them against others.

Man's interests cannot always be interpreted as egotistic, as Kant and many others did and have done. In the same way, we feel more sympathy for persons who are nearest to us. There is, after all, that which is called *ordo caritatis*, the order (hierarchy) of love. My obligations towards my family are greater than those towards my neighbours. And yet, there are situations when we need to check our expansion, limit ourselves to perceiving another person as someone who matters to us.

Persons can have different convictions. Moreover, the principle that one must not give up one's believes to spare oneself trouble applies to each person. All rules which determine interpersonal interactions serve to minimize such conflicts[7]. This does not eliminate the struggle between them, however. Moreover, this presumes the existence of such struggle, as the opposite would mean the loss of respect for a person. If recognition is to be unconditional, in many cases it necessarily presupposes a life-or-death struggle. Any theory which rules out such struggle is unreliable. In this regard, Spaemann is right[8].

Recognition shows that another person does not owe his or her life to me, and vice versa. A person is neither subordinated to the whole, subject to all-inclusive control of the state, nor is the state merely a "night watchman" as liberal theories would have it. Citizens may not establish laws only on the basis of universal agreement, since, as Spaemann rightly points out, such agreement

[7] Ibidem, p. 231.
[8] Ibidem, p. 232.

is unrealistic, and, indeed, undesirable, as in such case it would be possible for certain obligations to be evaded. Besides, citizens may easily agree to a certain obligation because they are not aware of all the consequences of the actions they have approved. Which is inappropriate as well.

All that has been said so far can be clearly seen in small communities in which interpersonal relations play a significant role. Modern societies function differently, however, mostly in an institutional way. They are governed by a logic of their own. Today's rulers "make deals". Advancing globalization shows how interpersonal relationships disappear. It is becoming increasingly difficult to determine who is responsible for what.

Fortunately, people as persons oppose the universal tendency to being treated like objects. They express it in many ways. They show that loyalty to the state does not consist in uncritically accepting everything that is decreed by it. The state may adopt various policies, create single- or multi-cultural societies, but it cannot expect its citizens to act in accordance with specified procedures, as that would mean adjustment, which is perhaps more permanent than obedience, but the stability that is achieved that way turns out to be transitory. And even if it were relatively long-lasting, we would still only be dealing with stability, and not legal validity, which is personal in nature in that it allows both the possibility of refusal and the loyalty of citizens as free and autonomous persons.

The disappearance of the personal character of social relations is contributed to by the language we use today. In the media, we are wished all the best, we are thanked in advance for complying with the law even if we do not in the least feel like it. The official politeness certainly helps the social machine to work better, but it also leads to an erosion of personal relationships. It would be more advisable to go back to the objective language where we would not have the deceptive illusion that we are talking to people while we are not; in other words, we would know that the smile on the shop assistant's face is heartfelt and natural, that it is her smile and not the smile of the company she works for.

Since a person's character is unique and unlike that of any other person, any lack of recognition of a particular person leads to the destruction of the entire community. And if that happens, we are starting to apply other evaluation criteria than that of being a member of the human species[9]. Legislation means anything at all only when human rights are fully protected, or at least enjoy as much protection as a state can afford to provide at a particular time.

[9] Ibidem, p. 240.

BIBLIOGRAPHY

HONNET A., *Reconnaissance*, in: M.Canto-Sperber, *Dictionnnaire d'éthique et de philosophie morale*, vo. 2, PUF, Paris 1996.

FEINBERG J.,: *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philo*sophy, Princeton, New York 1980.

SPAEMANN R, *Osoby, O różnicy między kimś a czymś*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1996.

VPLYV MAXA SCHELERA NA VIKTORA EMANUELA FRANKLA V CHÁPANÍ OSOBY

Dominik ROMAN

Abstract: *Max Scheler(1874- 1928)- a German philosopher, phenomenologist, axiologist and a founder of the philosophical antropology pointed out the question: what the man is and what his substance is. The term of the person has the key function at looking for the answer to the question. V. E. Frankl(1905- 1997) - an Austrian doctor, psychotherapist, neurosurgeon and a founder of the logotheraphy and existential analysis- always had the Scheler´s book" Formalism in Ethics" with him as a Bible. We can say it was the basis in the concept of the man´s image and his aplication to psychotheraphy , to the relationship: doctor- patient.*

Despite the fact that both theories converge in several areas, their coming out points (circle of interest) are different. Frankl comes out of clinical findings and tries to form the man´s image as the one who is able to self- separation, self – understanding and self-forming. Scheler comes out of the philosophical tradition of the spirit philosophy(Geist-Philosophie) which was discovered by his teacher Rudolf Eucken and which was later developed under influence of Edmund Husserl. The subject of the contribution will be the analysis of the person at both philosophers.

V pojme osoby sa prejavuje Schelerov vplyv na Frankla azda najviditeľnejšie. Scheler nechápe osobu v dovtedy tradičnom zmysle substancie, nie je preňho ničím predmetným. Osoba existuje v uskutočnení aktu. Konkrétne ako jednota duchovných aktov. Scheler ju označil za duchovné centrum aktov[1] a preto keď hovoríme o osobe v kontexte Schelera a Frankla, myslíme tým osobu s prívlastkom duchovná.

Osoba sa vždy nachádza v človekovi, ale nie ako „ja" (v zmysle psychického zážitku seba), ktoré môže byť predmetom vnútorného vnímania. Skôr každé predmetné hľadisko (ako napr. aj vnímanie alebo poznávanie) bytie osoby transcenduje. Osoba je hodnotou sama v sebe (od ostatných hodnôt nezávislá a im nadradená) a zároveň zakladá všetky ostatné hodnoty, ktoré sa vzťahujú nie na veci, ale na osoby. „Osoba je tou jednotou (Einheit), ktorá tvorí základ (Wesen) pre všetky možné rôznorodé akty – pokiaľ sú tieto akty myslené ako vykonávanie."[2] Tieto rôznorodé akty čo do spôsobu ich jestvovania (napr. chcenie, cítenie, poznávanie ..) môžu jestvovať len ak je

[1] Scheler, 1954, s. 382.
Z nemeckého jazyka preložil Dominik Roman.
[2] Tamtiež, s. 393.

reflektované ich možné bytie,[3] nielen ich podstata (bytnosť, esencia). „Osoba je konkrétna samostatne jestvujúca celosť bytia aktov rôznorodých bytností, ktorá o sebe predchádza všetky existujúce odlišnosti aktov (obzvlášť aj rozdielnosť vonkajšieho a vnútorného vnímania, vonkajšieho a vnútorného chcenia, vonkajšieho a vnútorného cítenia a lásky, nenávisti atď.). Bytie osoby zakladá všetky bytostne rôznorodé akty.“[4] To znamená, že v každej konkrétnej činnosti človeka, v každom akte sa osoba nejako zrkadlí. Nie je len pôvodcom, akousi východiskovou základňou heterogénnych aktov, ale taktiež každým jednotlivým aktom preniká, formuje ho a premieňa sa v procese realizácie. „Celá osoba je v každom konkrétnom akte zastrčená a celá osoba sa v ňom a skrze neho ‚variuje' ...“[5] Pod variáciou má Scheler na mysli to, že do každého jedného aktu sa osoba vkladá a akoby s ním putuje. Zmena, ktorou prechádza potom spätne vplýva a pôsobí na ďalšie akty.

Osobu môžeme zakúsiť len pri jej uskutočňovaní, realizovaní – to je jej spôsob existencie. Existuje mimo čas (bez nejakej časovej kontinuity), mimo fyzické alebo psychické bytie. Vzápätí treba povedať, že sa svojím pôsobením dotýka psychofyzických funkcií človeka a preniká nimi. Duchovné akty osoby môžu spredmetniť psychickú i fyzickú oblasť človeka. „Tak ako málo môžu byť akty predmetmi, tak málo si môžu psychické javy alebo ‚udalosti' niečo ‚myslieť ' alebo sa voči sebe navzájom intencionálne vzťahovať.“[6] Takto chápaná osoba nemôže byť v žiadnom prípade redukovaná na pudovú oblasť. Podľa Schelera existuje toľko rôznych duchovných aktov na strane človeka koľko mu Boh sprístupnil. Ide o duchovnú lásku, duchovné nazeranie, myslenie, duchovné chcenie a intencionálne cítenie hodnôt. Všetky tieto akty sú realizované podľa ideálnej, hierarchicky usporiadanej štruktúry, ktorá utvára aj bytie duchovnej osoby. Táto ideálna štruktúra však môže byť duchovnou osobou sfalšovaná, nespoznaná a zmenená, za čo aj neustále berie zodpovednosť.

U Frankla nenájdeme presne pomenované akými duchovnými aktami disponuje duchovná osoba. Uchopuje túto záležitosť inakšie a vo svojom diele Logotherapie und Existenzanalyse uvádza v rámci duchovnej dimenzie okrem emocionálneho aj racionálne a existenciálne, a to v kontexte telesno-duševno-

[3] Bytie ako to, čo prináleží súcnu, skrze ktoré je súcnom. Vo fenomenologickom kontexte tu máme na mysli bytie pre seba (existenciu) ako niečo, čo predchádza podstate (esencii, bytnosti), súcnu, tomu čo danú vec odlišuje od inej veci. Rozdiel medzi bytím a bytnosťou sa nazýva ontologická diferencia. Tento pojem tematizoval M. Heidegger. Poukazuje na to, že bytie (Sein) nemožno redukovať na súcno (Seiende), napriek tomu sa každého súcna nejako dotýka. „Cesta k bytiu je teda možná nie jeho predmetnou tematizáciou, ale analýzou spôsobov, akými sa jednotlivé súcna prejavujú; najlepšie potom analýzou onoho špecifického súcna, ktorým je človek v svojej existencii“ (kol. autorov, 2002, s. 88).

[4] Scheler, 1954, s. 393 – 394.

[5] Tamtiež, s. 394

[6] Tamtiež, s. 401.

duchovnej jednoty človeka. Avšak nezaoberá sa otázkou, do akej miery sú emocionalita, racionalita a existencionalita intencionálnymi, duchovnými aktmi.[7]

Duchovná osoba je pre Schelera i pre Frankla nielen niečo individuálne, ale aj jedinečné. Neexistuje iba pre seba, ale keďže preniká telom i dušou, existuje cez nich a v korelácii so svetom. Scheler postavil ľudského ducha ako princíp do totálneho protikladu k telu a duši alebo ako to v Stellung des Menschen im Kosmos[8] nazýva k organickému a psychickému. Frankl je miernejší v tom zmysle, že zažíva človeka ako skúsenosť jednoty tela – duše – ducha, čomu prikladá dôležitosť a čo pozitívne hodnotí. Podľa neho „je duchovno ontologicky vlastný spôsob bytia a antropologicky pravý spôsob bytia človeka".[9] Samozrejme treba dodať, že duchovno nie je jedinou oblasťou existencie, v ktorej človek existuje alebo do ktorej patrí a tiež duchovná osoba ako taká sa bez psychofyzična nemôže prejaviť. Inými slovami, duchovná osoba existuje v bytostnej jednote s psychofyzikým, no zároveň zostáva v človekovi tým, čo je preňho osobité a jemu vlastné, ak nie najvlastnejšie. Môžeme preto hovoriť o duchovnej existencii a psychofyzickej fakticite. Človek je jednotou tela, duše a ducha a tie tvoria jeho celosť. Preto by bolo chybou považovať za celosť človeka telesno – duševnú jednotu. Chápaním človeka ako duchovnej osoby, ktorou „je" oproti psychofyzickej časti človeka, ktorú „má", Frankl utvoril akýsi základ pre primát usilovania sa o hodnoty, pred pudovosťou u človeka.. Mohli by sme tiež povedať, že človek „má" pudy, ktoré mím môžu manipulovať, mať človeka v moci, vládnuť mu a „je" usilujúcim sa o hodnoty, orientuje sa na hodnoty, s ktorými sa identifikuje. Pudy a hodnoty pôsobia na človeka odlišne. Pudy „pudia" k niečomu, sú akousi odstredivou silou v človekovi, vo svojej podstate sú čo do vznetlivosti svojvoľné a hodnoty „priťahujú" reprezentujú akoby dostredivú silu, predkladajú ciele, v ktorých majú svoj dôvod a pre ich dosiahnutie sa môže človek slobodne, vo všetkej zodpovednosti rozhodnúť. Oproti pudom má duch svoju vlastnú dynamiku, ktorá nás orientuje na dosahovanie hodnôt a túto dynamiku Frankl označil za noodynamiku[10] a odlíšil ju od každej psychodynamiky. Tu prichádza do popredia etický moment. Noodynamika sa zaoberá pnutím, ktoré sa v každom človeku ako duchovnom bytí odohráva, a to pnutím medzi tým čo „je" (sein) a tým čo „má byť" (sollen); tvárou v tvár hodnotám, ktoré povolávajú človeka k ich uskutočneniu. V tomto hodnotovom horizonte sa ukazuje fundamentálna otázka ľudskej existencie, ktorou sa Frankl ako málokto iný zaoberal, a to otázka zmyslu.

---

[7] Frankl, 2002, s. 70.
[8] Tu používame český preklad Místo člověka v kosmu (pozri v použitej literatúre).
[9] Tamtiež, s. 70.
[10] Pozri Frankl, 1979, s. 80, s. 225-227. Taktiež Porov. Frankl, 2006, s. 73.

Ako tvrdí Scheler, duchovné akty sú aktivizované z jedného osobného (individuálneho) centra, ktoré je „živé“ ich realizáciou a tým centrom je podľa neho osoba. Rozlišuje duchovnú osobu, ktorú tvoria všetky minulé i terajšie akty a duševnú individualitu človeka, ktorá spočíva vo funkčnej jednote psychofyzického. Vedomie ľudského ja sa dá spojiť s duchovnou osobou jedine vtedy, ak si duchovná osoba osvojí telesno-duševnú individualitu. A to dosiahne skôr „zvádzaním“ ako „donútením“. Prakticky to môžeme vidieť v prípadoch kedy prílišné zdôrazňovanie duchovného života vedie v konečnom dôsledku často k odporu voči nemu.

Ako sme už vyššie spomenuli duchovná osoba nie je identická (povedané terminológiou Frankla) s „oduševneným telom“ (s psychofyzickým), ale môže ním prenikať a prostredníctvom neho pôsobiť. Frankl uchopuje duchovné bytie prostredníctvom troch dimenzií ľudského bytia (telo-duša-duch), ktoré navzájom „komunikujú“ aj keď si zároveň často protirečia. Antagonizmus medzi duševným ja a duchovnou osobou sa uňho objavuje len zriedka. Príležitostne hovorí o „fakultatívnom noopsychickom antagonizme.“[11] „Tento antagonizmus zodpovedá schopnosti človeka dištancovať sa od psychfyzična. Namiesto identifikácie s pudmi sa človek od nich dištancuje, - mohol by im aj pritakať a vymaniť sa z takejto dištancie. Ľudské v človeku vytvára to: že sa človek môže dištancovať od pudov a nemusí sa s nimi identifikovať – čo zviera nijako nemôže; zviera sa totiž už len preto nemôže so svojimi pudmi identifikovať, pretože je takpovediac s nimi identické. Zviera nieže ‚má‘ pudy – ono ‚je‘ pudom. Zviera preto nepozná nijaký antagonizmus, ale žije vždy iba v psychofyzickom paralelizme – vždy vychádza z jednoliateho psychofyzična. Človek ale presne začína až tam, byť človekom, kde je schopný klásť odpor svojej vlastnej psychofyzis.“[12]

U Frankla nevystupuje do popredia ani tak problém antagonizmu ducha a duševného ja, ale skôr nedovolenie činnosti duchovnej osoby, čo vedie k strate zmyslu ľudskej existencie. Pri Schelerovi skôr vyvstáva otázka ponímania bezmocnosti nehybného ducha a vzťahu ľudskej duchovnej a duševnej dimenzie. Ako spolupracujú keď raz sú si veľmi blízko, inokedy na akoby úplne opačných póloch? Odpoveď by sme mohli nájsť v jeho metafyzike v diele Stellung des Menschen im Kosmos, keď túto záležitosť vysvetľuje cez božský princíp (v ňom sa protiklady stierajú), čo vo Franklovej antropológii využívajúcej optiku psychoterapeuta nenájdeme.

Scheler definoval osobu nielen ako nositeľa, ale aj ako centrum duchovných aktov. Potom je osoba duchovným stredom (centrom), z ktorého vychádzajú duchovné akty a okolo ktorého je oblasť psychofyzického. Tak ako sme hovorili o človeku ako psychofyzickej fakticite, ako o duchovnej bytosti,

[11] Frankl, 2002, s. 90.
[12] Frankl, 2005a, s. 148.

môžeme o ňom hovoriť aj ako o duchovnej osobe a „jej" psychofyzickej sfére. „...výraz ‚jej' hovorí, že osoba ‚má' psychofyzickú sféru, zatiaľ čo duchovnou ‚je'. Skutočne nemôžem vážne povedať ‚moja osoba' – lebo moju osobu predsa ‚nemám', ale ‚som' mojou osobou. Nemôžem tiež vlastne povedať ‚moje Ja', pretože ja som, ale Ja ‚nemám'. ‚Mať' môžem nanajvýš Ono, práve v zmysle ‚mojej' psychofyzickej fakticity. Ale vtedy, keď sa ľudské bytie, ako individualizované bytie, sústreďuje okolo svojej osoby (ako duchovno-existenciálneho stredu), vtedy a iba vtedy je zároveň integrované. Iba duchovná osoba tvorí jednotu a celok ľudskej bytosti. Je to telesno-duševno-duchovný celok."[13] Keď si duchovnú osobu ako personálne jadro človeka, spomínaný duchovno-existenciálny stred, premietneme do trojdimenziálneho priestoru, potom sa nám osoba javí ako os, ktorá preniká periférnymi vrstvami psychického a fyziologického v rovine horizontálnej a cez nevedomie, podvedomie a vedomie v rovine vertikálnej. Preto každý prejav, či už duchovný, duševný alebo telesný môže vystupovať vo vedomej, v podvedomej aj v nevedomej rovine.[14] Frankl kritizoval hlbinnú psychológiu v tom, že viac alebo menej sa zameriavala na hĺbinnú osobu[15] (psychofyzickú vrstvu osoby) v zmysle nevedomého Ono ako na osobu (centrum duchovnej existencie), na nevedomé Ja. Keď hovoríme o hlbinnej osobe, musíme vidieť nielen faktickú rovinu v nevedomej oblasti, ale aj jej personálny (duchovno-existencionálny) rozmer, vďaka ktorému sa človek realizuje vo svojej autenticite. Ak by sme to chceli vyostriť, ide o protiklady nevedomej animality a nevedomej personality. Najhlbší status neuchopiteľnosti ducha nachádzame v duchovnej osobe, ktorá je vo svojej hĺbke ako Ja o sebe, (jadro duchovnej existencie, autentické Ja) reflexiou nepostihnuteľná a dá sa reflektovať iba vo svojich aktoch, výkonoch, ako skutočnosť konania. Preto ak tvrdíme, že ľudská existencia je neanalyzovateľný a nerudokovateľný prvotný fenomén, máme na mysli práve túto jej najhlbšiu podstatu. Na základe tohto môžeme argumentovať, že existenciálna analýza neanalyzuje autentickú existenciu, ale sa k nej iba približuje. Aj vedomie a zodpovednosť, ako atribúty existencie (ako nerudokovateľného prvotného fenonménu) nemôžeme v rámci ontickej sféry redukovať na nič iné, na pôde psychologického skúmania sú neriešiteľné problémy. Iba prekročením do sféry ontologickej prestávajú byť problémom a sú podľa Frankla „prvotnými fenoménmi, ktoré sú vlastné ľudskému bytiu ako jeho existenciály, ako dva hlavné atribúty patriace existenciálnemu bytiu, ako niečo, čo má toto bytie vždy."[16] V konečnom dôsledku Frankl rozlišuje duchovnú osobu (môže byť vedomá i nevedomá) a duchovnú hlbinnú osobu (je úplne a nevyhnutne nevedomá). Inými slovami, nejde o dva typy osôb

[13] Frankl, 2005c, s. 22-23.
[14] Porov. tamtiež, s. 23-24.
[15] Tamtiež, s. 24.
[16] Tamtiež, s. 26.

v jednom človeku, čo by mohlo anticipovať dvojznačnosť a schyzofrenické myslenie, ale skôr o nevedomú hĺbku jednej osoby v jej duchovnom základe. To by potvrdzovalo aj existenciu duchovného nevedomia. Čo sa však deje s duchovnou osobou, ktorá zohráva podstatnú úlohu v celostnom chápaní ľudskej bytosti, keď ide o človeka narušeného, napr. postihnutého psychózou?

Psychóza[17] môže pôsobiť na duchovnú osobu rušivo v tom zmysle, že narúša psychofyzický organizmus, ktorý je jej nástrojom a výrazovým poľom, ale nemôže sa jej dotknúť patologicky tak, že ju rozvráti. Rozvrátiť môže akurát psychofyzický organizmus a tým akoby bol zasypaný vchod k osobe, nič viac a nič menej.[18] Individuálny personálny duch vždy ostáva a s ním aj dôstojnosť človeka. Preto sa Frankl ostro ohradil voči medicínskym pokusom na ľuďoch v čase vlády nacizmu.

Sebadištancia a sebatranscendencia, ktoré považujeme za komponenty utvárajúce etický horizont v obraze človeka, sú predpokladom pre priblíženie duchovnej osoby, ako ju Frankl vysvetľuje v príspevku: Desať téz o osobe (modifikované znenie), ktoré uviedol v rámci Salzburgských vysokoškolských týždňov (1950).[19]

1) Osoba je indivíduum; nedá sa rozštiepiť, je nedeliteľnou jednotou.
2) Osoba je celostná, je nielen nedeliteľná, ale je aj celosťou.
3) Každá jednotlivá osoba je absolútne nóvum. Je jedinečná a neopakovateľná. Telesno-duševne možno ľudí rozdeľovať , typologizovať ich (napr. podľa charakteru alebo hmotnosti), ale osoba svojou podstatou ako sabautvárajúca vzdoruje, bráni voči každej typologizácii. S každou osobou prichádza na svet niečo absolútne nové. Totiž duchovná existencia je neprenosná z rodičov na dieťa. Pri počatí dieťaťa sa z rodičov na dieťa prenášajú chromozómy, ale nie individuálny duch.[20] Chromozómy určujú psychofyzické (to čo dieťa „má“), ale nie duchovné (čím dieťa „je“).

[17] Pozri Frankl, 2006, s. 98.
Psychóza je ťažké duševné ochorenie, kedy je deformované vnímanie, cítenie aj vôľa; môže chýbať aj vedomie ochorenia. Medzi psychózy patrí napr. Schizofrénia alebo endogénna depresia (porov. Hartl a Hartlová, 2000, s. 489).
[18] Porov. Tamtiež, s. 108-109.
[19] Porov. Frankl, 2005b, s. 87-95.
[20]Porov. Frankl, 2005a, s. 115.

4) Osoba je duchovná (noetická[21], duchovnosť ako humánnosť, ako konštituent oproti fakticite psychofyzického). Schopnosťou sebadištacie (dištancovania sa od psychofyzického) a zároveň prenikaním cez psychofyzické sa zachováva dôstojnosť, ktorú človek za žiadnych okolností nestráca., bez ohľadu na to či je z neho vitálny alebo spoločenský úžitok. Organizmus má pre duchovnú osobu úžitkovú hodnotu v tom, že sa cez neho prejavuje. Bezpodmienečná dôstojnosť osoby v sebe obnáša etický apel na bezpodmienečnú úctu k ľudskej osobe, aj vtedy ak je človek duševne alebo telesne postihnutý či nevyliečiteľne chorý. Frankl tvrdí, že človeku prináleží dôstojnosť na základe hodnôt, ktoré uskutočnil.[22] V tomto s ním nemôžeme súhlasiť. Dôstojnosť implikujúca úctu nezáleží od toho aké hodnoty človek vyprodukoval, produkuje alebo bude produkovať.
5) Osoba je existenciálna, to znamená, že si môže zvoliť aj niečo kontrafaktické zo skutočnosti a rozhodnúť sa pre to. Môže sa rozhodovať, povedať „áno" a môže odmietať, povedať „nie", takto sa prejavuje človek ako duchovná osoba. Nie je „pudený" k niečomu, ale rozhoduje sa.
6) Osoba patrí do oblasti Ja v žiadnom prípade do oblasti Ono. Nie je pod diktátom Ono, skôr naopak ja usmerňuje pudy. Duchovná osoba je staviteľ, ktorý má k dispozícii materiál (biologická dedičnosť, charakter, psychické dispozície, výchova, atď.), z ktorého bude stavať podľa svojho „plánu" hodnotí, prisudzuje dôležitosť a použitie toho, ktorého materiálu.
7) Osoba nielenže je jednotou a celosťou (prvá a druhá téza), ale túto telesno-duševno-duchovnú jednotu a celosť (človeka) zakladá. Človek je vždy osobou, má telo a charakter a stáva sa osobnosťou, ktorá sa utvára z prenikania duchovnej osoby do charakteru.

[21]Frankl používa okrem prívlastku „duchovná" aj „noetická" alebo „noologická" a to preto, že jeho kritikom „duchovné" evokovalo náboženské. Pričom on vysvetľoval duchovné ako špecificky humánne ako dimenziu, v ktorej človek prekračuje svoj psychofyzický rozmer, zodpovedne o sebe rozhoduje a v slobode zaujíma postoj voči psychofyzickej danosti, „osudovosti". Etymologicky termín „noologické" alebo „noetické" vyvodzuje z gréckej filozofie, z Aristotelovho nús. Poľský psychológ „K. Popielski, ktorý nadväzuje na Frankla, formuloval teóriu noetického rozmeru osobnosti podľa ktorej má existencia človeka subjektový charakter, teda človek je sám subjektom (realizátorom a uskutočňovateľom) svojej vlastnej existencie. Používa pojem subjekt osoby, ktorým označuje ja človeka, schopné reflektovať, vyberať si, schopné realizovať hodnoty a hľadať zmysel. Noetický rozmer definuje ako teoretický konštrukt, ktorý slúži k popisu existenciálnych reálií, podstatne významných pre ľudský život. Tento rozmer sa objavuje najmä v snahe človeka objaviť zmysel vlastnej existencie a to prostredníctvom orientácie na hodnoty" (Tavel, 2007, s. 123-124).

[22] Frankl, 2005a, s. 213.

8) Osoba je dynamická. Práve tým alebo až tým, že sa dokáže duchovné dištancovať od psychofyzického, tak sa môže prejaviť ako duchovné. Osoba preniká telom aj dušou, ale nie je s nimi identická. Osobný duch človeka je relatívne nezávislý na psychofyzickom a môže sa od neho ako aj od sveta dištancovať. Frankl túto dynamiku osoby nazýva „Trotzmacht des Geistes" („Vláda ducha navzdory odporu").
9) Tak ako zviera nemôže pochopiť svet zmyslu a hodnôt človeka, tak osoba nemôže pochopiť všetko obklopujúci „nad-svet" („Über-Welt"), môže ho len tušiť a túžiť po ňom vo viere.
10) Práve tak ako sa môže človek vo viere a túžbe priblížiť k „nad-svetu" („Über-Welt") a jeho „nad-zmyslu" („Über-Sinn"), tak aj - ako znie desiata téza – osoba nechápe samu seba nijak inak, ako vychádzajúc z transcendencie a človek je človekom do tej miery, do akej počuje a reaguje na výzvy transcendencie. Týmto výzvam načúva vo svojom svedomí.

Pôvodné znenie desiatej tézy znelo:

„Osobu môžeme nakoniec chápať ako boží obraz".[23]

Práve vo svedomí, vďaka schopnosti načúvať tomu najvnútornejšiemu a najintímnejšiemu hlasu, môžeme vnímať aká je pravá identita človeka a prvotný pôvod osoby, čím je a čím má človek byť. V stretnutí s transcendenciou, či už ako volaním vo svedomí alebo zachytením rezonancie jej volania od druhého človeka, zakusuje človek celosť a jednotu svojej osoby ako aj neodňateľnosť dôstojnosti. Franklov antropologický koncept je tak otvorený transcendencii, vďaka čomu je chránený pred antropologizmom.[24]

„Práve tak ako máme predvedecké a ontologicky ešte staršie predlogické chápanie bytia, máme aj predmorálne chápanie hodnôt, ktoré zásadne predchádza všetkej explicitnej morálke. To je práve svedomie".[25] Je práve úlohou svedomia, aby nám ukázalo, čo je potrebné a nevyhnutné konať, jednorázovú možnosť konkrétnej osoby v jej konkrétnej situácii. Môžeme tu vidieť určitú analógiu s niečím čo Scheler nazval „situačná hodnota". V konaní podľa svedomia ide o niečo úplne individuálne, v zmysle toho čo „má byť". Nepredpisuje nám niečo čo má povahu všeobecného zákona, ale individuálneho zákona. Niečo, čo sa dá iba intuitívne uchopiť (svedomie pred činom), čo nemôžeme racionalizovať. Funguje ako akýsi transformátor, ktorý večný, všeobecný zákon prenáša na konkrétnu situáciu a pre konkrétnu osobu. Ak by sme chceli hovoriť pri svedomí o racionalizácii, tak iba ex post, sekundárne, po čine, nie počas jeho činnosti. V tomto prípade by išlo o svedomie po čine. „V sebareflexii chápem svedomie ako fenomén, ktorý presahuje moju čiste ľudskú prirodzenosť, a takto chápem seba, moju

[23] Frankl, 1951, s. 64.
[24] Porov. 2005a, s. 221.
[25] Frankl, 2005c, s. 28.

existenciu z hľadiska transcendencie. Fenomén svedomia teda nemožno chápať iba v jeho psychickej fakticite, ale ako niečo svojou podstatou tanscendentálne."[26]

Zmysluplnosť svedomia je v tom, že poukazuje na niečo transcendentálne a hovorí človeku čo v morálnom zmysle slova robiť má a čomu sa ma vyhýbať. Preto na inom mieste ho Frankl označuje ako indikátor, orgán zmyslu (Sinn-Organ)[27]. Žiť zmysluplne znamená potom žiť podľa svojho najlepšieho vedomia a svedomia, aj keď je takýto život absolútne osobný život, aplikovateľný na absolútne konkrétnu situáciu,[28] existuje tu hrozba subjektivizmu cez tzv. „bludné svedomie". Ten sa však nemusí prejaviť pokiaľ ostaneme vnímavý na transcendenciu. Dokazuje to autonómiu svedomia, bez zachovania ktorej by sama transcendencia utrpela „krivdu". Paradoxne „ja nikdy nemôžem byť svojím vlastným etickým zákonodarcom. V konečnom dôsledku teda nemôžem vyhlásiť žiadny kategorický imperatív, lebo každý ‚kategorický imperatív' získava svoju právomoc výlučne z transcendencie, a nie z imanencie. Jeho kategorickosť trvá a padá spolu s jeho transcendenciou, a teda sa tiež nedá vyvodiť z imanencie. Totiž z toho, že Ja, v protiklade k Ono, alebo pudovému bytiu, je svojou podstatou bytím v zodpovednosti, ešte vôbec nevyplýva, že toto ja je zodpovedné iba samo pred sebou. Byť slobodným je málo, nie je to nič bez toho, ‚k čomu' som slobodný; ale ani zodpovednosť nie je ničím, ak nie je zodpovednosťou ‚pred' niečim."[29] Svedomie poukazuje na slobodu, ktorej objavenie cez duchovno je dôležitým predpokladom uskutočňovania ľudského bytia ako bytia v zodpovednosti, ktoré sa môže autonómne rozhodovať aj v súvislosti s morálnou voľbou a morálnym konaním, ako bytostnej súčasti uskutočňovania človeka ako takého.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Frankl, Viktor E. : Der leidende Mensch. Bern: Hans Huber, 2005a. ISBN 3-456-84173-7.

Frankl, Viktor E. : Der Mensch vor der Frage nach dem Sinn. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk. München, Zürich: Piper, 1979. ISBN 3-492-02492-0.

Frankl, Viktor E. : Der Wille zum Sinn. Bern: Hans Huber, 2005b. ISBN 3-456-84173-6.

[26] Tamtiež, s. 45.
[27] Porov. Frankl, 2005a, s. 58.
[28] Porov, Frankl, 2002, s. 78.
[29] Frankl, 2005c, s. 49.
V tomto zmysle môžeme hovoriť aj o neodvoditeľnosti povinnosti z vôle.

Frankl, Viktor E. : Lékařská péče o duši. Brno: Cesta, 2006. ISBN 80-7295-085-1.

Frankl, Viktor Emil: Logos und Existenz. 3 Vorträge. Wien: Amandus-Verl, 1951.

Frankl, Viktor E.: Logotherapie und Existenzanalyse. Weinheim und Basel: Beltz, 2002. ISBN 3 40722129 0.

Frankl, Viktor E. : Neuvedomený Boh. Bratislava: Lúč, 2005c. ISBN 80-7114-469-X.

Hartl, P. a Hartlová, H. : Psychologický slovník. Praha: Portál, 2000. ISBN 80-7178-303-X.

Kolektiv autorů: Filosofický slovník. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2002. ISBN 80-7182-064-4.

Scheler, M. : Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik : neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus Hrsg. mit e. neuen Sachreg. von Maria Scheler. Bern: Francke, 1954.

Scheler, M. : Místo člověka v kosmu. Praha: Academia, 1968.

Tavel, P. : Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla. Praha/Kroměžíř: Triton, 2007. ISBN 80-7254-915-4.

NIEKOĽKO POZNÁMOK K PERSONALIZMU AKO AJ POKUS O NAČRTNUTIE PERSONALIZMU NÁDEJE

Stanislav STOLÁRIK

Abstract: *The term personalism, even as a term for philosophical systems, has myriad uses. Personalism is the thesis that only persons and their states and characteristics exist, and that reality consists of a society of interacting persons. Typically, a personalist will hold that finite persons depend for their existence and continuance on God, who is the Supreme Person, having intelligence and volition.*

Človek je osobou

Skúmať tajomstvo človeka na zemi v nepredstaviteľných časových intervaloch je obrovským dobrodružstvom s množstvom otázok. Zvážme objektívnu skutočnosť časového intervalu tvorčej činnosti človeka i jeho apogea, zvlášť, keď v predchádzajúcich dobách bol čas pracovnej intenzívnosti oveľa kratší, ako je tomu dnes. Človek predchádzajúcich dôb nemal k dispozícii ani súčasné technické vymoženosti (napr. počítač a internet) a pracovať mohol len pri dennom svetle alebo pri sviečke, ani sa nedožíval vysokého veku. A predsa toľko toho stihol a vykonal. Dokázal zúžitkovať múdrosť predchádzajúcich vekov, ale aj svoje talenty.

Vo veľkej pokore treba prejaviť úctu všetkým, ktorí dokázali z minima vyťažiť maximum, a prejaviť ľútosť nad tými, ktorí ak mali k dispozícii všetky možnosti svojho času, vyťažili z nich len minimum, alebo úplne prepásli svojou šancu. Mierou hodnotenia úspechu nech je najskôr oboznámenie sa s ponúknutou šancou, a potom nech nasleduje zhodnotenie jej využitia. Nie každý dostal v živote rovnakú šancu, ale je dôležité, kto nakoľko, napr. v akej percentuálnej miere, ponúknutú šancu realizoval. Každý z tých, ktorí niečo dokázali museli prekonať aj ďalšiu prekážku, ktorá nechýba v nijakom čase – bolo treba vziať zodpovednosť na seba a vystúpiť na verejné fórum a „zaniesť svoju kožu na trh". Takto dôkladne spoznali tŕnistú cestu, ktorá vedie od zrodu myšlienky k jej zverejneniu a realizácii. Iste, mohli byť i takí, ktorým sebarealizácia a túžba vyniknúť nerobili problém, ale tí boli poväčšine obdivovaní iba vo svojej dobe. Čas preveril pravosť a pravdivosť ich náuky.

V každej dobe zohrala úlohu i medializácia myšlienok, ktorá hoc nebola vždy na rovnakej úrovni, predsa bola a napomohla niektoré myšlienky povýšiť a rozšíriť, a iné azda nechať zapadnúť prachom. Bolo iné, keď mysliteľ žil a tvoril na dvore panovníka a požíval jeho priazeň, ako keď túto šancu a pozíciu nemal. Inokedy sa myšlienky mohli dostať do povedomia širokej verejnosti pre utrpenie alebo dokonca pre autorovu mučenícku smrť. Je to jav, ktorý sa opakuje v každej dobe. V modernej dobe predpokladáme väčšiu

objektivitu, avšak niekdajšieho panovníka zastupujú sponzori, inštitúcie a rôzne politické a lobbystické skupiny, ktoré majú nezriedka rozhodujúce slovo napr. aj pri udeľovaní cien svetového významu. Je však dobré, ak sa tieto „stimuly" sústredia a zjednotia v podpore objektívneho bádania. Sila myšlienky potrebuje vzpruhu zo strany, ktorá ju náležite spropaguje. Dobre spropagovaná myšlienka nemusí byť najlepšia, ba ani zvlášť dobrá, ale keďže lepšej myšlienke nebol umožnený priestor dostatočnej prezentácie, nemá šancu na víťazstvo, hoci ani toto tvrdenie nemá absolútnu platnosť.

Sila opravdivej myšlienky sa presadí a vyjde na povrch aj napriek jej ubíjaniu. Sila ducha je nezničiteľná. Potvrdzuje to živá prítomnosť ubíjaných myšlienok z nedávnej doby, ale aj myšlienok spred niekoľkých tisícroči. Práve vznik nových myšlienok ich sila, poukazuje na výnimočnosť ich pôvodcu – človeka, ktorý i prejavom a silou ducha dokazuje, že je osobou, ktorá myslí a uvedomuje si seba, svoj pôvod i prebývanie na zemi ako aj zánik, čím nastoľuje otázky o zmysle života a živote po- . Niet sa čo diviť, ak práve personalistické smerovanie myslenia zachytáva šírku reality ľudskej osoby.

Ak chceme hovoriť o personalizme z hľadiska dejinného vývoja a perspektívy, pravdepodobne je treba začať výrokom Protagorasa: *Človek je mierou všetkých vecí*. Ktovie nakoľko zhodnotil Protagoras predchádzajúci dejinný vývoj a postavenie človeka vo všetkých predchádzajúcich obdobiach. V pozitívnom slove zmysle, možno jeho výrok považovať za dôležité upriamenie pozornosti na človeka, ktorý nemôže zostávať kdesi na okraji dejinného vývoja, ale práve človek je tým, ktorý tvorí dejiny. Otázkou však naďalej ostáva: Aký človek? Ako je zadefinovaný človek, ktorý vytvára dejiny? Možno je dôležité odraziť sa od Protagorovho výroku, ale ešte dôležitejšie bude, dať človekovi – tvorcovi dejín, pravdivé zadefinovanie, aby to bol človek, ktorý v plnej miere rozvíja svoje človečenstvo, ako vo vlastnej identite, tak aj v začlenení do celého ľudského spoločenstva. V tomto ohľade práve personalizmus sa usiluje objasniť nastolenú problematiku.

Personalizmus je mnohoznačný pojem, ktorý sa vyskytuje vo filozofii, teológii, psychológii, etike a v iných vedných disciplínach a je upriamený na osobu človeka v jej charakterizovaní ako aj v jej vzťahoch ku spoločnosti a svetu. Osoba sa v rôznych prístupoch odlišných vedeckých disciplín stáva jednotiacim ontologickým a epistemologickým princípom. Personalizmus je aj jedným z filozofických pokusov, ako vyriešiť problém človeka tak, že ho chápe ako osobu.[1] Vo svetle filozofie podmetu môžeme osobu vyjadriť ako „ja" rozumnej prirodzenosti. Teda individuálna substancia vyrastajúca z rozumnej prirodzenosti sa manifestuje ako rozumné a uvedomelé „ja", ktoré lepšie vyjadruje neopakovateľnosť osoby.[2] V rámci čo najširšieho záberu

[1] Porov. LETZ, J.: *Chápanie osoby v kresťanskej filozofii*. Trnava 1997, s. 11.

[2] DEGRO, I.: *Atribúty ľudskej osoby*. In.: *Verba theologica*, Košice 2007, roč. VI., č. 2, TF v Košiciach, s. 5.

možnosti pochopenia človeka, treba si uvedomiť, že pochopenie človeka súvisí s pochopením sveta, resp. bytia. Aké je chápanie bytia, tak bude vysvetlený i koncept človeka.[3]

Smery a vlny personalizmu

K predchodcom personalizmu, ale aj k samotným personalistom sú priraďovaní myslitelia, ktorí sa zaoberali človekom a osobou, ale aj filozofi odmietajúci pozitivizmus, materializmus a naturalizmus.[4]

Jednotlivé formy personalizmu sa niektorí myslitelia snažili systematizovať a preto na rozlíšenie a identifikáciu stanovili rôzne kritéria, ktorých „vedľajším produktom" boli početné delenia personalizmu.

Personalizmus sa delí napríklad podľa miesta vzniku alebo pôsobenia na francúzsky, americký, nemecký, ruský, poľský, ktoré preberali špecifické národné črty a zaoberali sa špecifickými problémami, čo je veľmi dobré vidieť v ruskom a francúzskom personalizme.

Knudson delí personalizmus na teistický, absolutistický, relativistický, kritický a ateistický s poznámkou, že toto delenie je sekundárne, a že s výnimkou McTaggarta všetci personalisti sa hlásia k viere v Boha.[5]

Zlatica Plašienková uvádza typy alebo odrody personalizmu: „etický, kresťanský, katolícky, tomistický, fenomenologický, existenciálny, ateistický, panteistický, teistický, psychologický atď, ako aj ich rôzne kombinácie."[6] Tvrdí, že definitívne určenie personalizmus získava podľa orientácie filozofov, ktorí ho rozvíjajú.

Prvá personalistická vlna - začína ju Boethius (480 – 525), posledný riman a prvý scholastik, ktorý definoval osobu ako „rationalis naturae individua substantia". Hoci už rímske právo definovalo osobu: *pesrsona est sui iuris et alteri incommunicabilis*. Táto vlna dosahuje vrchol vo filozofii sv. Tomáša Akvinského.

Druhá vlna personalizmu je spojená s Martinom Lutherom a s náukou o ospravodlivení.

---

[3] Porov.: RAGAN, E.: *Chápanie človeka a jeho transcendencie v staroveku*. In.: *Verba theologica*, Košice 2007, roč. VI., č. 2, TF v Košiciach, s. 29.

[4] Porov. BENDLOVÁ, P.: *Stručný filozofický slovník*. Praha 1966, s. 333.

[5] Porov. BENDLOVÁ, P.: *Stručný filozofický slovník*. Praha 1966, s. 334.

[6] PLAŠIENKOVÁ, Z.: Súčasná katolícka etika. In: GLUCHMAN, V.: *Súčasné etické teórie*. Prešov 2000, s. 186. J. Dronzek sa pridržiava názoru, že termín „osoba" sa viaže skôr s filozofickým chápaním a ak je reč o spojení s psychológiou je vhodnejšie hovoriť o osobnosti, lebo označuje špecifický charakter osoby, t.j. ľudské hodnoty, ktoré sa dajú získať výchovou, vzdelaním. Každý človek je osobou, ale každý má v sebe aj osobnosť. Tá však je u ľudí odlišná. Každý človek je osobou, ale nie každý je osobnosťou v tej istej miere. Porov.: DAROWSKI, R.: *Filozofia człowieka*. Kraków 2002, s. 96. In.: DRONZEK, J.: *Osoba Boha a človeka*. In.: *Verba theologica*, Košice 2007, roč. VI., č. 2, TF v Košiciach, s. 15-16.

Tretia vlna za zdvihla v 19. storočí, keď Georg Wilhelm Friedrich Hegel „veľmi dôrazne vyzdvihol dialektickú vzťahovosť ľudskej osoby k blížnemu.[7] K tretej vlne môžeme priradiť aj subjektívneho idealistu Johanna Gottlieba Fichteho a Ludwiga Feuerbacha, ale aj I. Kanta.

Štvrtá vlna začína koncom 19. storočia a medzi významných predstaviteľom mlžeme zaradiť Charlesa Renouviera vo Francúzsku a amerického psychológa nemeckého pôvodu Williama Sterna.

Piata personalistická vlna je podľa najmohutnejšia a je reprezentovaná filozofmi: Emmanuel Mounier, Jacques Maritain, Jacques Chevalier, Maurice Nédoncelle, Gabriel Marcel, Jean Lacroix, Max Scheler, Martin Buber, Romano Guardini a iní. Piata vlna má svoje chronologické miesto v prvej polovici 20. storočia a patria k nej aj ruskí personalist: Nikolaj Alexandrovič Berďajev, Nikolaj Onufrijevič Losskij, Vladimír Nikolajevič Losskij, Pavel Alexandrovič Florenskij a iní.

Šiesta vlna personalizmu sa začala v druhej polovici 20. storočia a je reprezentovaná filozofmi: Emmanuel Lévinas, Ivan Gorby, Józef Tischner, Karol Wojtyła, Bartnik, Paul Ricouer a iní.

Šírenie neotomizmu spôsobilo v 20. storočí podstatnú zmenu v kresťanskom chápaní človeka, nakoľko v predchádzajúcich obdobiach nebola docenená otázka ľudskej telesnosti. Takto chápaný a tvorený personalizmus bol otvorený hlbšie prenikať a postrehnúť svetské starosti človeka v duchu kresťanskej interpretácie novovekého humanizmu. Človek ako osoba – má účasť vo svete nadprirodzenom, je niečím viac ako len exemplár zmyslového rodu živých bytostí, je niečím viac ako fyzikálne bytie. Ako osoba prevyšuje a opúšťa svet vecí smerujúc k nadprirodzeným bytiam. Vo svojej telesnosti je človek závislý na svete, vo svojej duchovnosti má účasť na bytí samého Stvoriteľa a stále zostáva individuálnou duchovnou substanciou.[8]

Pre personalistický obrat v 20. storočí je charakteristické, že stúpenci personalizmu okrem vlastných monografických diel zakladali filozofické časopisy a personalistické zameranie sa často premietalo do samotných názvov. Napríklad už v roku 1901 vychádza dielo francúzskeho filozofa Charlesa Renevouviera (1815 – 1903), ktoré má názov *La persoannalisme*. O sedem rokov neskôr, v roku 1908, americký filozof Borden Parker Bowne (1847 – 1910) vydal svoj *Personalism* a ďalší americký personalista Ralph Tyler Flewelling (1871 – 1960) uverejnil v roku 1926 svoje dielo *Creative Personality* (Tvorivá osobosť). V Paríži v roku 1936 vychádza už spomenuté diello Emmanuela Mouniera (1905 – 1950) *Manifeste au service du personnalisme* (Manifest

[7] LETZ, J.: *Chápanie osoby v kresťanskej filozofii*. Trnava 1997, s. 8. Porov.: CROSBY, J., F.: *Zarys filozofii osoby*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007, s. 11.

[8] Porov. OPARA, S.: *Filozofia*. Warszawa 2005, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, Fundacja Innowacja, s. 173-174.

personalizmu) a v roku 1939 dielo ruského filozofa Nikolaja Alexandroviča Berďajeva (1959 – 1941) O otroctve a slobode s podtitulom Pokus o personalistickú filozofiu. Jean Lacroix (1900 – 1986) uverejňuje svoje dielo *Marxisme, existentialisme, personnalisme* (Marxizmus, existencializmus, personalizmus).

V Poľsku v Lubline polročne vychádza časopis Personalizm pod redakčným vedením prof. Bartnika.

Personalizmus po druhej svetovej vojne

Technologický pokrok po druhej svetovej vojne zásadným spôsobom pozmenil obraz, ktorý mal človek o sebe samom, ako aj o svojich možnostiach zasahovať do vlastného bytia. Prvotné nadšenie nad novými možnosťami vystriedalo znepokojenie. V súčasnosti sa človek nachádza prvýkrát v situácii, keď môže kontrolovať mnohé aspekty svojej existencie. Zároveň ľudské konanie má dnes skutočne dosah na celú Zem a v kontexte skúseností so svetovými vojnami, vyhladzovacími tábormi, teroristickými akciami, finančnou krízou a v konfrontácii s možnosťou nukleárnej a ekologickej katastrofy, človek na počiatku tretieho tisícročia trpí stratou nádeje (Tarnowski, 2001, s. 139). Kríza nádeje je krízou základov, čo personalizmus reflektuje ako východiskový bod filozofického myslenia: „Filozofia sa kedysi rodila z úžasu nad obklopujúcim svetom (Aristoteles). A potom aj z pochybnosti (Descartes). A teraz, na našej zemi, sa rodí z bolesti" (Tischner, 1982, s. 10).

Personalistické myslenie, napriek povedomiu kritickej situácie, prostredníctvom prenikavej reflexie fenoménu osoby prináša optimizmus prameniaci v úsilí zdôvodniť zmysel ľudskej existencie prostredníctvom meditácie nad existenciou v jej najhlbších koreňoch (Stolárik, 2000, s. 109).

J.F. Crosby vyzdvihuje napr. postoj II. Vatikánskeho koncilu na tému náboženskej slobody, ktorý podľa neho, má hlboký personalistický charakter, keď rešpektuje túto slobodu i v omyle svojho presvedčenia a verejného prejavu.[9] Postoj Koncilu kontrastuje s depersonalizáciou niekdajších období, ktoré sa držali pravidla: *cuius regio eius religio*. Tento postoj Cirkvi je blízky rešpektovaniu ducha *philosophiae perennis*, kedy osoba prežíva vlastnú existenciu byť sebou.[10] Crosby je hlboko oslovený i reflexiou Karola Wojtyłu, ktorý rešpektuje aristotelovskú tradíciu kozmologického chápania človeka, ale uvítal i rozpracoval práve personalistické pochopenie človeka, ktoré je doplnením kozmologickej predstavy. Personalizmus Karola Wojtyłu zdôrazňuje vnútornosť, samoprítomnosť a darovanie, ktoré možno vzťahovať jedine na osobu.[11]

[9] Porov. II. VATIKÁNSKY KONCIL, *Dignitatis humanae*, 3-8.

[10] Porov.: CROSBY, J., F.: *Zarys filozofii osoby*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007, s. 13. Porov.: JURKO, J.: *Osoba v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. In.: *Verba theologica*, Košice 2007, roč. VI., č. 2, TF v Košiciach, s. 62-80.

[11] Porov.: CROSBY, J., F.: *Zarys filozofii osoby*. Kraków: Wydawnictwo WAM, 2007, s. 14.

Už ako pápež Ján Pavol II. pristupuje k uvažovaniu nad človekom s vedomím bytostného ohrozenia: „Sme dedičmi epochy, v ktorej integrálna vízia človeka v dôsledku postupu mnohých vied môže byť ľahko popretá a nahradená inými len čiastočnými pohľadmi, ktoré zdôrazňujú len určité aspekty „compositum humanum", ale nevšímajú si „integrum" človeka alebo nechávajú ho mimo svojho uhla pohľadu ... Človek sa tak stáva skôr predmetom určitých techník ako podmetom, ktorý je zodpovedný za svoje konanie" (Jan Paweł II., 1986, s. 95). Vyjadruje aj presvedčenie o možnosti ochrany ohrozeného ľudstva. „Človek nemôže stratiť svoje vlastné miesto uprostred tohto sveta, ktorý sám vytvoril" (Wojtyła, 1994. s. 70).

Depersonalizáciu, ba pohŕdanie ľudskou osobou, treba vidieť v novovekých dejinách už od počiatku „Francúzskej revolúcie" (1789). Netvrdíme, že nahromadené problémy francúzskeho kráľovstva, predovšetkým sociálneho charakteru, nezavdali príčinu rebélie. Avšak heslo: bratstvo-rovnosť-sloboda povýšilo ideu nad osobu, aby v mene idey, i keď sa proklamovalo, že ide o povznesenie človeka, sa páchali rôzne ukrutnosti na ľudskej osobe. Iná revolúcia – „Veľká októbrová socialistická revolúcia" v Rusku (VOSR, 1917), ľudskú osobu totálne degradovala na nástroj uplatňovania moci; pre tých, ktorí sa líšili názorom vystavala gulagy, ktoré sa stali prototypom koncentračných táborov. Oba typy neblahých pracovných a vyhladzovacích táborov, ktoré vniesli do života konkrétnych ľudí viac zla ako následky atómovej bomby, boli prezentáciou dvoch najhroznejších totalitných systémov 20. storočia – komunizmu a národného socializmu. K oslabovaniu pozície osoby prispeli i kolektivizácia – na východe, a šíriaci sa – individualizmus, ktorý mal korene v liberálnych demokraciách Západu.

Oprávnene môžeme konštatovať, že personalizmus je odpoveďou na reálny kritický stav ľudskej osoby; a na prácu tých, ktorý chcú nanovo prinavrátiť dôstojnosť ľudskej osobe, sa treba dívať s uznaním a vďačnosťou. Zvlášť treba oceniť úsilie tých, ktorí bohaté myšlienky sa usilujú uvádzať do života, veľakrát i za cenu značných obetí. Zvážme skutočnosť napr. počtu univerzít, rozšírených po celom svete, ktoré sú dôležitými strediskami vzdelávacieho procesu. Otázkou je – na koľkých univerzitách sa kladie porovnateľný dôraz na vzdelanie i na výchovu človeka – byť človekom? Ako by to dopadlo, keby v týchto, či iných centrách, kde sa toľko rozpráva o človekovi, sa znova objavil Diogenes, a prítomným rečníkom by vysvetľoval príčinu svojej prítomnosti: „Hľadám človeka!", ale tí by mu nerozumeli...[12]

I tieto myšlienky potvrdzujú oprávnenosť úsilia predstaviteľov personalizmu a jeho aktuálnosť v súčasnosti. Treba ešte veľa urobiť vo vzťahu k ľudskej osobe od okamihu počatia. Dnešné poznatky základnej medicíny hovoria jednoznačne o človekovi od počiatku, žiaľ, motivácie

[12] Porov. VALVERDE, C.: *Antropologia filozoficzna.* Poznań: Pallottinum, 1998, s. 337-338.

rôzneho charakteru nechcú túto skutočnosť akceptovať. Niet sa čo diviť, ak človek je spochybňovaný ako osoba i ako človek od počatia, neskorší zápas o vedomie prinavrátenia jeho ľudskej dôstojnosti je veľmi náročný. Ak sa podarí dostať do vedomia človeka, že je osobou od okamihu počatia, bude ťažko, ba nemožné, to neskôr spochybniť.

Personalizmus – filozofia alebo hnutie?

Mounier v Manifeste personalizmu v kapitole s názvom Rozsah pojmu personalizmus píše: „Personalistickým voláme každé učenie a každú kultúru, ktoré zdôvodňujú prvenstvo ľudskej osobnosti pred hmotnými procesmi a kolektívnymi sústavami, ktoré len udržiavajú rozvoj.“[13] Pre Mouniera je personalizmus len poznávacím heslom, súhrnným označením , ktoré môžu použiť rôzne doktríny vyznávajúce rovnaké základné stanoviská, dbajúce o ľudskú osobnosť a kladúce duchovnú hodnotu osobnosti do stredu ľudskej skutočnosti. Takto sa pod hlavičkou personalizmu stretávajú rôzne doktríny a predstavitelia rozličných filozofických prúdov. Personalizmus teda nemôže byť ucelenou filozofiou, a o to sa neusilujú ani jeho reprezentanti.[14]

Jean Lacroix, významný predstaviteľ francúzskeho personalizmu, v liste *Personalizmus a dialóg* prezentuje svoj názor: „Pokiaľ ide o personalizmus, nie je sám o sebe filozofiou. … V prvom zmysle je personalizmus menej filozofiou, ale skôr samým zámerom ľudí: vybudovať v sebe a blížnom osobnosť za účelom celkového vybudovania ľudstva. … V druhom zmysle, aby sa stal filozofiou, musí si tento radikálny zámer uvedomiť sám seba v myslení a činnosti a skonštruovať si racionálnou cestou technické prostriedky, ktoré ho budú vysvetľovať, prepracovávať a dokazovať. Keby sme chceli personalizmus všeobecne definovať, dôjdeme vždy len k eklekticizmu.“[15]

O personalizme sa často hovorí ako filozofickom hnutí. Takto ho vníma aj francúzsky marxistický filozof Garaudy: „Personalizmus je hnutie a nie filozofický systém. Jeho všeobecné myšlienky nachádzajú výraz v rôznych filozofiách.“

V Spojených štátoch amerických sú známe dve vplyvné personalistické školy. Bostonská, ktorej zakladateľom je Borden Parker Bowne a jeho žiak Edgar Sheffield Brightman. Hlavným predstaviteľom kalifornskej školy je Ralph Tyler Flewelling.

Emmannuel Mounier a Jacques Maritain

Mounier, mnohými považovaný za zakladateľa personalizmu, študoval v rokoch 1924 – 1927 filozofiu v Grenobli a 1927 – 1928 v Paríži, aby splnil prianie svojich rodičov, ktorí chceli, aby študoval medicínu. V roku 1924 sa

[13] MOUNIER, E.: *Místo pro člověka – Manifest personalizmu.* Praha 1948, s. 11.
[14] Porov. MOUNIER, E.: *Místo pro člověka – Manifest personalizmu.* Praha 1948, s. 93.
[15] GARAUDY, R.: *Perspektivy člověka.* Praha 1965, 178.

zúčastnil na duchovných cvičeniach, na ktorých dospel k rozhodnutiu, že zmení predmet štúdia a tak prešiel na Filozofickú fakultu na tej istej univerzite. Roku 1927 po skončení štúdia filozofie odišiel do Paríža, kde pokračoval v štúdiu filozofie na Sorbone. Potom učil na stredných školách vo Francúzsku a v Belgicku a roku 1932 založil s priateľmi časopis Esprit. V roku 1936 vydal Manifest personalizmu, kde na prvé miesto dáva starosť o prospech ľudskej osoby a ostro sa stavia proti kapitalistickej bezohľadnosti a socialistickému a fašistickému kolektivizmu.[16] Emanuel Mounier, jeden z najvýznamnejších predstaviteľov francúzskeho personalizmu, v predhovore k druhému vydaniu Manifestu personalizmu (Manifeste au service du personalisme, 1946) píše: „Personalizmus, pokiaľ to bude záležať na mne, nebude nikdy systémom ani politickou doktrínou“[17], a pokračuje, že človek sa nemá vzdať všetkého, na čom mu predtým záležalo, tak sa totiž personalistom nestane.

V časopise Esprit sa venoval témam, ktoré sú charakteristické pre personalizmus v prvej polovici 20. storočia: rozpor medzi kresťanským poriadkom a panujúcim neporiadkom, práca, peniaze, snahy komunizmu, vyhliadky korporativizmu). Mounier v Esprite reagoval na politickú krízu vtedajšej Európy.

Mounier prichádza s personalistickými úvahami v konkrétnej historickej situácii a upozorňuje na neporiadky tak v morálke a ich dopad na ekonomiku. Človek v snahe nadobudnúť ekonomický blahobyt a politickú moc sa uzatvára do seba a odcudzuje sa svojim blízkym aj prostrediu, v ktorom sa nachádza. Podľa Mouniera hlavnou príčinou útlaku, ktorému je vystavená ľudská osoba, je kapitalistická ekonomika, ktorá vládne v spoločnosti. Táto zo zisku robí posledný cieľ každého podnikania, a preto má sklon prijímať úplne neosobné či skôr protiosobné rozhodnutia. Neberie ohľad na žiadne prirodzené duchovné potreby. Všetko sa podriaďuje požiadavkám výroby. Na druhej strane tvrdí, že ani marxizmus nie je schopný umožniť modernému človekovi prekonať krízu. „Mystiku indivídua“, s ktorou prišla renesancia, chce nahradiť „mystikou kolektívu“. Mounier ponúka riešenie: namiesto meštiackeho humanizmu, založeného na egoizme a individualizme a namiesto marxistického humanizmu, založeného na násilí a kolektivizme, ponúka personalistický humanizmus. Jeho základné línie podáva v diele „Personalizmus“.[18]

Je zjavné, že Mounierov personalizmus vznikol v podmienkach ekonomickej krízy, ktorá dosiahla vrchol na prelome dvadsiatych a tridsiatych

[16] Porov.: MONDIN, B.: *Dejiny filozofie (XIX. A XX. storočie) 2. diel*, s. 4.
[17] MOUNIER, E.: *Místo pro člověka – Manifest personalizmu.* Praha 1948, s. 8.
[18] Porov.: MONDIN, B.: *Dejiny filozofie (XIX. A XX. storočie) 2. diel*, s. 5.

rokov, ale pre Mouniera to nebola iba kríza ekonomická, ale aj duchovná, pretože bola spôsobená odmietnutím klasického chápania človeka.[19]

Hlavné myšlienky Mounierovho personalizmu:[20]

1. **Psychologická štruktúra** ľudskej osoby, ktorú Mounier nazýva vtelená existencia, vtelený duch, medzi duša a telo predstavujú jednotu a sú zdrojom jednej a tej istej skúsenosti.
2. **Transcendencia osoby** voči prírode. Človek sa vyznačuje schopnosťou odpútať sa od prírody. Je jediný, ktorý pozná celý svet a jediný, ktorý ho premieňa, hoci je najnemohúcejší zo všetkých bytostí.
3. **Otvorenosť voči ostatným a voči svetu** - komunikácia: Prvý pohyb, ktorý ľudská bytosť odhalí na počiatku svojho detstva je pohyb smerom k iným. Prvou skúsenosťou osoby je skúsenosť s inou osobou TY, a teda aj MY, je tu skôr ako JA.
4. **Dynamickosť**: Život osoby je hľadanie jednoty, ktorá sa nikdy neuskutoční, a to hľadanie trvá až do smrti.
5. **Povolanie**: Každá osoba má v sebe niečo, prečo ju na jej mieste, ktoré má vo svete, nemôže zastúpiť žiadna iná osoba.
6. **Sloboda**: ide o takú vládu nad sebou a nad vecami, že človek je skutočne zvrchovaným pánom, nie je nerozlučne zviazaná s osobným bytím, ako odsúdenie, ale človek ju má ako dar, môže ju prijať, alebo odmietnuť.

Odpovedať na vlastné povolanie a uskutočňovať vlastný zámer osoby nie je ľahké pre nikoho, lebo je tu stále prítomné určité dialektické napätie medzi duchovným životom človeka a materiálnymi podmienkami, v ktorých žije. Ukazuje sa tu určitá ustarostenosť o zabezpečenie vlastnej materiálnej existencie, ktorá pohlcuje celého človeka, a ktorá skôr či neskôr zabíja jeho ducha. Táto ustarostenosť môže mať podľa Mouniera dve príčiny. Po prvé, je možné, že sama štruktúra spoločnosti núti človeka sústrediť celý svoj záujem len na toto. V takom prípade je nevyhnutnou povinnosťou zmeniť spoločnosť. Po druhé, je možné, že človek vynakladá všetku svoju energiu bez výnimky v tejto oblasti nie preto, že ho tlačí potreba zaobstarať si aspoň to najpotrebnejšie na prežitie, ale že sa ženie za nadmernou ekonomickou alebo osobnou mocou. Samotná obnova spoločnosti nemôže zmierniť tento sklon

[19] Porov.: SŁOMSKI, W.: *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*, Filozofická fakulta PU, Prešov, 2006, s. 21.
[20] Porov.: MONDIN, B.: *Dejiny filozofie (XIX. A XX. storočie) 2. diel,* s. 6.

ľudskej vôle; môže však poukazovať na jeho nebezpečenstvo a predchádzať tomu, aby sa bohatstvo a moc dostali iba do rúk niekoľkých.[21]

Iným významným predstaviteľom francúzskeho personalizmu bol Jacques Maritain (integrálny humanizmus), ktorý s Mounierom (otvorený personalizmus) spájal spoločný východzí bod – tomistické chápanie osoby. Maritain sa vo svojich prácach zameral nielen na analýzu koncepcie človeka, ale jeho zámerom bolo, aby personalizmus prenikol spoločenský život. Preto jeho myšlienky personalizmu sa nachádzajú nielen v dielach, ktoré sa priamo dotýkajú človeka, ale aj v prácach dotýkajúcich sa filozofie kultúry i filozofie spoločensko-politickej.[22]

Maritain začína kritikou antropocentrického humanizmu a pokúša sa vytvoriť teocentrický humanizmus. Európsky antropocentrický humanizmus robí nekompromisne z človeka „centrum seba i všetkého" a zahŕňa v sebe naturalistickú koncepciu človeka a slobody. Antropocentrická kultúra je fascinovaná časnosťou, technikou, nástrojmi a predmetmi a nie múdrosťou a nadprirodzenou dokonalosťou, vyzdvihuje na piedestál človeka a detronizuje Boha. Postupne podrobuje Maritain kritike socialistický humanizmus i kapitalizmus a ponúka tretiu cestu spoločenského rozvoja – cestu integrálneho humanizmu, ktorý znova zjednotí človeka s Bohom nie v perspektíve smrti, ale už na zemi, vo všetkých formách spoločenského usporiadania.

Kritike podrobuje i vstupovanie Cirkvi do politických a ekonomických sporov, nakoľko Cirkev má mať podľa neho na zreteli „duchovný poriadok" spojený so starostlivosťou o osobu, a nie materiálny poriadok. Neobchádza ani šíriaci sa individualizmus, fašizmus a totalitarizmus. Vo svojich prácach načrtáva precízny obraz práv osoby a jednotlivca, ktoré majú byť základom nového spoločenstva.

Blízkosť Mouniera a Maritaina sa dá vyjadriť následovne:

- akceptácia princípov kresťanského svetonázoru
- prijatie tomistického princípu „otvorenosti" na a/ súčasné svetskú prúdy filozofickej antropológie; b/ problémy súčasného človeka – podané v kresťanskej interpretácii
- prijatie tomistického chápania osoby, ako centrálny bod antropologickej reflexie
- uznanie historického, spoločného zaangažovania kresťanov za formu realizácie kresťanského humanizmu[23]

[21] Porov.: MONDIN, B.: *Dejiny filozofie (XIX. A XX. storočie) 2. diel,* s. 6. Porov. : Porov. KUDEROWICZ, Z., a kol.: *Filozofia XX wieku*. Warszawa: Wiedza powszechna, 2002, s. 268-273.

[22] Porov. KUDEROWICZ, Z., a kol.: *Filozofia XX wieku*. Warszawa: Wiedza powszechna, 2002, s. 247.

[23] Porov. OPARA, S.: *Filozofia*. Warszawa 2005, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, Fundacja Innowacja, s. 175-179.

Pokus o načrtnutie personalizmu nádeje – Nový Dávid

Mojim pokusom je vidieť uplatnenie personalizmu nádeje v existujúcich aktivitách sociálneho, ekumenického, charitatívneho, či iného charakteru. V týchto aktivitách vidím povstanie „Nového Dávida", nakoľko aj tieto snaženia sa v prostredí previazanosti rôzne pôsobiacich pragmatických štruktúr, javia ako značne nepatrné a často unikajú pozornosti sveta. „Nový Dávid" stojí teda zoči-voči presile záujmu a iných síl tohto sveta. „Nový Dávid" je jednotlivec alebo spoločenstvo nádeje. Sila nádeje „nového Dávida" nepochádza z neho samotného, ale z Boha. „Nový Dávid" pozná transcendentný rozmer svojho bytia, najskôr hľadá a potom rozvíja nádhernú spoluprácu s osobným Bohom. Tak odhaľuje a spoznáva tajomstvo posvätna – sacrum, čo má nezastupiteľnú úlohu v tomto vzťahu ako aj vo vzťahu k posvätnosti ľudského života a k nádhere stvorenej prírody. Božie oslovenie hľadá v modlitbe, v meditácii, vo Svätom písme, tradícii cirkevných otcov a otcov púšte, v bohoslužbách, v cirkevnej náuke, i v ďalších prameňoch a prejavoch zbožnosti. „Nový Dávid" nie je bez chýb, omylov a hriechov, ale svoj hriech si prizná, oľutuje ho i vyzná a nie sú mu cudzie ani skutky pokánia. Pozná odpovede na základné existenciálne otázky o živote, preto je mu blízky Boh i núdza iného človeka. Nie je sentimentálnym snilkom, ale reálnym optimistom, ktorý sa usiluje žiť svoj život v radosti, a všetko pozitívne, čo nosí v sebe, si neponecháva pre seba, ale využíva k dobru iných a to aj napriek osobným životným skúškam a krížom. Svoj životný štýl si neukrýva do trinástej komnaty, ale je svedkom prijatej náuky v tomto svete, je patriotom a láskavým tvorcom pokoja a spravodlivosti uprostred ľudského spoločenstva. V plnej zodpovednosti sleduje veci verejné a stáva sa ich aktívnym tvorcom. „Nový Dávid" pozná svoje korene, svoju identitu i svoju zodpovednosť.

Nemožno predsa vnášať kresťanské hodnoty do ľudskej spoločnosti bez kresťanov, „Nových Dávidov", ktorí tieto hodnoty vyznávajú a žijú, pamätajúc zároveň, že kresťanstvo žité vlastnými silami nás od Boha vzďaľuje a prináša oveľa menej výsledkov.[24] Ježiš Kristus je vinný ker a my sme ratolesti, bez profitovania z tejto jednoty, každé úsilie, i keď ponesie označenie kresťanské, nebude opravdivo kresťanské, najviac ak z časti, a neprinesie očakávaný úžitok.[25] Zdá sa, že často, keď sa uvažuje o spomenutí Boha a kresťanských hodnôt v návrhu Ústavy EÚ, dôležitosť a charakteristika „Nového Dávida" ako jednotlivca i spoločenstva sa opomína, a taká cesta nemôže byť správna ani úspešná. Táto obava vychádza z nesprávnej zámeny hodnôt ako takých vo vzťahu s účinkovaním Cirkvi. Debaty podobného charakteru sú často umelo živené strachom z rozpínavosti Cirkvi, a takmer vždy katolíckej, akoby

[24] DIFATO, J. : *Hľadajte a nájdete ma*. In.: Slovo medzi nami, Redemptoristi, Bratislava, roč. 7, č. 7/2006, s. 3.
[25] Porov.: Jn 15 1 - 11; Mt 17, 20.

príklady, ktoré som uviedol boli prejavom tejto rozpínavosti, a nie návrhom kvalitnejšieho prežívania života všetkých ľudí.[26]

Nový Dávid je dôsledným hľadačom pravdy, ktorý sa vyrovnáva s Descartovým „dubium" a ponúka alternatívu v metóde „semper profundius" – chce stále hlbšie a precíznejšie odhaľovať pravdu. Proces neustáleho spochybňovania možno prirovnať k rozbíjaniu orechovej škrupiny, ktorú hľadajúci stále viac „drví" v presvedčení, že jej lepšie porozumie. Nakoniec mu ostane rozdrvený prach, ktorý nezaujatý pozorovateľ nedokáže prisúdiť pôvodnej matérii. Vzniknutý prach nesvedčí o nájdenej pravde, ale často skôr o existenciálnom stratení sa, kedy už niet ani k čomu sa vrátiť ani čo uchopiť pre danú chvíľu i budúcnosť. Zostalo prázdno a neistota, stratila sa opora človeka.

Úmysel Descartesa, ako taký, nemožno spochybniť – ale stal sa počiatkom stálej konfrontácie s poznanými pravdami, ktoré boli prevzaté od predchádzajúcich generácií a boli považované za večne platné. Práve tu sa objavil problém: či zotrvať pri rešpektovaní večných, stabilných právd – alebo každú prevzatú a dosiahnutú pravdu okamžité spochybniť so zámerom jej prehodnotenia, či je naozaj pravdou, a či ďalšie hľadanie metódou spochybňovania napomôže odpútať sa od dosiahnutého výsledku, aby nastal posun v poznaní. Tu nastáva nebezpečenstvo trvalej neistoty z dosiahnutého poznania, ktoré zneisťuje životné konanie človeka.

Za vhodnejšiu metódu poznania pravdy považujeme cestu jej „stále dôkladnejšieho a hlbšieho" odhaľovania a vysvetľovania - „semper profundius" (veritatem explicere). Čo to znamená? Táto metóda neodmieta spochybňovanie ako také, ale – odmieta spochybňovanie pre spochybňovanie, a jednoznačne odmieta takto chápanú a užívanú metódu za objektívnu. Metóda „semper profundius" veritatem explicere (stále hlbšieho vysvetľovania pravdy), je pozitívnou cestou stále hlbšieho prieniku do prevzatej a vlastnenej pravdy. Predsa, ak pravda pretrvala cez stáročia alebo dokonca tisícročia, nemôže byť jednorázovým tvrdením navždy zavrhnutá, najmä nie v princípe. Tak, ako sa metóda usiluje cestou neustáleho spochybňovania síce hľadať pravdu (negatívna cesta), metóda „semper profundius" hľadá neustále všetky dostupné objasnenia a porozumenia nemennej pravdy (pozitívna cesta). Táto metóda neustále hľadá, čo môže pridať na stranu misky, kde sa kladú argumenty „za". Treba sa raz a navždy oslobodiť od falošného presvedčenia, že akékoľvek spochybnenie automaticky ponúka pravdu.

Typickým predstaviteľom a realizátorom metódy „semper profundius" je biblický Daniel (jeho postoj nie je v rozpore s postavou Nového Dávida, naopak je jeho ďalším vyjadrením v konkrétnej životnej situácii), zachytený

[26] Porov. STOLÁRIK, S.: *Nový Dávid - prorok nádeje*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, GTF, 2007, s. 113-116.

v príbehu o nespravodlivo obvinenej a odsúdenej Zuzane v rovnomennej starozákonnej knihe (porov. Dan 13). Dvaja starci, ktorým sa nechcela podvoliť, ju krivo obvinili. A keďže požívali vo svojom národe náležitú úctu a vierohodnosť, nik nepochyboval o pravdivosti ich obvinenia. Dnešnými slovami povedané – starci z príbehu predstavujú mienkotvorných jedincov, ktorých výpovede sa nekriticky a bezhlavo prijímajú. Celá scéna dramatický vrcholí takmer popravou Zuzany, keď Daniel naberie odvahu a ide do hĺbky pravdy. Neuspokojil sa s „oficiálnym" tvrdením, že výpoveď starcov je pravdivá. Serióznou argumentáciou odhalil falošné obvinenie a predstavil pravdu. Na počiatku sa zdalo, že iné riešenie, aké navrhovali starci, neprichádza do úvahy. Je pravdou, že ísť cestou „semper profundius" vyžaduje nielen metódu objektívnej argumentácie, ale aj dávku odvahy. Daniel začal metódou „dubium" – spochybnením tvrdenia starcov, ale vynikajúcim spôsobom dokázal získať potrebné dôkazy o pravde, ktorej sa už nepustil, a ktorú prijalo aj celé zhromaždenie.

Táto metóda nie je uzavretá pred novosťou objavov bádania, ale oveľa viac precizuje kvalitatívnu hodnovernosť argumentov – ktoré na jednej strane chcú pravdu spochybniť a zavrhnúť a na druhej strane obhájiť a udržať. Nie je treba sa báť predstavovať stále hlbšie a dôslednejšie argumenty pozitívneho charakteru, usilujúce sa o udržanie prevzatej pravdy. Predsa každé priloženie argumentu na stranu misiek s označením „za", je aktuálnou odpoveďou na to, čo bolo priložené na misku s nápisom „proti". Tento zápas hľadania v antagonizme pretrváva, ale jeho pozitívom je i fakt, že nikto nemôže podozrievať metódu „semper profundius" z absolútneho uzavretia sa. Predsa každý argument „za" je reakciou na nanovo či zastaralo nastolené „proti", čo potvrdzuje živosť reflexie dynamického vývoja a reakcie na existujúce alebo novo nastolené proti-argumenty.

V čase silnejúcej globalizácie, kde prelínanie tradícií a myšlienkových prúdov nie je ničím neobvyklým, metóda „semper profundius" nemá povahu absolútna, ale ponúka ohromnú šancu otvoreného a pravdivého dialógu, ktorý nekončí v ničote, ale v pravde, k jej najväčšiemu priblíženiu. Nesie to však v sebe jeden háčik, ktorý sa veľakrát potvrdil ako v značnej miere rozhodujúci: kto chce pridávať seriózne argumenty na misku s nápisom „za", musí ich získavať často s námahou. V nerovnom procese je totiž ľahšie bez uváženia takmer okamžite súhlasiť s predloženým spochybnením, ako do hĺbky spoznať, čo bolo spochybnené. Niekedy je to skutočný nezáujem ísť do hĺbky, inokedy to môže byť bezduchá túžba – mať stret tvrdení čím skôr za sebou, a to bez ohľadu na prijatý záver. Ak sa neprekoná tento neuralgický bod pseudo-poznávacieho procesu, či skôr lacného súperenia „kto z koho", nemožno očakávať objektívny výsledok. Metóda „semper profundius" je preto i výzvou smerovania ľudského úsilia, aby zápas o pravdu sa niesol vo vyváženom rytme. Vtedy je šanca na pokrok, lebo všetko z minulosti,

spochybnené v určitom čase, ešte nemusí byť podľa protiargumentu okamžite zlé a automaticky zavrhnuté. Predsa to čo bolo veky dobré, môže byť dobré, i keď v určitých obmenách, i naďalej.

Metóda „semper profundius" odporúča i vyzýva k stále hlbšiemu poznaniu človeka v jeho človečenstve i k hľadaniu zmysluplných možností jeho životnej realizácie. Metóda zostupovania do stále plnších hĺbok tajomstva ľudského života v jeho mnohosti, nech je neustále nosným pilierom tých, ktorí chcú naplno prežiť svoj život. Táto metóda zostáva naďalej odporúčaným nástrojom v rukách človeka a nie definitívnym uzavretím jeho úsilia. To, čo sa raz uzavrie, bude originálnym dielom každej osoby. Realizátor metódy „semper profundius" – Nový Dávid, rešpektuje koreláciu vzťahu objekt – subjekt, nakoľko odhaľovanie pravdy nie je imanentnou záležitosťou hľadajúceho, keďže pravda, bez ohľadu na jej všeobecné prijatie alebo odmietanie, je vždy explicitná, a skôr neskôr zvíťazí, i keď za cenu obetí. Pravda je posolstvom celému prostrediu pobytu človeka.

Všetkým aktivitám „Nového Dávida" treba vyjadriť uznanie a podporiť ich v ďalšom úsilí. Tieto aktivity treba i naďalej podporovať, povzbudzovať a zjednocovať, aby boli stále viac prítomné v živote spoločnosti, i našej, na Slovensku. Treba vytvárať týmto aktivitám väčší priestor predovšetkým v médiách, nakoľko pre mnohých konzumentov mediálnych informácií akoby neexistovala alternatíva voči relativizujúcim praktikám denného života. Ani naša spoločnosť už nie je myšlienkovo jednoliata a v rámci predpokladaných demogafických a prisťahovaleckých posunov sa stane rôznorodejšia aj konfesne. Avšak opierajúc sa o Kristovu náuku, ktorú v tomto svete tak nádherne sprítomnil v posledných takmer troch desaťročiach Boží služobník Ján Pavol II., a v tejto línii pokračuje aj jeho nástupca Benedikt XVI., máme naporúdzi zvýhodňujúcu ponuku – opravdivú úctu k človekovi a k jeho dôstojnosti. Je to permanentné budovanie civilizácie lásky, ako to často zdôrazňoval Ján Pavol II., a tento rozmer výrazne podčiarkol aj Benedikt XVI. už vo svojej prvej encyklike.[27] Nespochybňujeme silu rôznych pragmatických ponúk predkladaných dnešnému človekovi, ale i napriek tomu s odvahou ohlasujme často dezorientovanému človekovi, že na prvom mieste je vždy človekom - osobou. Preto, aj niektoré vyššie spomenuté návrhy mali za cieľ odhaliť niekedy až vykorisťovateľský a rukojemnícky postoj určitých direktív, nepamätajúc na to, že všetkým záujmom musí predchádzať záujem a starostlivosť o konkrétneho človeka a o rešpektovanie a zachovanie jeho ľudskej dôstojnosti.

Zápas o kresťanskú identitu Európy neskončil neuvedením Boha a dôležitosti kresťanských hodnôt do návrhu Ústavy EÚ. Európa nedostane kresťanskú identitu, ani keď tieto zmienky v návrhu budú. Európa musí mať

[27] BENEDIKT XVI.: *Boh je láska*, 33-34.

kresťanské hodnoty najskôr vpísané v srdciach väčšiny svojich obyvateľov. Ján Pavol II. vystúpil v poslednom čase ako opravdivý „Nový Dávid", a v tomto smere vykonal nesmierne veľa. Je na nás, či sa budeme hlásiť k jeho odkazu, či tento odkaz predstavíme ako živý, ako dobovo aktuálny, a rozšírime ho do všetkých vrstiev spoločnosti. Dnešná novoformujúca sa Európa potrebuje čo najväčší počet aktívne spolupracujúcich „Nových Dávidov".

Hľadáme novú tvár Európy, a tá je zatiaľ vyskladaná z 27 kamienkov krajín EÚ. Preto každý jeden kamienok, i ten slovenský, tejto tvári môže niečo pridať. I keby bol osamotený, môže výrazne žiariť, i keď ďalšie kamene 26 krajín ho časom môžu prekryť. Ale čo keby tých žiariacich kameňov bolo viac a istý potenciál tu je. Potom ich žiara môže časom dodať potrebný lesk i ďalším kameňom. Držme sa tejto nádeje, a robme veľa preto, aby kameň našej krajiny nestrácal, ale naberal na intenzite žiarivosti.

Chápanie Nového Dávida ako ľudskej osoby, ktorá má svoju hodnotu, poslanie, zakorenenie i transcendentný rozmer, kladie určité základy personalizmu nádeje, ktorá napomáha pretváraniu tvárnosti tejto zeme, čím robí túto zem dôstojnejšou a ľudskejšou. Personalizmus nádeje je znova o konkrétnom živote, o aktualizovaní teoretických koncepcií ľudskej osoby teocentrického charakteru, bez ktorej sa táto zem zmrzačí, alebo stratí svoju tvár. Zachovanie ľudskej dôstojnosti a rešpektovanie ľudskej osoby od okamihu počatia po prirodzenú smrť, nie je len náboženským vyjadrením. Je to oprávnená požiadavka prirodzeného práva na dôstojný ľudský život – ľudskej osoby, v ľudskom spoločenstve na tejto zemi.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BENDLOVÁ, P. (1966): *Stručný filozofický slovník*. Praha.
BENEDIKT XVI.: *Boh je láska.*
CROSBY, J., F. (2007): *Zarys filozofii osoby*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
DAROWSKI, R. (2002): *Filozofia człowieka*. Kraków.
DEGRO, I. (2007): *Atribúty ľudskej osoby*. In.: *Verba theologica*, Košice, roč. VI., č. 2, TF v Košiciach, s. 5.
Dignitatis humanae.
DIFATO, J. (2006): *Hľadajte a nájdete ma*. In.: Slovo medzi nami, Redemptoristi, Bratislava, roč. 7, č. 7, s. 3.
DRONZEK, J. (2007): *Osoba Boha a človeka*. In.: *Verba theologica*, Košice, roč. VI., č. 2, TF v Košiciach, s. 15-16.
GARAUDY, R. (1965): *Perspektivy člověka*. Praha.
JURKO, J. (2007): *Osoba v dokumentoch Druhého vatikánskeho koncilu*. In.: *Verba theologica*, Košice, roč. VI., č. 2, TF
v Košiciach, s. 62-80.

KUDEROWICZ, Z., a kol. (2002): *Filozofia XX wieku*. Warszawa: Wiedza powszechna.
LETZ, J. (1997): *Chápanie osoby v kresťanskej filozofii*. Trnava.
MOUNIER, E. (1948): *Místo pro člověka – Manifest personalizmu*. Praha.
MONDIN, B.: *Dejiny filozofie (XIX. A XX. storočie) 2. diel*.
OPARA, S.: *Filozofia*. Warszawa 2005, Wyższa Szkoła Społeczno-Ekonomiczna, Fundacja Innowacja.
PLAŠIENKOVÁ, Z. (2000): Súčasná katolícka etika. In: GLUCHMAN, V.: *Súčasné etické teórie*. Prešov.
RAGAN, E. (2007): *Chápanie človeka a jeho transcendencie v staroveku*. In.: *Verba theologica*, Košice, roč. VI., č. 2, TF v Košiciach, s. 29.
SŁOMSKI, W. (2006): *Úvod do filozofie Emmanuela Mouniera*, Filozofická fakulta PU, Prešov,.
STOLÁRIK, S. (2007): *Nový Dávid - prorok nádeje*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, GTF.
VALVERDE, C. (1998): *Antropologia filozoficzna*. Poznań: Pallottinum.

CHÁPANIE OSOBY VO FILOZOFII NIKOLAJA A. BERĎAJEVA

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *We can include the person of Nikolaj Berďajev in Russian personalistic philosophy. His creation is after man in his bearing on the world, God and to the other people, too. Man is characterized by creativity and freedom, what is the basic sign of his mind. It characterizes his personality, which is not, after Berďajev, fait accompli, but it is the task for a man. Man should become personal. It requires exemption from various forms of enslavements, which include conform adaptation to majority or to authority and addicting to egocentric orientation. Just the free man can be he´s own man and thus create authentic relation to the others and to God.*

Postavu Nikolaja Alexandroviča Berďajeva môžeme zaradiť k ruskej náboženskej filozofii. Chápanie človeka u Berďajeva sa totiž nesie v náboženskom kontexte. Z toho vyplýva aj chápanie osoby, ktorá sa vyznačuje duchovnosťou. V osobnosti sa totiž prejavuje jedna z hlavných zvláštnosti ducha. To viedlo Berďajeva k tomu, že sa vo svojej filozofii orientoval na existenciálne a personálne uchopenie ľudského bytia, ktoré sa uskutočňuje vo vzťahu k transcendencii. V diele *O otroctve a slobode človeka* sa sám otvorene hlási k personalistickej orientácii, čo zdôrazňuje aj podnádpis knihy: *Pokus o personalistickú filozofiu.* Ján Komorovský, v komentári k dielu *Ríša Ducha a ríša Cisárova,* o Berďajevovej filozofii hovorí, že je to „filozofia existencialistická a zároveň personalistická, lebo tu ide nie o človeka ako takého, ale o osobnosť, individualitu."[1] Osoba, ktorá sa prejavuje v jedinečnej individualite je prejavom ducha a tento moment sa stáva kľúčovým východiskom pre Berďajevove uchopenie ľudskej situácie.

K takémuto pohľadu sa však Berďajev dostával postupne a na svojej životnej ceste prešiel aj istým sebakritickým prehodnotením vlastných názorov. Bolo to nevyhnutné, pretože sám pochádzal z aristokratickej rodiny, čo mu skôr umožňovalo vytvárať odstup od druhých ľudí podľa daného spoločenského postavenia. Táto forma spoločenského zriadenia však bola pre Berďajeva neprijateľná. Je známe, že už v mladosti sa rozišiel s takýmto chápaním spoločnosti. To ho priviedlo k marxistickej kritike kapitalizmu. Napriek jednostrannej marxistickej filozofii si Berďajev ponechal vlastný pohľad na človeka a istý odstup od akejkoľvek formy vonkajšieho aj myšlienkového nátlaku. Sloboda sa potom odrazila v celom jeho diele. Jeho osobitný spôsob uvažovania ho však neskôr nevyhnutne priviedol do konfliktu s marxizmom, ktorého materializmus a ideologická forma presadzovania,

[1] BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova.* Bratislava : Kalligram, 2003, s. 138.

ignorujúca slobodu a duchovnosť človeka, bola pre Berďajeva neprijateľná. Berďajev sa kvôli svojej radikálnosti preto neraz dostával do konfliktu s vládnucou mocou, či už za cárskeho režimu, ale aj neskôr za socializmu, čo viedlo k tomu, že v roku 1922 bol vypovedaný z Ruska. V tom čase už bol autorom viacerých diel, medzi nimi aj autorom kníh *Zmysel tvorby* a *Filozofia slobody*. Istý čas sa zdržiaval v Berlíne, no neskôr sa usadil v Paríži, kde píše známe diela. Môžeme spomenúť *Filozofiu slobodného ducha, Ruskú ideu, Duch a realita, O slobode a otroctve človeka, Ríša Ducha a ríša Cisárova*, ktorá vyšla až posmrtne v roku 1949.[2] Taktiež založil časopis *Pút'*, o ktorom Meň hovorí ako o klenotnici myslenia. V Paríži zomiera v roku 1948. Berďajevov žitý odpor voči akejkoľvek forme diktatúry, dáva jeho dielu váhu a výraz svedectva o slobode ľudského ducha, ktorá je inšpirovaná slobodou samého Boha, ktorého obrazom sa má človek vo svojom živote stávať.

Osobnosť človeka

Kľúčovým dielom, v ktorom opisuje Berďajev chápanie osoby je kniha *O otroctve a slobode človeka*. Napísal ju dva roky pred smrťou v roku 1946. Svojím spôsobom je to istá syntéza jeho celoživotného diela. Toto dielo odhaľuje chápanie osoby v jej podstate a v jej vzťahu k druhým, k Bohu a k svetu. Je to aj akási reflexia osobného prežitia vlastných názorov. Sám o nej píše: „Filozofia tejto knihy je úmyselne osobná, hovorí sa v nej o človeku, o svete, o Bohu iba na základe toho, čo som osobne zažil.“[3]

Osoba človeka sa podľa Berďajeva prejavuje v *jedinečnosti*. Takéto chápanie nie je nič nezvyčajné v porovnaní s klasickým chápaním osoby, ako ju predstavuje napr. Boethius, ktorý osobu definuje ako „nature rationalis individua substantia.“[4] Berďajev však jedinečnosti a individualite pripisuje osobitný význam – personálny. Podľa Hansa Rottera Boethiova definícia osoby sa sústreďuje na osobu prevažne v substanciálnom zmysle a nezdôrazňuje personálny aspekt.[5] To sa stáva problémom aj pre Berďajeva, ktorý sa pokúša o charakterizovanie osoby nielen cez metafyzické uchopenie, ale predovšetkým cez personálny rozmer. V tomto kontexte by sme podľa Emericha Coretha mohli osobu charakterizovať ako individuálne bytie, ktoré sa uskutočňuje sebavlastnením a slobodným sebadisponovaním.[6] Táto charakteristika zahŕňa ako aspekt substanciálnej individuality, tak aj rozmer činnosti, ktorá sa prejavuje v sebauskutočňovaní. Máme tu teda dva momenty. Moment vyplývajúci z prirodzenosti, ktorá zahŕňa antropologické vymedzenie

[2] Porov. MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia.* Bratislava : Kalligram, 2005, s. 139.
[3] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka.* Praha : Oikoymenh, 1997, s. 18.
[4] „Individuálna substancia rozumovej (duchovnej) prirodzenosti.“ In: CORETH, E.: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996, s. 153.
[5] Porov. ROTTER, H.: *Osoba a etika.* Brno : CDK, 1997, s. 11-12.
[6] Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?*, s. 151.

človeka a moment daný vlastnou činnosťou osoby. Podľa Coretha však osoba je už skôr, než vlastné personálne sebauskutočnenie človeka. Na druhej strane však človek ako „osoba ako taká" ešte nie je plne uskutočnený. K tomuto dochádza až vlastnou aktivitou, sebauskutočňovaním, ktoré je možné len v personálnom vzťahu.[7]

Práve tento rozmer zdôrazňuje Berďajev. Vyjadruje to aj terminologickým rozlíšením skrze dva pojmy – *osoba* a *osobnosť*. Osoba vyjadruje substanciálnu charakteristiku, ale osobnosť vyjadruje jedinečnú individuálnosť. Jedinečnosť však nie je samozrejmosťou, ale musí sa uskutočniť slobodným zaangažovaním. „Osobnosť nie je v žiadnom prípade hotovou danosťou, ale je úlohou, ideálom človeka."[8] Osobnosť nie je len akési všeobecné substanciálne určenie, ale prejav jedinečnosti človeka. Berďajev nespochybňuje metafyzické chápanie substanciálnej jednoty človeka, ale skôr poukazuje na limity takéhoto vyjadrovania. Preto je preň výstižnejšie hovoriť o človeku ako o osobnosti, kvôli tomu, že tento rozmer zahrňujúci slobodu aj aktivitu nielen, že robí človeka skutočným človekom, ale je aj podmienkou pre dosiahnutia cieľa, ktorý pred človekom stojí. Sám píše: „Osobnosť môže mať zhodné rysy s druhými, ktoré umožňujú uskutočniť porovnanie. Ale tieto zhodné rysy sa netýkajú podstaty, ktorá z nej konečne robí osobnosť. [...] V každej ľudskej osobnosti je čosi všeobecné, univerzálne. V človeku je mnoho z toho, čo patrí ľudskému rodu, historického, tradičného, sociálneho, triedneho, rodinného, mnoho zdedeného a napodobňujúceho, „všeobecného". Ale práve to všetko nie je „osobným" v osobnosti. „Osobné" je originálne, späté s prvotným zdrojom, je pôvodné. Osobnosť musí uskutočňovať svoje svojbytné originálne tvorivé činy a len to, čo nazývame osobnosťou, vytvára jej jedinečnú hodnotu."[9]

Z vyššie uvedeného vyplýva, že osobnosť pre Berďajeva sa prejavuje predovšetkým v kategóriách *slobody* a *tvorivosti*, ktoré vyplýva z ducha človeka. Duch a sloboda osobnosti tvoria akoby dva nosné piliere Berďajevovho diela. Osobnosť sa má prejaviť v tvorivosti, preto človek nemôže splynúť s davom, ani sa izolovať do individuálneho spôsobu prežívania. Tieto dva formy prežívania podľa Berďajeva charakterizujú *pokušenie osobnosti*, ktoré spočíva v úniku pred vlastnou aktivitou.

V prvom rade ide o podľahnutie *konformnému prispôsobovaniu sa* davu. To odosobňuje osobnosť a vedie človeka k pasivite. Berďajev tento spôsob bytia nazýva *povrchným ja*. „Povrchné *ja* človeka, veľmi socializované, racionalizované, civilizované nemôže mať osobnostný rozmer, ale sa môže dokonca stať jeho znetvoreným obrazom, stratou jeho osobnosti."[10] Berďajev

[7] Porov. CORETH, E.: *Co je člověk?*, s. 154-155.
[8] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 21.
[9] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 22.
[10] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 23.

nechce odsudzovať civilizovanosť, rozum alebo spoločenské prežívanie človeka, ale upozorňuje, na nebezpečenstvá, ktoré udúšajú tvorivosť a slobodu osobnosti.

Prílišná racionalizácia vedie k deformovaniu vzťahu medzi človekom a Bohom. Rozum je odkázaný na tento svet a preto núti ducha aby sa mu prispôsobil. Berďajev poukazuje na skutočnosť, že vzťah s Bohom nemôže byť obmedzený rozumom, ale vyžaduje si to otvorenosť pre *mystické*. Mystická skúsenosť je podľa Berďajeva dôležitým hľadiskom ako pre samotné poznanie, tak aj vieru človeka. Vedeckosť nie je zďaleka jediným a definitívnym kritériom pravdivosti. Človek pristupuje k poznaniu pravdy aj cez mystické vnímanie.[11] Obmedzenie poznania výlučne na racionálny aspekt vedie k zúženému poznaniu pravdy. Pre Berďajeva je totiž dôležitá nielen filozofická syntéza, ale aj náboženský rozmer. „Pravda oslobodzuje, ale cesta k pravde sa odkrýva len prostredníctvom zasvätenia do tajomstva náboženského života.“[12]

Úlohu mystiky zdôrazňuje Berďajev zvlášť v teologickom poznaní, ktoré si podľa neho vyžaduje otvorenosť pre mystické. Prílišná racionalizácia náboženstva totiž vždy sklzne do herézy. Herézy totiž vždy odmietali nerozumnosť a pokúšali sa pravdy viery vyjadriť racionálnejšie. Tento prístup však samotné zjavenie, z ktorého náboženstvo vychádza, vždy viac zahaľoval a deformoval. Snaha odstrániť antinómie viery rozumom vedie k prispôsobovaniu Boha ľudskému chápaniu. Preto je v cirkevných dogmách vždy „maximum mystiky, maximum nerozumnosti a maximum antinómie.“[13] V mystickej skúsenosti sa transcendentné stáva imanentným, ale je úplne jasné, ako zdôrazňuje Berďajev, že „imanentizmus mystiky je celkom iný, než je imanentizmus vo filozofii, v teórii poznania alebo teológii.“[14] Je to prežívanie Božského z vnútra, nie zvonka. „Boha si nie je možné dokázať. Z Boha je možné len vyjsť. Znamená to prapočiatočne Boha v sebe objaviť.[15] To si však vyžaduje asketické úsilie, ktoré oslobodzuje človeka od zatemnenia vlastným egoizmom a otvára ho pre lásku.

Pod *prílišnou socializovanosťou* chápe Berďajev stratu vlastnej tváre a nekritické stádovité prežívanie. V dave sa totiž človek stráca, prestáva byť najvyššou hodnotou.[16] Na miesto života iba hrá nejakú rolu. Tento moment zdôrazňujú aj iný myslitelia ako napr. Gabriel Marcel, Erich Fromm alebo Martin Heidegger. Berďajev varuje pred pokušením zrieknuť sa svojej slobody a zodpovednosti a stať sa nástrojom spoločnosti. Zaiste tento názor bol

[11] Porov. BERĎAJEV, N.: *Filosofie svobody - filosofie a náboženství*. Olomouc : Votobia, 2000, s. 5.
[12] BERĎAJEV, N.: *Filosofie svobody - filosofie a náboženství*„ s. 25.
[13] BERĎAJEV, N.: *Filosofie svobody - filosofie a náboženství*, s. 22.
[14] BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*. Bratislava : Kalligram, 2006, s. 122.
[15] BERĎAJEV, N.: *Filosofie svobody - filosofie a náboženství*, s. 89.
[16] Porov. MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*, s. 129.

ovplyvnený aj konkrétnou skúsenosťou s diktátorskými režimami, s ktorými mal počas života osobnú skúsenosť. Preto upozorňuje, že „plne socializovaný a civilizovaný človek môže byť úplne neosobný, môže byť otrokom, bez toho, že to postrehne."[17]

Druhý extrém, na ktorý Berďajev poukazuje v súvislosti s únikom pred vlastnou aktivitou, je chápanie osobnosti ako *indivídua*. Berďajev takúto charakteristiku odmieta, pretože indivíduum chápe ako síce nedeliteľnú časť, ale vo vzťahu k celku. Preto navrhuje rozlišovať medzi individualitou a osobnosťou. Individualita neznamená nezávislosť vo vzťahu k celku, ale iba izoláciu, akúsi zúfalú vzburu proti celku. Táto izolácia sa prejavuje v *egocentrickom* zameraní, preto „človek ako indivíduum prežíva izoláciu, je egocentrický pohltený sám sebou a povolaný viesť bolestný boj o život, brániť sa číhajúcim nebezpečenstvám."[18] Z egocentrizmu sa potom rodí strach a násilie. „Z individualizmu sa tak vlastne stáva antiindividualizmus, pretože popiera objektívnu reálnosť individuality a osobnú objektívnu normu."[19] V tomto zmysle je indivíduum svojím spôsobom determinované, či už otročením svetu alebo sebe, zatiaľ čo osoba sa prejavuje nezávislosťou voči okolitému svetu a preto iba osobnosť je tým pravým indivíduom v zmysle jedinečnosti. Preto Berďajev konštatuje, že „osobnosť je individuálnejšia než indivíduum."[20]

Charakteristika osobnosti vrcholí vo vzťahu človeka k *Bohu*, pretože osobnosť je podľa Berďajeva „ľudskou osobnosťou až vtedy, ak je osobnosťou bohoľudskou."[21] Tu sa prelína Berďajevov personalizmus s náboženským myslením. Človeka nie je možne myslieť bez náboženskej kategórie. „Osobnosť, ktorá sama seba zbožštila a zavrhla akékoľvek vyššie bytie a okrem seba nič neuznáva, sa tým zbavuje celého obsahu, rozkladá sa a mení sa v ničotu."[22] Popri duševnej a telesnej prirodzenosti sa totiž v človeku nachádza aj prirodzenosť ducha. Človek je duchovná bytosť, pretože je v ňom duchovná prirodzenosť. To umožňuje človeku odstup od sveta a transcendovanie seba samého: „uskutočňovanie osobnosti v človeku je neustálym transcendovaním."[23] Toto sebatranscendovanie však znamená vystúpenie zo seba, ktoré je možné dvoma cestami – *cestou objektivizácie* a *cestou transcendencie*. S tým súvisí aj Berďajevovo chápanie ducha.

---

[17] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 23.
[18] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 31.
[19] BERĎAJEV, N.: *Filosofie svobody – původ zla a smysl dějin.* Olomouc : Votobia, 2000, s. 10.
[20] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 32.
[21] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 38.
[22] BERĎAJEV, N. A.: Nové náboženské vědomí a společnost. In: *Velký inkvizitor – nad textem F.M. Dostojevského*, s. 304.
[23] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 26.

Osobnosť a duch

Cesta objektivizácie je cestou, ktorá uzatvára človeka do väzieb so svetom, kde dochádza k odcudzeniu ľudskej osobnosti. Slovo objektivizácia sa v Berďajevovej filozofii stáva jedným z kľúčových slov a jeho pochopenie nám môže pomôcť viac priblížiť chápanie samotnej osobnosti. Prepadnutie princípu objektivizácie neznamená len otročenie svetu, ale aj zdeformované chápanie ducha. Duch je v protiklade k objektu, preto nie je možné sa ho zmocniť na spôsob objektívneho vlastnenia. Osobnosť, ktorá je prejavom ducha je rovnako nedeterminovaná a nedeterminovateľná, ak má byť sama sebou. „Človek je duchovná bytosť, je v ňom duchovná energia, ale nemá objektívnu duchovnú prirodzenosť, substanciu, v protiklade k duševnej a telesnej. Aj telo človeka môže byť duchovné, môže sa spiritualizovať."[24]

Duchovná prirodzenosť teda nie je objektom. Práve preto človek prežíva svoju slobodu v duchu. Nepociťuje závislosť ako od prírodnej a sociálnej determinácie, tak ani od determinácie logického univerzalizmu, teda od determinácie prírodného, sociálneho a logického bytia druhu.[25] Berďajev odsudzuje *dualizmus* a zdôrazňuje jednotu osobnosti, ktorá je vytváraná duchom. Odsudzuje tzv. *abstraktný spiritualizmus*, ktorý stavia do protikladu ducha a telo, ktoré je chápané ako živel protikladný duchu.[26] Osobnosť je celistvým obrazom ducha a tela, ktorý sa v tomto svete zjavuje v ľudskej tvári. Tvár nie je len telesnou formou, ale podľa Berďajeva je tým „najúžasnejším, čo sa nachádza v tomto svete, skrze ňu presvitá iný svet."[27]

Duch človeka sa tak skrze telo prejavuje v svete, aj keď sa so svetom nespája. Práve cesta objektivizácie degraduje chápanie ducha na objekt, ktorý si je možné poriadiť. Berďajev zdôrazňuje, že „objektivizácia ducha je symbolizácia, vyjadruje sa v symboloch, znakoch, nie realitách. Objektivizovaný svet je vo všetkých sférach symbolikou, hoci sám seba pokladá za reálny, a za taký ho pokladajú aj ľudia. Ten, kto sa celkom ponoril do objektivizovaného sveta a do objektivizovanej aktivity, vôbec nechápe a nevidí symboliku, a sám seba pokladá za realistu. Ale symbolizáciu ducha treba odlíšiť od realizácie ducha."[28] Práve to je problémom, že sa symbol považuje za realitu. Ďalší problém súvisí s uchopením symbolu, ktorý je plne v moci človeka, potom sa človek domnieva, že sa zmocnil celej reality. To je však falošná ilúzia. Z toho sa rodí násilie. Objektivizácia ducha totiž podporuje násilie, ktorým sa človek zmocňuje všetkého, aj Boha. Potom sa stáva, že človek objektivistický interpretuje moc Boha a sám sa dáva do služby tejto

[24] BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 13.
[25] Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 19.
[26] Porov. BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 28.
[27] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 27.
[28] BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 62.

moci, za ktorú, v mene Boha, skrýva svoje mocenské sklony. Je to moc, ktorá si prisvojila duchovný zdroj a sama sa pokladá za posvätnú.[29]

Pravá sloboda je slobodou od tejto objektivizácie. Svet ducha je svetom slobody a lásky. Preto charakteristickým znakom duchovného sveta je, že v ňom „nie je nič rodové, masové, kolektívne."[30] Skutočné oslobodenie sa od rozličných foriem otroctiev súvisí s *cestou transcendencie*, na ktorej dochádza k existenciálnemu stretnutiu sa s Bohom a s druhým človekom. Táto cesta odmieta akékoľvek predsudky a vopred dané scenáre. Nie je to cesta objektívneho zdieľania, ale zdieľania existenciálneho. Len na tejto ceste sa môže osobnosť realizovať.[31] Len v tejto sfére sa prejavuje život ducha v tvorivosti. Tvorivý akt človeka totiž vždy vychádza z ducha a nie z prírody. Vstupuje do sveta a vnáša doň niečo nové, čo tu nebolo.[32] „Objektivizácia ducha však spôsobuje vychladnutie tvorivého ohňa."[33]

Sloboda a otroctvo

Z Berďajevovho chápania osobnosti, neoddeliteľnej od duchovného života, je zrejmé, že pre autora bude veľmi dôležitý aspekt slobody, ktorá podmieňuje rozvoj a tvorivosť osobnosti. Duch a sloboda sú vo vzájomnej dialektike, ktorá sa sprítomňuje v tomto svete skrze osobnosť. Ak sa človek uzatvára pred duchom – jeho sloboda sa mení na otroctvo, ak sa uzavrie pred slobodu – zakrpatie jeho duch. Práve v diele *O otroctve a slobode človeka* Berďajev analyzuje rozličné formy otroctiev, ktoré negujú slobodu a uzatvárajú človeka do objektivizovaného a spredmetneného sveta. Ako sám píše: „Spredmetnenie vždy znamená vznik nadvlády, protikladnej dôstojnosti ľudskej osobnosti. Práve v spredmetnení, vonkajškovosti, v odcudzení ľudskej prirodzenosti upadá človek pod nadvládu vôle k moci, peňazí, túžby po rozkoši, sláve atď., ktoré ničia osobnosť."[34] Berďajev však nemá na mysli len vonkajšie formy otroctva. „Človek môže byť otrokom nielen vonkajšieho sveta, ale aj seba samého, svojej nižšej prirodzenosti. Oslobodenie otrokov vo vonkajšej spoločnosti ešte nie je oslobodením od vnútorného otroctva."[35]

Popri analýze rozličných foriem otroctiev, predsa len Berďajev upozorňuje na dôležitý aspekt, z ktorého, podľa neho, vychádzajú všetky formy neslobody. Ide o vzťah medzi *mocou* a *poddanstvom*, ktorý ilustruje pomocou Heglovho obrazu *pána* a *raba*. Aj keď sa nesloboda priamo viaže na raba, ktorý musí slúžiť, rovnako sa týka samotného pána, ktorý je zotročený

[29] Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 60.
[30] BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 19.
[31] Porov. BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 26.
[32] Porov. MEŇ, A.: *Ruská náboženská filozofia*, s. 135.
[33] BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 57.
[34] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 49.
[35] BERĎAJEV, N. A.: *Říša Ducha a říša Cisárova*, s. 76.

svojou závislosťou na sluhoch. Berďajev k týmto dvom protikladom stavia tretiu alternatívu, ktorou je *vedomie slobodného*. „Pán je vedomie existujúce *pre seba* skrze druhého, skrze raba.[36] Vedomie raba je existenciou *pre iného*, ale len vedomie slobodného človeka je prejavom slobody ducha, ktorý je oslobodený od konformného prispôsobovania sa väčšine, ako aj závislosti od moci, ktorá mu dáva pocit sebavedomia. Skutočná sloboda sa zväčšuje v miere ako sa približuje k duchu a zmenšuje podľa toho ako sa približuje k materiálnemu, objektivizovanému svetu.[37]

Slobodná osobnosť nepotrebuje prispôsobovanie sa, aby dosiahla uznanie, pretože si je vedomá svojej hodnoty. Rovnako nepotrebuje moc, aby mohla precíť svoju dôležitosť, pretože si je vedomá svojej veľkosti. V oboch prípadoch pána a raba dochádza k odcudzeniu ducha, ktorý sa stáva nástrojom a prostriedkom pre ciele, ktoré môžu mať spoločenský alebo aj náboženský význam. Človek sa tak stáva *otrokom prostriedkov*. Otroctvo už nemusí mať výraz vonkajšieho nátlaku, ale môže byť späté s vnútrom človeka. Takéto otroctvo je potom vyhľadávané a chápané ako sloboda. „Otroctvo, ktorému sme privykli a ktoré už dávno zapustilo korene, nemusí vyzerať ako násilie a naproti tomu pohyb smerujúci k likvidácii otroctva môže ako násilie vyzerať.“[38] Objektivizácia ducha, z ktorej vychádzajú tieto deformácie osobnosti potom spôsobuje, že otroctvo sa pre raba stáva ľahké a sloboda ťažká.

Osobnosť a Boh

Spredmetnenie osobnosti je v ostrom protiklade k transcendencii. Len cesta transcendencie vedie k vystúpeniu z objektívneho vnímania k existenciálnemu zdieľaniu. Iba na tejto ceste sa osobnosť plne realizuje. „Táto cesta vedie hlbinou existencie, na nej dochádza k existenciálnemu stretnutiu sa s Bohom, s druhým človekom, s vnútorným bytím sveta, nie je to cesta objektívneho prijímania, ale existenciálneho zdieľania.“[39] Iba na tejto ceste je možné stretnúť sa s Bohom. Božia transcendencia a Božia sloboda voči všetkému predmetnému sa tak stáva zdrojom slobody človeka a reálnou možnosťou existencie osobnosti.[40] Osobnosť totiž podľa Berďajeva „nevzniká z rodového kozmického vývoja, nerodí sa z otca a matky, ale pochádza od Boha, vyjavuje sa z iného sveta, je svedectvom toho, že človek je priesečníkom dvoch svetov, že v ňom prebieha boj ducha a prírody, slobody a nutnosti, nezávislosti a závislosti.“[41] Preto je vzťah osobnosti k Bohu pre

[36] Porov. BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 49-50.
[37] Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 82.
[38] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 54.
[39] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 26.
[40] porov. BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 57.
[41] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 31.

Berďajeva tak dôležitý. Len v tomto vzťahu osobnosť nachádza naplnenie: „Ak neexistuje Boh ako všeobsiahle, úplné a harmonické bytie, ak nie je Boh mojím konečným cieľom, konečným predmetom mojej lásky, objektom celého môjho smerovania, ak nie je môj, potom neexistuje ani moja osobnosť; postráda tým svoj bezmedzný obsah, je prázdna vo svojom smerovaní a úbohá vo svojej opustenosti.“[42] Duch osoby nemôže plne žiť bez Boha. „Duch pochádza od Boha a speje k Bohu.“[43]

Preto, že človek je priesečníkom „dvoch svetov“, je aj transcendencia vystavená možnosti objektivizácie. Môže byť pochopená cez prizmu objektivizácie a zvonkajšnenia a vzťah k Bohu sa potom približuje relácii medzi pánom a rabom. Tu Berďajev upozorňuje na problém *objektivizácie Boha* podľa obrazu človeka. Človek tak nevkladá do obrazu Boha len to najlepšie zo svojej povahy, ale aj to najhoršie. Naše zvyčajné predstavy o Bohu sú veľmi často sociomorfné, teda zostrojené podľa modelu spoločenského života: „V ľudských ideách Boha sa zračia ľudské spoločenské a sociálne vzťahy, vzťahy otroctva a panstva, ktorými sú naplnené ľudské dejiny... Na vzťah Boha a človeka boli prenesené vzťahy pána a otroka, vytrhnuté zo spoločenského života.“[44] To podľa Berďajeva znamená odbočenie od pravdy evanjelia, pretože Boh sa v Kristovi nezjavil ako pán na spôsob absolutistického monarchu, ale ako ukrižovaná *láska*, osloboditeľ. Je trpiaci spolu so svetom a človekom. „Zjavil sa nie v moci, ale ako ukrižovaný“.[45] „Boh je sloboda a zmysel, láska a obeť, je bojom proti objektivizovanému poriadku sveta.“[46] Preto Berďajev neustále vyzýva k očisťovaniu od otrockého sociomorfizmu vo vzťahu k Bohu. Objektivizácia ducha tak vedie k objektivizácii Boha, ktorého zdeformovaný obraz človeka straší. Skutočná sloboda a transcendencia popiera otroctvo a otvára osobnosť pre lásku, ktorá víťazí nad zotročujúcim strachom.

Problém objektivizácie Boha podľa Berďajeva vyplýva z odstupu medzi duchom a svetom. „O Bohu možno hovoriť len jazykom symboliky duchovnej skúsenosti.“[47] Akákoľvek snaha zachytiť Boha racionálnymi pojmami vedie podľa Berďajeva k problémom, pretože pojmy vždy pochádzajú z tohto sveta, ktorý sa na Boha neponáša.[48] Boha teda nemožno chápať staticky, ale dynamicky cez vzťah, ktorý je postavený na slobode a láske. V tomto vzťahu zohráva dôležitú úlohu aj sám človek. Viera, ktorou vstupuje do vzťahu s Bohom znamená vystúpenie zo seba, čo sa prejavuje

[42] BERĎAJEV, N. A.: Nové náboženské vědomí a společnost. In: *Velký inkvizitor – nad textem F.M. Dostojevského.* Olomouc : Refugium, 2000, s. 305.
[43] BERĎAJEV, N. A.: *Duch a realita*, s. 35.
[44] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 68.
[45] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 70.
[46] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 73.
[47] BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 25.
[48] Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova*, s. 25.

v láske. Nemôžem veriť v Boha len preto, „že mi bolo dokázané Jeho bytie, že som nútený Ho prijať, že mi bola daná garancia nebeskej odmeny, ale preto, že ho mám rád.“[49]

Berďajev upozorňuje, že „nemožno si myslieť, že Boh niečo v tomto svete spôsobuje podobne ako sily prírody, že riadi svet a vládne podobne ako králi a vrchnosti v štátoch, že determinuje život sveta a človeka. [...] Milosť nie je zvonku pôsobiaca sila, milosť je prejavenie sa božského v človeku.“[50] Preto vzťah medzi človekom a Bohom nie je „vzťahom kauzálnym, ani vzťahom prostriedku a cieľa, ani vzťahom pána a raba, nie je podobný ničomu z predmetného sveta, prírodného a spoločenského.“[51] Boh tak nemôže byť iba prostriedkom pre človeka, ako ani človek nie je prostriedkom pre Boha. Boh je osobnosť a preto „nechce človeka, nad ktorým by panoval a ktorý by ho musel oslavovať, chce človeka – osobnosť, ktorá odpovedá na jeho výzvu, s ktorým by bolo možné spoločenstvo lásky.“[52] Človek sa má v tejto láske angažovať skrze svoju slobody. A to je to, čo podľa Berďajeva Boh od človeka očakáva. Ako píše v *Ruskej idei* „nie je to tak, žeby človek vyžadoval slobodu od Boha, ale naopak Boh od človeka a vďaka tejto slobode je zjavné, že človek bol stvorený na obraz Boha.“[53] Len zotročený človek žije v otrockej predstave Boha a sám sa stáva jej otrokom.

Existenciálne stretnutie človeka s Bohom je vrcholom, ku ktorému má osobnosť dorásť. Len v tomto stretnutí sa môže osobnosť obrodiť a dorásť na život v slobode. To je nakoniec aj podmienkou samotnej ľudskosti. Bez náboženskej skúsenosti oslobodenej od falošnej objektivizácie sa život stáva malým a plochým. Iba vzťah človeka s Bohom robí človeka slobodným a nezávislým od determinujúcej nevyhnutnosti vo všetkých smeroch. Preto Berďajev konštatuje: „Ak sa má každý z nás stať *človekom*, je nutné, aby existoval Boh a aby existoval *Bohočlovek*.“[54]

Zhrnutie

Berďajevovo chápanie osobnosti je charakteristické zdôraznením aspektu slobody a tvorivosti, ktoré autor odvodzuje z duchovnej prirodzenosti človeka. Všetko čo sa človeku vnucuje zvonku je pokušením namiereným proti slobode a tvorivosti osoby. Otrocké, konformné prispôsobovanie sa na jednej strane alebo mocenské donucovanie je prejavom slabosti, nezrelosti a neslobody. Iba slobodná osobnosť sa stáva ikonou Boha pretože sa vo svojej slobode inšpiruje oslobodzujúcou slobodou Boha. Táto charakteristika je zrejmá

[49] BERĎAJEV, N.: *Filosofie svobody - filosofie a náboženství*, s. 57.
[50] BERĎAJEV, N. A.: *Říša Ducha a říša Císárova*, s. 30-31.
[51] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 33.
[52] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 34.
[53] BERĎAJEV, N.: *Ruská idea.* Praha : Oikoymenh, 2003, s. 141.
[54] BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie svobody - původ zla a smysl dějin*, s. 90.

v celom Berďajevovom filozofickom diele, ako aj v jeho politickom a osobnom živote. Výstižne to vyjadruje aj jeho úvod ku knihe *O otroctve a slobode človeka*, kde hovorí: „Keď tyrania rovnosti uráža moje chápanie dôstojnosti ľudskej osobnosti, moju lásku ku slobode a tvorbe, potom sa proti nej búrim a som pripravený vo svojom odpore zájsť až do krajnosti. Keď ale obhajcovia sociálnej nerovnosti tvrdošijne hája svoje privilégia, keď kapitalizmus utlačuje pracujúce masy a robí z človeka obyčajnú vec, potom sa taktiež búrim.“[55]

Ani dnes nie je človek uchránený od spomínaných foriem „otroctiev“ a preto môžeme povedať, že Berďajev ako personalista prvej polovice dvadsiateho storočia je neustále inšpirujúci a aktuálny.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Duch a realita.* Bratislava : Kalligram, 2006.
BERĎAJEV, Nikolaj: *Filosofie svobody - filosofie a náboženství.* Olomouc : Votobia, 2000.
BERĎAJEV, Nikolaj: *Filosofie svobody – původ zla a smysl dějin.* Olomouc : Votobia, 2000.
BERĎAJEV, Nikolaj: *O otroctví a svobodě člověka.* Praha : Oikoymenh, 1997.
BERĎAJEV, Nikolaj A.: *Říša Ducha a říša Cisárova.* Bratislava : Kalligram, 2003.
BERĎAJEV, Nikolaj: *Ruská idea.* Praha : Oikoymenh, 2003.
CORETH, Emerich: *Co je člověk?* Praha : Zvon, 1996.
MEŇ, Alexander: *Ruská náboženská filozofia.* Bratislava : Kalligram, 2005.
ROTTER, Hans: *Osoba a etika.* Brno : CDK, 1997.
Velký inkvizitor – nad textem F.M. Dostojevského. Olomouc : Refugium, 2000.

[55] BERĎAJEV, N.: *O otroctví a svobodě člověka*, s. 11.

ÚZKOSŤ AKO PREDPOKLAD PERSONÁLNEJ IDENTIFIKÁCIE ČLOVEKA

Ján ŠLOSIAR

Abstract: *The problem of anxiety can be examined from multiple perspectives. One of them is this view of the philosophical-anthropological problem from the point of view of existential-personalistic terms. It is the solution of the question, how is anxiety linked to the self-expression of man, and how can man identify himself by the means of anxiety as the individuality and personal being. Penetrating to the unique nature of man, understanding and identification of man in it, is only possible in the experience of deep anxiety. Detecting the uniqueness and of man as human being in a state of anxiety should be its result.*

Problém úzkosti je v ľudskom živote jedným z ústredných existenciálnych problémov modernej civilizácie. Od čias filozofickej tvorby S. Kierkegaarda, ktorý ako jeden z prvých postrehol, že úzkosť patrí k jedným zo základných existenciálnych prejavov človeka, sa postupne tento problém premenil na globálny a zasiahol takmer do všetkých oblastí života človeka, atomizoval sa v rozmanitých duchovných aktivitách. Úzkosť pociťujeme v obave zo straty zamestnania, z ekonomickej a politickej krízy, v rodine a pri výchove svojich detí, z nemožnosti preniknúť do tajomstva toho, čo prekračuje možnosti našich racionálnych úvah, zo strachu o zdravie, z uvedomenia si dočasnosti nášho života a smrti. Úzkosť je aj sprievodný jav bolesti a utrpenia. Môžeme ju pozorovať, môžeme ju skúmať, môžeme sa ňou zaoberať filozoficky, teologicky, literárne, ale aj mnohými inými spôsobmi. Môže sa stať a aj sa stáva predmetom vedeckého bádania. Aspoň tak nám to dokumentujú jednotlivé vedné disciplíny ako psychológia, pedagogika, medicína a mnohé iné, ktoré sa bezprostredne zaoberajú problematikou človeka. Jeden z mojich kolegov M. Palenčár to ilustruje na medicínskej oblasti v stati *Poznámky k problému úzkosti*, kde píše: „Zdravotnícke epidemiologické štúdie ukazujú, že asi tretina západnej civilizácie vôbec trpí závažnejšou úzkosťou alebo úzkosťou v patickej forme. Úzkostné poruchy znamenajú dnes pre psychiatriu a psychohygienu závažný problém.“[1]

Rovnako, ako radosť, potešenie aj úzkosť je sprievodným fenoménom každodenného života človeka. Popri perspektíve informačných technológií a možnostiach, ktoré sa nám otvárajú, ľudia čoraz častejšie žijú v strachu vyvolávajúceho úzkosť pred vedeckými a technickými vymoženosťami dnešnej civilizácie, a to aj v tom najzákladnejšom uspokojovaní svojich

[1] PALENČÁR, Marián: *Poznámky k problému úzkosti*. In: *Kierkegaardove dni*. Zvolen : Fakulty ekológie TU, 1993, s. 35.

životných potrieb, pretože sú nielen v prospech človeka, ale i proti nemu.[2] Vystupujú proti nemu aj ako cudzia a nepochopiteľná iracionálna sila, ako odcudzený svet v rôznych technických a virtuálnych podobách, ktorá sa nás zmocňuje nielen politicky, ekonomicky, ale aj duchovne a preniká i do tých najintímnejších sfér nášho života. Dnešná civilizácia priamo „produkuje" úzkosť, prameniacu zo snáh ujarmiť prirodzené nevedomé pudy a usmerniť ich v medziach sociálne schvaľovaného konania, ako to zdôrazňujú najmä psychoanalytici.[3] Krízové fenomény, ktorými dnešná civilizácia žije, majú svoj najvlastnejší prejav v úzkosti. V nej sa predstavujú výčitky a svedomie zodpovednosti za to, čo konáme. Úzkosť je tu indikátorom nášho svedomia, je východiskom k premýšľaniu a hodnoteniu možností, ktoré sa nám v tomto svete otvárajú. Úzkosť je cestou k slobode a zodpovednosti človeka ako osoby za svoje rozhodovanie a konanie. Kde je úzkosť, tam sa vytvára filozofický, náboženský a mravný postoj k svetu.

Problém úzkosti ako filozofický problém sebavyjadrenia človeka hlbšie rozanalyzovali existencialisti. Z existencialistického hľadiska je úzkosť chápaná ako základný prejav ľudskej skúsenosti, tvrdí R. Garaudy v diele *Perspektívy človeka.* „Je základnou životnou skúsenosťou, zahrňujúcou všetky stránky postavenia človeka: osamotenie, nezmyselnosť, neustále nebezpečie stratiť sa vo veciach, byť obyčajným predĺžením strnulej minulosti alebo byť pohltený hotovým objektívnym svetom, ktorý nás obklopuje, a stať sa v ňom pasívnym kolieskom, závrat absolútnej slobody, s ktorou nás nič a nikto nemôže naučiť zachádzať, prítomnosť smrti na konci všetkých možností, dvojznačnosť všetkého, čo ma obklopuje a čo som."[4] Úzkosť je spôsobom možného nahliadnutia na seba, je sebareflexiou slobody človeka, je tým, k čomu človek dospieva, ak chce „nájsť" a nie „stratiť" sám seba, ak chce byť sám sebou. Je i tým, čoho sa v zbabelosti dobrovoľne zbavuje v náhradných neautentických podobách života. S. Kierkegaard to v spise *Bázeň a chvenie* vyjadril slovami:

---

[2] Aj keď je nesporné, že výdobytky vedy ako napríklad výskumy v génovom inžinierstve v dokážu riešiť problémy hladu, nevyliečiteľných chorôb a iné problémy, vždy je tu aj opodstatnená obava z možnosti stvorenia „antropologického monštra", deštruujúceho samotnú podstatu , povahu a zmysel ľudského života.

[3] Pod pojmom „produkovanie úzkosti" možno rozumieť vytváranie a navodzovanie situácií, v ktorých človek bezprostredne pociťuje úzkosť a strach. Takého situácie často vytvárajú a navodzujú napríklad mediálna prezentáciou pesimistických vízií, nihilizmu, dekadentných hodnôt, ktoré človeka znechucujú, deštruujú a depersonalizujú zmysel ľudského života. Alebo filmová a televízna produkcia preplnená prízemnosťou, pudovosťou, plnou násilenstva taktiež vyvoláva strach a úzkosť človeka.

[4] GARAUDY, Roger: *Perspektívy člověka.* Praha : Nakladatelství politické literatury, 1965, s. 64.

„Úzkosť je nebezpečná nepevným, preto sa jej vyhýbajú.“[5] Je i otrasom všetkého konečného, dočasného a základnou skúsenosťou z ničoty. Úzkosť je tým, čo nás odkazuje k dočasnosti pobytu v tomto svete k zmyslu tohto pobytu, ale aj tým, prostredníctvom čoho prekračujeme tento pobyt, transcendujeme za hranice absurdnosti a pominuteľnosti nášho života. Sú to dve cesty k sebauvedomeniu človeka v úzkosti, ktoré na jednej strane prezentuje Kierkegaard a na druhej Sartre.

Pred existencialistami už Kierkegaard vyjadril úzkosť spôsobom, ktorý sa stal jedným zo základných problémov existencialistických mysliteľov 20. storočia. Potvrdzuje to i V. Černý, ktorý v spise *Prvý a druhý zošit o existencializme* tvrdí: „Existencializmus je filozofiou a literatúrou úzkosti a ľudí úzkostlivých, všetci jeho hrdinovia bez výnimky, na to netreba ani dôkazov, ňou trpia: v tom práve je existencializmus znovu humanizmom, lebo úzkosť je výčitkou ľudská; nie je to vôľa, ani myšlienka, ani určitý cit, je to určitá tonalita celého duševného života, ešte lepšie: príchuť, v ktorej prechádza ľudskosť, hneď ako sa postaví tvárou v tvár istote života absurdného. Teda istý stav ľudského sebauvedomenia.“[6]

Existenciálne sebauvedomenie, prameniace z úzkosti, sa stáva predpokladom bezprostredného zaujatia životnej stratégie človeka v zmysle životného zážitku, na čo upozornil už Kierkegaard. V spise *Pojem úzkosti* z roku 1844 odkrýva stupne, ktorými prechádza človek cestou k sebapochopeniu. Každá ľudská bytosť v nástrahách každodenného snenia v nevedomosti zabúda na seba, čo spôsobuje, že sa ocitá v stave nevinnosti práve z neznalosti. V tejto nevinnosti je jej duch ešte neprebudený, nie je schopný identifikovať rozdiely telesného a duševného a protiklad medzi zmyslovo pohlavným a večne duchovným. Je jej skrytý etický protiklad dobra a zla. Na jednej strane sa človek ocitá v stave pokoja, kde sa nenachádzajú žiadne zdroje konfliktu a rozháranosti. Na druhej strane je hlboko skrytá úzkosť, ktorá znepokojuje dušu v možnosti previnilého precitnutia, čím sprítomňuje slobodu človeka. Úzkosť je tu „závrat slobody, ktorá sa nás zmocňuje, keď duch chce uskutočniť syntézu a sloboda sa potom díva dolu do svojej vlastnej možnosti,“[7] píše Kierkegaard. Úzkosť je pre neho nepokoj, v ktorom sme nútení premýšľať o možnostiach, čo zo svojim životom učiníme, aký zmysel mu dáme.

Kierkegaard ako jeden z prvých odhalil, že v úzkosti sa človek duchom obracia do priestoru slobody, kde nahliada na neurčité, nekonečné, ale aj na

---

[5] KIERKEGAARD, Sören: *Bázeň a schvění – Nemoc k smrti.* Praha : Svoboda-Libertas, 1993, s. 24.

[6] ČERNÝ, Václav: *První a druhý sešit existencialismu.* Praha : Mladá fronta, 1992, s. 36.

[7] KIERKEGAARD, Sören: *Gesammelte Werke 36,* Düsseldorf/Köln : Abteilungen in 26 Bd. 1950 – 1966, s. 60-61.

nadčasové možnosti vlastných schopností rozhodovať sa „buď-alebo“. Rozhoduje sa pre jeden alebo druhý spôsob života, autentický život alebo život pohltený verejnosťou. Predstava smrti, konečnosti a dočasnosti života ho vedie k voľbe, aký zmysel dá svojmu životu. Žiť sústredený na okamih slasti, na dočasný pôžitok, ktorý neprekračuje každodennosť prítomného, alebo žiť skutočný autentický život s bolestným závratom slobodného rozhodnutia. Je to svet v prítomnosti predstieraný a svet ukrytý. Kierkegaard to poeticky vyjadril myšlienkou: „Za svetom, v ktorom žijeme, hlboko v pozadí je iný svet, ktorý je k tomuto svetu v približne rovnakom vzťahu ako scéna, ktorú môžeme niekedy vidieť v divadle za skutočnou scénou. Jemnou sieťovinou vidíme akýsi svet z flóru, ľahší, éterickejší, svet inej kvality než svet skutočný.“[8] Je to svet bez logického zdôvodnenia, bez všeobecne platných konvencií, bez divadla.[9]

Úzkosť je Kierkegaardovi jedným zo základných ľudských určení, v ktorom sa človek prebúdza k pocitu viny. Pokiaľ ide o skutočný život sprítomnený v slobode, často sa javí človeku ako nepriateľská a odpudzujúca moc. V nej sa narušuje mier duše a porušuje sa celostnosť nevinnosti. Ak je však možnosť slobody predstieraná, prezentuje sa ako vľúdna, priateľská a neodolateľná poroba moci. Kierkegaard, podobne ako neskôr M. Heidegger, úzkosť vyvodzuje z možnosti voliť si jednu z uvedených alternatív životnej orientácie, vyvodzuje ju zo slobody, pred ktorou sa človek ocitá a ktorá jeho nevinu mení na vinu. V existencii Kierkegaard odhalil stav úzkosti ako spôsob zjavovania márnosti a ničotnosti ľudského života. Odhalil ho ako dôsledok prekonávania stavu jeho snívajúceho vedomia a zároveň ako závrat zo slobody, ako prechod od anonymity a neosobnosti k existenciálnej autonómnosti a zodpovednosti v nádeji na večnosť. Paradox ľudského života zmietajúceho sa medzi dočasnosťou a večnosťou je voľbou „buď-alebo“ v úzkosti, je možnosťou trancendovania ľudského života k Bohu.

Iným spôsobom k otázke úzkosti pristupuje J. P. Sartre. Aj v jeho filozofii existencializmu je problém úzkosti východiskom ponímania slobody. Podľa jeho názoru, len ak si uvedomíme, že existujeme na spôsob vecí, že prestávame dávať veciam zmysel, len vtedy prepadáme úzkosti a začíname si udržovať od nich odstup. Prostredníctvom úzkosti si uvedomujeme svoju slobodu, svoju

---

[8] KIERKEGAARD, Sören: *Svůdcův deník*. Bratislava : Chronos, 1994, s. 12-13.

[9] O tejto súvislosti z divadlom je s Kierkegaardom spojená legenda, v ktorej sa hovorí , že klaun zabávajúci obecenstvo po odchode do zákulisia spozoroval požiar divadla. Vrátil sa na javisko a oznámil to obecenstvu. V domnienke, že ide o ďalší žart klauna, reagovalo na správu búrlivým potleskom. A tak čím úpenlivejšie klaun správu oznamoval, tým búrlivejšieho potlesku sa mu dostávalo. Možno teda povedať, že ohrozený ľudský život sa v sebaklame skrýva za všeobecný potlesk. A možno aj samo ľudstvo zahynie vo vitrtuálnom sebaklame za všeobecného potlesku.

moc dávať veciam zmysel. Sartre tu, podobne ako Kierkegaard, odlišuje úzkosť od strachu. Strach je prejavom nereflektovaného vonkajšieho pôsobenia, zatiaľ čo úzkosť je reflektované uchopenie seba samého. V úzkosti sa vedomie obracia na seba samo, na svoju slobodu, slobodné rozhodnutie, kedy sa človek stáva tým, čo zo seba učiní. Sartre to ilustruje na príklade zbabelca a hrdinu v diele *Existencializmus je humanizmus*. Podľa neho „zbabelec sa činí zbabelcom, hrdina sa činí hrdinom; vždy je nejaká možnosť pre zbabelca, aby nebol už zbabelcom, pre hrdinu, aby prestal byť hrdinom.“[10] Úzkosť dáva možnosť vymaniť sa zo strachu a prevziať na seba zodpovednosť za seba i za všetkých. Sartre tvrdí: „Takto som zodpovedný za seba samého i za všetkých a vytváram istý obraz človeka, ktorý som zvolil; zvoliť seba, zvolil som človeka... Existencialista rád prehlasuje, že človek je úzkosťou. To znamená: človek, ktorý sa zaviaže, ktorý si uvedomí, že je nielen tým, čo si zvolil, aby bol, ale že je i zákonodarcom, voliacim zároveň so sebou celé ľudstvo, nie je v stave vymknúť sa z pocitu svojej úplnej a hlbokej zodpovednosti.“[11]

Spôsob prejavu úzkosti sa najzreteľnejšie prejavuje v úzkosti z budúcnosti. „Sama úzkosť“, tvrdí Sartre, „začína strachom“. Podľa neho sa bojíme o seba ako o telesnú bytosť, ktorá je určovaná vonkajšími príčinami. V strachu sme vydaní napospas budúcim možnostiam, ktoré sú mimo nás. Zo strachu nás však vytrháva uvedomenie si vlastnej slobody, ktorá vymedzuje možnosti voliť si budúcnosť. Uvedomenie si slobody rodí úzkosť. Zahniezďuje sa v nás úzkosť z budúcnosti, ktorú si vedome volíme. Sloboda a úzkosť sa zlučujú dohromady v zameraní na budúcnosť, čím sme odsúdení na slobodu, „človek je odsúdený byť slobodný. Odsúdený, pretože sa sám nestvoril, a inak napriek tomu slobodný, pretože raz už vrhnutý do sveta je zodpovedný za všetko, čo robí... Človek je budúcnosť človeka.“[12]

Sartre chápe úzkosť ako stav opustenosti vo svete, stav umožňujúci prekonať strach a vziať na seba zodpovednosť za voľbu budúcnosti. V diele *Bytie a ničota* píše: „Som opustený vo svete nie v tom zmysle, že by som ostal opustený a pasívny v nepriateľskom svete tak, ako doska, ktorá pláva po vode, ale naopak, v tom zmysle, že som zrazu sám a bez pomoci, angažovaný vo svete, za ktorý nesiem plnú zodpovednosť bez toho, že by som sa mohol, nech by som robil čokoľvek, hoci len na okamih vymknúť spod tejto zodpovednosti, pretože som zodpovedný aj za samotnú svoju túžbu uniknúť

[10] SARTRE, J. Paul: *Existencialismus je humanismus*. In: ZELENÝ, Jindřich: *Úvod do filosofie*. Praha : Svoboda, 1969, s. 292.
[11] SARTRE, J. Paul: *Existencialismus je humanismus*. In: ZELENÝ, Jindřich: *Úvod do filosofie*. Praha : Svoboda, 1969, s. 284.
[12] SARTRE, J. Paul: *Existencialismus je humanismus*. In: ZELENÝ, Jindřich: *Úvod do filosofie*. Praha : Svoboda, 1969, s. 286.

pred zodpovednosťou.“[13] V stave úzkosti je človek nútený rozhodovať o zmysle svojho bytia, brať na seba zodpovednosť za toto rozhodnutie. „Kto v úzkosti realizuje svoju podmienku bytia vrhnutého do zodpovednosti, kto sa obracia až na svoju opustenosť, nemá už ani výčitky svedomia, ani ľútosť, ani ospravedlnenie. Je už iba slobodou, ktorá dokonale odhaľuje samu seba a ktorej bytie spočíva v samom tomto odhalení.“[14] Človek je teda sloboda, znie Sartrovo vyhlásenie, sloboda, z ktorej sa zrodila z úzkosť.

Na rozdiel od Kierkegaarda, ktorý úzkosť chápe ako závrat zo slobody, ako spôsob vyrovnávania sa s neautentickým životom, v ktorom sa človek ocitá ako zajatec okamihu, Sartrova analýza úzkosti je ponorom do vedomia slobody a zodpovednosti za voľbu, pre ktorú sa človek rozhodol. Kierkegaard postihuje úzkosť z ničotnosti prejavujúcu sa od nezáväzného hedonistického života, ktorému človek podlieha vonkajším tlakom (diktátom médií, inštitúcií, konvencií, životom verejnosti a pod.), až po absurdnosť dočasného života vo vzťahu k absolútnemu a nekonečnému Bohu. Podľa Sartra je úzkosť spôsob prezentácie slobody, spôsob bytia slobody ako uvedomelého bytia. Kierkegaard demonštroval svoju predstavu úzkosti na hriešnom páde Adama z biblickej Genezis, kde zdôrazňoval predovšetkým podobnosť Adamovej viny s pádom každého z nás; Sartre svoju predstavu úzkosti vyjavil v slobodnej voľbe a zodpovednosti za ňu, ako aj v zlyhávaní človeka 20. storočia jeho vyhýbaním sa riešeniu aktuálnych dobových problémov.

Kierkegaard i Sartre chápu úzkosť ako základnú životnú skúsenosť, zahrňujúcu všetky stránky existenciálneho postavenia človeka vo svete. Odhaľujú úzkosť ako predpoklad sebapoznania v možnostiach sebapotvrdenia a sebavyjadrenia, kde sloboda „v ľudskom vedomí nesie pečať túžby odpútať sa, prekonať daný stav vonkajšieho i vlastného bytia, vymaniť sa z tlaku nevyhnutnosti spresnenej v tvaroch predmetnej skutočnosti a v zákonoch objektívneho diania. Sloboda znamená hovoriť „nie“ všetkému, čo už je dané, fixované vo významoch a funkčnosti. Ona odhaľuje zámer človeka byť tvorcom vlastného osudu, meniť a pretvárať svet podľa vlastných predstáv a v rámci vlastných projektov.“[15]

Cez analýzu úzkosti sa Kierkegaard a spolu s ním aj Sartre snažia postaviť človeka do centra pozornosti tým, že ho emancipujú spod apatickej indiferentnosti, ktorú mu vtláča vecný svet, kde sám je chápaný predmetne. Zmyslom snaženia oboch filozofov je meniť takýto svet človeka na svet pre

---

[13] SARTRE, J. Paul: *Bytie a ničota*. In: Antológia z diel filozofov. *Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Bratislava : Epocha, 1969, s. 264.

[14] SARTRE, J. Paul: *Bytie a ničota*. In: Antológia z diel filozofov. *Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus*. Bratislava : Epocha, 1969, s. 265.

[15] BODNÁR, Ján: *Existenciálna analýza vedomia vo filozofii*. In: *Existencializmus a fenomenológia*. Bratislava : Obzor, 1967, s. 204-205.

človeka, robiť ho zrozumiteľným, dávať mu zmysel v ľudských významoch a hodnotách. Ich snahou je nahliadnuť cez priezor úzkosti na antihumánnu povahu scientistického a ideologického dogmatizmu, mediálneho, reklamného, inštitucionálneho diktátu davu, tlaku verejného života; tieto faktory sú prejavom hlboko prežívanej krízy vtedajšieho sveta poznamenaného vojnami, ktorý sa nachádza v slepej uličke absurdnosti. Úzkosť je prebudením k revolte proti tejto absurdnosti, je výrazom nezlomnej vôle a moci človeka vymaniť sa zo stavu žiť na spôsob vecí a manipulácie, prekonať takýto život a dať mu ľudský zmysel.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BODNÁR, Ján: *Existenciálna analýza vedomia vo filozofii.* In: Existencializmus a fenomenológia. Bratislava : Obzor, 1967

ČERNÝ, Václav: *První a druhý sešit existencialismu.* Praha : Mladá fronta, 1992

GARAUDY, Roger: *Perspektívy člověka.* Praha : Nakladatelství politické literatury, 1965 KIERKEGAARD, Sören: *Bázeň a schvění – Nemoc k smrti.* Praha : Svoboda-Libertas, 1993

KIERKEGAARD, Sören: *Gesammelte Werke 36*, Düsseldorf/Köln : Abteilungen in 26 Bd. 1950 – 1966

KIERKEGAARD, Sören: *Svůdcův deník*. Bratislava : Chronos, 1994

PALENČÁR, Marián: *Poznámky k problému úzkosti.* In: Kierkegaardove dni. Zvolen : Fakulty ekológie TU, 1993

SARTRE, J. Paul: *Bytie a ničota.* In: Antológia z diel filozofov. Pragmatizmus, realizmus, fenomenológia, existencializmus. Bratislava : Epocha, 1969

SARTRE, J. Paul: *Existencialismus je humanismus.* In: ZELENÝ, Jindřich: Úvod do filosofie. Praha : Svoboda, 1969

OSOBA, CZYN, DRAMAT. PERSONALISTYCZNE INSPIRACJE WOJTYŁY I TISCHNERA

Krzysztof WIECZOREK

Abstract: *Karol Wojtyla and Józef Tischner also represent two important figures of Polish intellectual and spiritual life of the second half of XX. century. From the point of view of the value of quality and the style of the results of post-war Polish Catholic philosophy, an essential task is the precise description of their mutual relationships, inspirations, influences and ties, which associated these two thinkers. Introduced report is an attempt to outline the problem area, pointing out the historical and intellectual background, on which both philosophies had met and presentation of the key differences and similarities in association with reflection on the impact of the older of them – especially, the impact of his two most important works in the field of ethics and philosophical anthropology, Love and Responsibility and The Acting person - the views of the author of Ethics of solidarity and Drama of the philosophy.*

Karol Wojtyła i Józef Tischner to dwie wybitne postacie polskiego życia duchowego i intelektualnego drugiej połowy XX wieku. Pierwszy z nich jako jedyny w dziejach papież-Polak osiągnął najwyższą godność duchowną w Kościele katolickim, a równocześnie dla wielu był i pozostaje najwyższym autorytetem w sprawach wiary i moralności, zaś jego nauczanie uznawane jest powszechnie za ważny środek do zdobycia właściwej orientacji w skomplikowanych problemach codziennego życia, podległego wpływom różnorakich, często sprzecznych ze sobą poglądów i ideologii. Drugi z nich, choć nigdy nie pełnił eksponowanych funkcji w hierarchii kościelnej, oddziałał jednak na swoich rodaków (i zapewne nie tylko na nich) w porównywalnie znaczący sposób; przede wszystkim jako duchowy przewodnik „Solidarności" – ruchu społecznego, który odegrał ważną, historyczną rolę w przemianach ustrojowych i światopoglądowych Środkowej Europy.

Interesujący problem badawczy, wiążący się z obecnością dwóch tak wpływowych osobowości w podobnym kręgu i obszarze oddziaływań, można sformułować następująco: jakie relacje łączą Wojtyłę i Tischnera - nie tyle jako kapłanów i duszpasterzy, lecz jako oryginalnych i otwartych myślicieli, podejmujących w swym dorobku badawczym najistotniejsze problemy człowieka, pojmowanego jako osoba uczestnicząca we wspólnocie, a zarazem tę wspólnotę współtworząca. Można przypuszczać, iż analiza porównawcza tekstów filozoficznych obu autorów, podejmujących problematykę człowieka w duchu inspiracji personalistycznych, pozwoli na rozstrzygnięcie kwestii, jakiego typu związki zachodzą pomiędzy propozycjami filozoficznymi tych dwóch wybitnych myślicieli. Niniejsze studium jest skromnym świadectwem rozpoczęcia poszukiwań badawczych w tak zorientowanym obszarze

problemowym i ukazuje w formie szkicowej, jakiego typu rozstrzygnięć można się spodziewać po przeprowadzeniu kompleksowych badań porównawczych twórczości obu wybitnych myślicieli.

Posiadamy obszerną i bogatą wiedzę o relacjach, łączących Karola Wojtyłę i Józefa Tischnera jako ludzi, którzy znali się wiele lat, cenili wzajem i darzyli szacunkiem oraz głęboką sympatią[1]. Rzeczywiście, łączyło ich wiele: nie tylko powołanie kapłańskie i sposób jego przeżywania (o czym możemy się przekonać, studiując chociażby książkę Jana Pawła II *Dar i Tajemnica*[2], a z drugiej strony – skromny, lecz wymowny tekst Tischnera *Czym jest filozofia, którą uprawiam*[3]), lecz także wiele wspólnych pasji i zainteresowań, zwłaszcza na terenie filozofii; głęboka więź z ludźmi, których spotykali na swej drodze, połączona z przekonaniem, że droga Kościoła jest drogą człowieka[4], skłonność do hojnego korzystania z daru modlitwy, szczególne nabożeństwo do Bożego Miłosierdzia i wiele jeszcze elementów, które długo można by wymieniać. Wiemy też, jakie relacje służbowe łączyły tych dwóch pracowników Bożej winnicy – obaj byli kapłanami diecezji krakowskiej, pochodzącymi z nieodległych stron (miejsce urodzenia Wojtyły – Wadowice, od Starego Sącza, w którym urodził się Tischner, dzieli kilkadziesiąt kilometrów, a dokładniej - 97), choć na tym samym szczeblu hierarchii kościelnej pozostawali przez zaledwie 3 lata: Józef Tischner odebrał święcenia kapłańskie z rąk biskupa Franciszka Jopa w 1955 roku, zaś Karol Wojtyła w 1958 r. został biskupem pomocniczym diecezji krakowskiej i od tej pory, zajmując coraz wyższe stanowiska i godności kościelne, zawsze już był –

[1] Zob. np. T.Ponikło: *Męska przyjaźń. Karol Wojtyła – Józef Tischner*, „Tygodnik Powszechny" 2008 nr 43, s. 22.

[2] Zob. Jan Paweł II: *Dar i Tajemnica*, Kraków 2005.

[3] Zob. J.Tischner: *Czym jest filozofia, którą uprawiam,* „Znak" 1977 nr 281-282; przedruk w: tegoż: *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 9-13.

[4] Karol Wojtyła jako papież Jan Paweł II w swej pierwszej encyklice *Redemptor Hominis* napisał m.in.: „Kościół w imię swej Bożej misji staje się stróżem tej wolności, która warunkuje prawdziwą godność osoby ludzkiej [pkt 12, s. 23]; Kościół nie może odstąpić człowieka, którego «los» - to znaczy wybranie i powołanie, narodziny i śmierć, zbawienie lub odrzucenie – w tak ścisły i nierozerwalny sposób zespolone są z Chrystusem […] człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa [pkt 14, s. 27]". Józef Tischner, komentując tę encyklikę, a zwłaszcza następujące zawarte w niej sformułowanie: „owo głębokie zdumienie wobec wartości i godności człowieka nazywa się Ewangelią", napisał: "Poza tym stwierdzeniem ukrywa się szczególny punkt widzenia. Nie jest to punkt widzenia obrony artykułów wiary, choć sprawa wiary wcale nie jest pominięta. Nie jest to również punkt widzenia obrony dyscypliny, choć i to znajduje w tekście swe miejsce. Jest to przede wszystkim punkt widzenia najgłębiej pojętego chrześcijańskiego etosu, (...) którego rdzeniem jest przeżycie ludzkiej godności". J.Tischner: *Drogami ludzkich spraw*, „Tygodnik Powszechny" 1979 nr 16, s. 1. Sam zaś wielokrotnie powtarzał, że w swej działalności – czy to jako duszpasterz, czy jako filozof – kieruje się zasadą: „to, o czym myśleć trzeba, nie przychodzi do nas z kart książki, lecz z twarzy zaniepokojonego swym losem człowieka" (*Myślenie według wartości*, s. 13).

formalnie rzecz biorąc – zwierzchnikiem swego brata w kapłaństwie. Również w karierze akademickiej młodszy z nich pozostawał stale o parę kroków w tyle za swoim znakomitym kolegą (będzie jeszcze o tym mowa przy porównywaniu kalendariów życia i twórczości). Mimo owej asymetrii funkcji, godności, stopni i tytułów inspiracje i wpływy obu wybitnych postaci na siebie nawzajem były obustronne. Wiemy o tym, że Karol Wojtyła, zwłaszcza po swym wyborze na Stolicę Piotrową i opuszczeniu kraju na stałe, darzył ogromnym zaufaniem księdza Tischnera jako wnikliwego obserwatora i głęboko myślącego komentatora wydarzeń i nastrojów społecznych w ich wspólnej Ojczyźnie[5] – szczególnie w okresie zakładania NSZZ „Solidarność" i pierwszych miesięcy jej działalności, a następnie w stanie wojennym, ogłoszonym 13 grudnia 1981 r. przez generała Wojciecha Jaruzelskiego.

Odnotowano również, że papieska „Ewangelia pracy", jak nazwano szereg jego wystąpień o sensie i godności ludzkiej pracy z teologiczno-filozoficznego punktu widzenia - najważniejsze z nich to encyklika *Laborem exercens* (przygotowywana do publikacji na 15 maja 1981 r. z okazji 90. rocznicy wydania encykliki *Rerum novarum* Leona XIII, lecz ogłoszona dopiero 14 września tego roku ze względu na pamiętny zamach na papieża w dniu 13 mają 1981), następnie homilia, zatytułowana *Matko sprawiedliwości i miłości społecznej!*, wygłoszona na lotnisku w Katowicach 20 czerwca 1983 r. i odtąd zwana w Polsce potocznie „małą Ewangelią pracy", oraz przemówienie pt. *Ewangelia pracy*, wygłoszone w Watykanie w dniu jubileuszu ludzi pracy, 18 marca 1984 roku - powstawała w ścisłym związku i żywym, bezpośrednim dialogu z Józefem Tischnerem, który od początku lat tysiąc dziewięćset siedemdziesiątych zgłębiał problematykę pracy ludzkiej, wykorzystując swój warsztat filozoficzny. Jedną z pierwszych jego wypowiedzi na ten temat był esej filozoficzny z 1972 r. *Refleksje o etyce pracy*, zamieszczony parę lat później w pierwszej książce Tischnera – *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1975[6]; najbardziej znane publikacje tego autora z zakresu filozofii i etyki pracy to *Etyka solidarności* – książka wydana przez krakowski „Znak" w 1981 r., lecz jej poszczególne rozdziały ukazywały się od października 1980 w „Tygodniku Powszechnym", oraz *Polska jest Ojczyzną: w kręgu filozofii pracy* – zbiór esejów, wydany przez paryską oficynę Editions du Dialogue w 1985 r., wcześniej zaś, od 1983 roku, krążący po kraju w postaci odbitek pochodzących z tak zwanego „drugiego obiegu". Wiadomo też, że podczas spotkań w Castel Gandolfo papież Jan Paweł II chętnie słuchał i wypytywał o różne szczegóły swego krakowskiego rodaka.

[5] „ Tischner uczestniczył w przygotowaniu bazy myślowej dla kwestii, które Papież poruszał podczas pielgrzymek" - wspominał bp Kazimierz Nycz w debacie „Jan Paweł II – ks. Józef Tischner – historia pewnej przyjaźni", zorganizowanej 24 X 2008 r. w Krakowie.

[6] Zob. J.Tischner: *Refleksje o etyce pracy,* „Znak" 1972 nr 6 (216), s. 848-863; *tož w: Świat ludzkiej nadziei,* Kraków 1975, s. 70-90.

Mniej natomiast pisze się i mówi o tym, czy i ile zawdzięcza Józef Tischner Karolowi Wojtyle jako filozof filozofowi. Zestawienie ich publikacji o charakterze *stricte* filozoficznym ujawnia zrazu przede wszystkim różnice, gdyż są one widoczne natychmiast i na pierwszy rzut oka. Różnice te dotyczą głównie warsztatu badawczego[7] oraz odmiennego w każdym z rozpatrywanych przypadków osadzenia w tradycji myślowej. To, co od razu dostrzegalne, to fakt, że Karol Wojtyła nigdy nie zerwał z tomizmem filozoficznym i w swej twórczości niezmiennie akceptował, adaptował i rozwijał klasyczne ujęcie metafizyki człowieka, choć czynił to miejscami z dużą swobodą, w sposób oryginalny i twórczy. Tischner natomiast w pewnym momencie swego filozoficznego rozwoju radykalnie i ostentacyjnie odszedł od tomizmu na rzecz innych, bardziej współczesnych nurtów filozoficznych – głównie fenomenologii i hermeneutyki. Uzasadnia swą decyzję następującymi argumentami: „nie jest dziełem przypadku, że niemal wszystkie ogniska zapalne sporów przenikających współczesny katolicyzm stoją w bezpośrednim związku z tomizmem […] to oznacza, że katolicyzm, który niejednokrotnie wiązał swą doktrynę 'usprawiedliwiania wiary' z pojęciami zaczerpniętymi z tomizmu, znalazł się dzisiaj w stadium wewnętrznego kryzysu […], a konkretne doświadczenie religijne chrześcijanina wyłamuje się z ram doświadczenia religijnego, przez tomizm aprobowanego i przewidywanego”[8], gdzie indziej zaś dodaje: „inne filozofie człowieka mówią o człowieku więcej i głębiej, zaś o wielkości myśli chrześcijańskiej lepiej dziś świadczą inni myśliciele, niż przedstawiciele jej 'oficjalnego' nurtu”[9]. Tej różnicy nie sposób przegapić ani zignorować – ale to jeszcze nie przepaść; to tylko spór o przewartościowanie źródeł, z których winna wypływać współczesna, odpowiedzialna za prawdę, refleksja.

O ile jednak dzieli ich stosunek do filozofii tomistycznej, o tyle łączy - stosunek do fenomenologii. Obydwaj widzą w niej wartościowe i użyteczne źródło inspiracji, a zarazem – obydwaj traktują owe inspiracje w sposób dość daleki od ortodoksji. Klasyczne wzorce uprawiania filozofii fenomenologicznej, zgodnie z jej ideałem nakreślonym przez Edmunda Husserla, wiążą się z dążeniem do maksymalnej przejrzystości języka opisu – tak, by był on tylko neutralną i przezroczystą formą prezentacji treści źródłowo prezentujących doświadczeń; natomiast język dyskursu filozoficznego Wojtyły, podobnie jak Tischnera, z całą pewnością nie jest językiem „czysto fenomenologicznym”. Karol Wojtyła z dużą swobodą używa w swych wypowiedziach instrumentarium pojęciowego zaczerpniętego z tradycji tomistycznej, a tam, gdzie uznaje to za nieodzowne, bez wahania

[7] Zob. np. wypowiedź J.Tischnera pt. *Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn”*, „Analecta Cracoviensia” tom 5-6, Kraków 1973-74, s. 85-89.
[8] Tegoż: *Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego*, „Znak” 1970, nr 1 (187), s. 1-2.
[9] Tegoż: *Polski kształt dialogu,* Paris 1981, s. 130.

wprowadza własne pojęcia i terminy. Drugi z porównywanych myślicieli pisze językiem dynamicznym i swobodnym, często (zwłaszcza w opinii krytyków, których miał wielu przez cały czas swej działalności publicznej jako wykładowca i autor licznych publikacji) aż nazbyt literackim bądź publicystycznym, nierzadko ucieka się do metafor, symboli, skrótów myślowych, cytatów z literatury pięknej i podobnych zabiegów stylistycznych; czyni to jednak świadomie i z premedytacją, w imię swoiście rozumianej wierności metodzie fenomenologicznej. Chodzi mu mianowicie o to, by czytelnika swych tekstów (a w równej mierze – słuchacza swych porywających wykładów) naprowadzić na trop doświadczenia fenomenologicznego, które ten będzie mógł samodzielnie przeżyć, a następnie zanalizować jego formę, treść i przebieg, na podstawie inspiracji, dostarczonych umiejętnie za pomocą odpowiednio skonstruowanego wywodu. Za tego rodzaju „premedytacją" można się domyślać ukrytego założenia, iż właściwe treści fenomenologicznego doświadczenia mają charakter pozajęzykowy i nie da się ich adekwatnie zwerbalizować, zatem język winien służyć bardziej jak drogowskaz, niż jako system referencyjnych odpowiedników obiektywnej rzeczywistości. Z drugiej jednak strony, co najmniej u jednego z omawianych twórców, mianowicie u Tischnera, da się dostrzec przekonanie o istnieniu pewnego wspólnego dla wszystkich ludzi zasobu prostych danych, których dostrzeżenie, poznanie i przyswojenie nie wymaga żadnych wielce skomplikowanych zabiegów typu redukcji fenomenologicznej, a których znaczenie dla życia ludzkiego i rozumienia fundamentalnych prawd określających rzeczywistość jest nie do przecenienia. O tych to prawdach lubił ks. Tischner żartobliwie powtarzać, że czego się nie da powiedzieć po góralsku – w podhalańskiej gwarze – o tym w ogóle mówić nie warto[10]. Dla porównania, podkreślającego zarazem podobieństwo stylów myślenia, chciałbym teraz przytoczyć fragment studium K.Wojtyły *Osoba i czyn* - fragment, w którym autor także daje wyraz swemu przekonaniu o zasadniczej prostocie tych danych, które mają podstawowe znaczenie dla efektywnego przebiegu procesu uzyskiwania samowiedzy na drodze doświadczenia. Pisze mianowicie Wojtyła: „ponad złożonością doświadczenia człowieka góruje jednak jego zasadnicza prostota. Sama zaś 'złożoność' tego doświadczenia wskazuje po prostu na to, że na całokształt doświadczenia, a w ślad za tym poznania człowieka 'składa się' zarówno to doświadczenie, jakie każdy z nas ma względem siebie samego,jak też doświadczenie innych ludzi; zarówno doświadczenie od wewnątrz, jak i od zewnątrz. Wszystko to raczej 'składa się'

[10] W tejże góralskiej gwarze, prostej a mądrej, następująco sformułował zasadnicze przesłanie swej filozoficznej działalności: „Mnie nawet nie o to sło, coby syćko wysłowić. Mnie ino o to sło, cobyście Wy – moi mili -sami umieli usy nadstawić i zasłuchać się w totyn śpiew mądrości praojców, wtory jako tyn potok koło nos płynie" - *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 1997, s. 157.

w poznaniu na jedną całość, aniżeli powoduje 'złożoność'. Przekonanie o zasadniczej prostocie doświadczenia człowieka stanowi dla całości zadania poznawczego, które sobie wyznaczamy, rys raczej optymistyczny"[11].

W przekonaniu, że warto podjąć próbę przyjrzenia się głębszym i – być może – subtelniejszym relacjom, jakie łączą szlaki filozoficznych poszukiwań prawdy, przemierzane równolegle przez Wojtyłę i Tischnera, niezależnie od owych natychmiast wychwytywalnych, a zatem – znów: być może – powierzchownych i nieistotnych podobieństw bądź różnic w warstwie założeń, metod i języków dyskursu, zamierzam zająć się poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, czy w swoim dążeniu do zrozumienia człowieka jako osoby (a następnie – jako podmiotu dramatu egzystencji) oraz narodu i społeczeństwa jako wspólnoty osób, połączonych jednością losów i korzeni, Józef Tischner podąża za wskazówkami i przemyśleniami zawartymi w pracach swego znakomitego starszego kolegi.

Aby ustalić ramy czasowe i okoliczności historyczne koincydencji dróg myślowych, przypomnijmy pokrótce najważniejsze daty i wydarzenia składające się na biografie intelektualne bohaterów niniejszego szkicu. Rozpocznijmy od Karola Wojtyły: urodzony 18 maja 1920 roku w Wadowicach, święcenia kapłańskie przyjął z rąk kardynała Adama Sapiehy w 1946 roku; stopień naukowy doktora teologii moralnej uzyskał 19 czerwca 1948 r. na podstawie rozprawy doktorskiej na temat: *Doktryna wiary według Świętego Jana od Krzyża*, napisanej i obronionej w Rzymie na dominikańskim uniwersytecie Angelicum (promocja doktorska odbyła się 16 grudnia tego roku w Krakowie dzięki temu, że udało się mimo kłopotów finansowych spełnić wymóg kanoniczny i opublikować rozprawę; łaciński tekst dysertacji to *Doctrina de fide apud S. Ioannem a Cruce, Diss. Ad Laureaum*, Pont. Univ. S. Thomae Aquinatis, Roma 1948). Już cztery lata później – w 1953 r. - z powodzeniem ukończył na (jeszcze wówczas istniejącym i działającym, choć już niedługo, bo tylko do 1954 roku) Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jagiellońskiego, przewód habilitacyjny, którego podstawą była praca *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maksa Schelera* (opublikowana przez Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1959). W tymże samym 1953 roku Karol Wojtyła został wykładowcą teologii moralnej i etyki społecznej w krakowskim Seminarium Duchownym, a w następnym mianowano go kierownikiem Katedry i Zakładu Etyki na Wydziale Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. W 1957 r. został zastępcą profesora tej uczelni, a po roku uzyskał stanowisko docenta. W latach 1958-1978 wykładał na lubelskiej uczelni. 8 lipca 1958 ówczesny papież, Pius XII, mianował go krakowskim biskupem pomocniczym (dzięki czemu - w wieku 38 lat – Wojtyła stał się najmłodszym i, jak żartobliwie twierdzili jego

[11] K.Wojtyła: *Osoba i czyn*, Lublin 2000, s. 56.

przyjaciele, najniesforniejszym członkiem Episkopatu Polski). Po śmierci arcybiskupa Eugeniusza Baziaka, 16 lipca 1962, młody biskup został wikariuszem kapitulnym (tymczasowym rządcą archidiecezji krakowskiej), a rok później – arcybiskupem i pełnoprawnym metropolitą krakowskim. W czerwcu 1967 został przez papieża Pawła VI podniesiony do godności kardynalskiej, a po niespodziewanej, nagłej śmierci nowowybranego pasterza Kościoła powszechnego, Jana Pawła I, konklawe kardynalskie obrało go w dniu 16 października 1978 roku papieżem.

Jego podążanie w górę kolejnych szczebli posługi kapłańskiej splatało się z działalnością wykładową i naukową. Od 1958 do 1978 nieprzerwanie kierował lubelską katedrą etyki. W latach sześćdziesiątych ukazały się dwa jego najważniejsze studia antropologiczno-etyczne: *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne, w*yd. Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960 (drugie wydanie ukazało się nakładem krakowskiego wydawnictwa „Znak" w 1962) oraz *Osoba i czyn,* wyd. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969. Lata sześćdziesiąte był to czas wielkiego przełomu w Kościele – od 11 października 1962 do 8 grudnia 1969 trwał w Rzymie Drugi Sobór Watykański, który wprowadził ogromne zmiany w sposobie postrzegania misji apostolskiej Kościoła w świecie. Karol Wojtyła nie tylko brał aktywny udział w sesjach soborowych, ale uczestniczył także w redagowaniu niektórych spośród najważniejszych dokumentów Vaticanum II. Równocześnie tę atmosferę intelektualną, która roztaczała się wokół obrad i prac soboru, starał się przenosić do swej ojczyzny i zaszczepiać na polskim gruncie. Swoimi publikacjami i wystąpieniami w tym okresie torował pomału drogę nowemu myśleniu, zgodnemu z duchem Soboru Watykańskiego, zarówno w teologii moralnej, jak i w filozofii. Był w tej dziedzinie pionierem, proponując między innymi nową wizję chrześcijańskiej antropologii filozoficznej i teologicznej, nawiązującą bezpośrednio do personalizmu francuskiego (z którego najwybitniejszymi przedstawicielami miał okazję się osobiście zetknąć i zaprzyjaźnić podczas watykańskich obrad), pośrednio zaś – do fenomenologii, której wprawdzie nie akceptował w całej rozciągłości, przeciwstawiając się na przykład antymetafizycznemu nastawieniu Husserlowskiej wersji fenomenologii czy też polemizując z rezultatami zastosowania przez Maxa Schelera metody fenomenologicznej do problematyki etycznej (polemikę tę przedstawił obszernie w swej rozprawie habilitacyjnej), jednak cenił ją jako teorię doświadczenia.

W swym dziele przybliżania ducha soborowego polskim środowiskom intelektualistów i duchownych był początkowo odosobniony, ponieważ główny nurt myśli katolickiej w ówczesnej Polsce pozostawał pod przemożnym wpływem tomizmu. Ogromnym i zasłużonym autorytetem cieszyli się wówczas neotomiści egzystencjalni ze szkoły lubelskiej (Mieczysław Krąpiec, Stanisław Kamiński, Józefa Zdybicka, Stefan Swieżawski, Jerzy Kalinowski i inni); w Krakowie najważniejszymi postaciami, nadającymi ton

życiu intelektualnemu środowisk katolickich, byli w latach tuż posoborowych ks. Kazimierz Kłósak, filozof przyrody, ks. Jan Piwowarczyk – doktor nauk społecznych, znawca i propagator katolickiej etyki społecznej, rektor krakowskiego Wyższego Seminarium Duchownego w czasie, gdy wstąpił doń Karol Wojtyła, po wojnie założyciel i pierwszy redaktor naczelny „Tygodnika Powszechnego", i ks. Jan Pietraszko, od 1962 biskup-sufragan krakowski, w latach 1948-1984 duszpasterz i kapelan akademicki przy kościele św. Anny, przyjaciel i powiernik zarówno Karola Wojtyły, jak i Józefa Tischnera, i pierwszy spośród oddanych i przekonanych orędowników posoborowego stylu myślenia i posługi kapłańskiej w otoczeniu przyszłego papieża. Stopniowo, z biegiem lat, wokół profesora Wojtyły formowało się środowisko etyków, którzy przejęli i twórczo kontynuują wypracowany przezeń model filozofii; należą doń między innymi ks. Tadeusz Styczeń, ks. Andrzej Szostek, prof. Jerzy Gałkowski, prof. Jan Galarowicz.

Nie sposób nie dodać, że działalność i osobowość wybitnego filozofa, teologa, etyka, wykładowcy i kapłana, jakim był Karol Wojtyła, oddziaływała także silnie i szeroko na życie publiczne oraz intelektualne obu środowisk, którym bezpośrednio służył – archidiecezji krakowskiej oraz Katolickiego Uniwestytetu Lubelskiego – ale również całej społeczności akademickiej, całego Kościoła polskiego, a nawet całego kraju. Mądry, popularny i – co oczywiste – krytycznie nastawiony do panującej w Polskiej Rzeczpospolitej Ludowej ideologii marksistowsko-leninowskiej, był coraz bardziej niewygodną postacią dla władz partyjnych i państwowych, których funkcjonariusze i delegaci próbowali lansować zupełnie inny model człowieka – tak zwanego „ człowieka socjalistycznego". Z tych powodów władze PRL przyjęły początkowo z ulgą wiadomość o wyborze krakowskiego kardynała na najwyższe stanowisko w Kościele; w kręgach najwyższych funkcjonariuszy partyjnych słyszało się wówczas głosy w rodzaju: „wyjedzie na zawsze z Polski, zamknie się w watykańskich pałacach i wreszcie przestanie się wtrącać w nasze polskie sprawy, a my będziemy mieli z nim raz na zawsze spokój". Rychło się jednak okazało, jak bardzo się mylili ci, co tak myśleli: zaangażowanie papieża-Polaka w najżywotniejsze sprawy Ojczyzny nie tylko nie zmalało, ale wręcz jeszcze wzrosło, a możliwości działania, jakie stanęły do jego dyspozycji, wielokrotnie przewyższały te, którymi dysponował prowadząc swe działania z Pałacu Arcybiskupiego w Krakowie. Dzisiejszy kształt polskiego życia publicznego, politycznego i duchowego w ogromnym, choć nie dającym się precyzyjnie zmierzyć stopniu wynika z wieloletnich, świadomych i konsekwentnych przedsięwzięć, realizowanych przez Jana Pawła II „z ziemi włoskiej do Polski".

Kolej na Józefa Tischnera. Przyjrzyjmy się kilku najważniejszym faktom z jego życia. Urodzony 12 marca 1931 r. w Starym Sączu, wychowywał się w rodzinie nauczycielskiej w małej góralskiej wiosce Łopuszna niedaleko

Nowego Targu. Po maturze rozpoczął studia prawnicze na Uniwersytecie Jagiellońskim, ale zaliczył tylko dwa semestry roku akademickiego 1949/1950, po czym wstąpił do krakowskiego Wyższego Seminarium Duchownego, studiując równocześnie teologię na Uniwersytecie. Święcenia kapłańskie otrzymał w roku 1955, po czym kontynuował studia w zakresie filozofii: w latach 1955-1957 na Akademii Teologii Katolickiej w Warszawie, a w latach 1957-1959 z powrotem w Krakowie, na Wydziale Filozoficzno-Historycznym Uniwersytetu Jagiellońskiego. Promotorem jego pracy magisterskiej w 1959 r., a także promotorem doktoratu w roku 1963 był profesor Roman Ingarden (temat pracy doktorskiej to *Ja transcendentalne w filozofii Husserla*). Zaraz po otrzymaniu promocji doktorskiej ks. Tischner został wykładowcą krakowskiego seminarium duchownego. Po kilku latach pracy duszpasterskiej wyjechał na studia uzupełniające na Katolicki Uniwersytet w Louvain (1968). W roku 1974 uzyskał na Akademii Teologii Katolickiej stopień doktora habilitowanego na podstawie rozprawy pod tytułem *Fenomenologia świadomości egotycznej*. Jako pracownik naukowy i wykładowca związany był z kilkoma uczelniami: przez rok pracował jako asystent profesora Kazimierza Klósaka w Katedrze Filozofii Przyrody ATK w Warszawie. W Krakowie współpracował z Uniwersytetem Jagiellońskim, Papieską Akademią Teologiczną i Państwową Wyższą Szkołą Teatralną.

Pierwsza publikacja książkowa Tischnera ukazała się w roku 1975 pod tytułem *Świat ludzkiej nadziei*. We wstępie do tej publikacji autor wyjaśnia: „książka, którą przekazuję do rąk Czytelnika, składa się z artykułów i esejów ogłaszanych w latach 1966-75 na łamach „Tygodnika Powszechnego" i „Znaku". […] Okoliczności ich powstawania były rozmaite, co w sposób znaczący odbija się na charakterze poszczególnych opracowań. Mimo tej rozmaitości tematyka prac wykazuje pewną jednolitość"[12]. Nawiasem mówiąc, ten sposób obecności na rynku wydawniczym okazał się w przyszłości trwałą cechą pisarstwa filozoficznego Józefa Tischnera. Stale pochłonięty jakimiś niecierpiącymi zwłoki sprawami i zagadnieniami wymagającymi pilnego namysłu, nie miał nigdy czasu na systematyczne studiowanie jednolitej problematyki naukowej, które mogłoby zaowocować wydaniem solidnej, teoretycznie pogłębionej monografii. Najbardziej akademickie spośród jego prac – rozprawa doktorska i habilitacyjna – nie zdążyły się w całości ukazać za życia autora, który zadowolił się opublikowaniem tylko ich wybranych fragmentów, rozproszonych zresztą po różnych czasopismach[13]. Ich kompletną postać przynosi dopiero pierwszy tom *Dzieł zebranych*, który ukazał się w 2006 roku staraniem uczniów krakowskiego filozofa. Natomiast kolejne książki, które się ukazywały za życia autora (a jest ich blisko 30), wszystkie

[12] J.Tischner: *Świat ludzkiej nadziei*. Kraków 1975, s. 9.

[13] Zob. A.Węgrzecki: *Przedmowa*, w: J.Tischner: *Dzieła zebrane. Tom 1. Studia z filozofii świadomości*. Kraków 2006, s. X, przypis 2.

niemal bez wyjątku były „składankami", zawierającymi wybrane pozycje z niezwykle bogatego, różnorodnego dorobku publicystyczno-naukowego, zawsze poświęconego nabrzmiałym, aktualnym problemom, niesionym przez bieżące wydarzenia; najczęściej (choć nie zawsze) były to przedruki z krakowskich czasopism: „Analecta Cracoviensia", „Znak" i „Tygodnik Powszechny".

Nie licząc publikacji o tematyce podyktowanej potrzebą chwili, Józef Tischner opracowywał w swym dorobku dwa ważne, na dłużej go zajmujące tematy. Pierwszy, któremu poświęcił wczesne lata swego filozoficznego rozwoju i – jak sam żartobliwie napisał - „szufladę, a w szufladzie jakieś trzysta stron poświęconych aksjologicznej teorii świadomości"[14], to wywiedziona z pogłębionych studiów nad fenomenologią Husserla koncepcja „ja aksjologicznego". Była to oryginalna, choć w późniejszych latach zarzucona i nigdy za życia autora nie poddana pod naukową dyskusję[15] próba etycznej aplikacji narzędzi i metod wypracowanych *modo Husserliano*. Próba – jak o niej napisał Adam Węgrzecki - „ujawniająca fenomenologiczną orientację autora" i posiadająca „zdecydowanie naukowy charakter"[16]. Drugi „temat życia" Tischnera, któremu w miarę upływu lat poświęcał coraz więcej uwagi, aż w końcu podjął dramatyczną walkę z czasem i wyniszczającą chorobą, by zdążyć opublikować zwarty korpus tekstów zawierający wyniki wieloletnich przemyśleń – to filozofia dramatu. Autor przedstawił ją w dwóch (pośpiesznie pisanych, co nie znaczy, że niedopracowanych) książkach; obie wyszły w 1998 roku, niespełna dwa lata przed śmiercią filozofa. Są to: *Filozofia dramatu* oraz *Spór o istnienie człowieka*. Pierwsza z nich została przez redaktora tomu zarekomendowana jako „najważniejsze dzieło ks. Józefa Tischnera, a zarazem jedno z najznakomitszych dokonań w polskim piśmiennictwie filozoficznym ostatnich lat"[17]. O drugiej tak napisał sam autor (w tonie pewnego niepokoju, maskowanego autoironią): „dziś widzę, że filozofia dramatu wyraża i obrazuje jakiś mój osobisty dramat. Z jednej strony odpowiadałem na powstające potrzeby chwili, zabierając głos w sprawach – mówiąc najogólniej – naszej transformacji ustrojowej, czego owocem były pojawiające się niemal co miesiąc publikacje. Z drugiej – starałem się uciec od doraźnych potrzeb, podejmując wieczne pytania filozofii. […] Patrzę na całość dokonanej pracy. Usiłuję dokonać samooceny. […] Moim najgłębszym zamierzeniem był ideał

[14] J.Tischner: *Czym jest filozofia, którą uprawiam*. W: tegoż: *Myślenie według wartości*, wyd. cyt, s. 9.
[15] O doktoracie i habilitacji, zawierających najważniejsze wątki egologii aksjologicznej, napisał wydawca pierwszego tomu *Dzieł zebranych* Tischnera: „wspólne obydwu rozprawom jest to, że w charakterze pozycji naukowych pojawiły się one, i to na krótko, jedynie na uczelniach. Nie mogąc zaś być przedmiotem szerszych analiz, dyskusji i polemik, nigdy nie stały się mniej lub bardziej trwałym elementem życia naukowego i właściwie nie zajęły w nim w ogóle żadnego miejsca". A.Węgrzecki: *Przedmowa,* dz. cyt., s. VI.
[16] Tamże.
[17] Nota redakcyjna na skrzydle obwoluty w: J.Tischner: *Filozofia dramatu*, Kraków 1998.

systematyczności. Porównałbym to do rosnącego drzewa: wszystko zaczyna się od korzenia, potem przechodzi w pień, a od pnia zaczynają się gałęzie. Dziś widzę, że obraz jest nieco zamazany: korzenie i pień zanikają, a moja praca robi wrażenie, jakbym przeskakiwał z gałęzi na gałąź, które w dodatku wiszą w próżni"[18]. Nie da się zaprzeczyć, że systematyczność nie była najmocniejszą stroną filozofii Tischnera...

W międzyczasie – pomiędzy aksjologiczną teorią świadomości a filozofią dramatu – poglądy antropologiczno-etyczne autora tych koncepcji podlegały powolnej ewolucji: od prób adaptacji fenomenologii Husserlowskiej, poprzez twórczą fascynację Heideggerem, Levinasem, odkrycie i wykorzystanie do swych potrzeb metody hermeneutycznej, heroiczną próbę rozrachunku z Heglem (to zapewne pod wpływem bliskiego zetknięcia z myślą Franza Rosenzweiga, który będąc myślicielem oryginalnym i niezmiernie trudnym w odbiorze, pozostawał jednak pod ogromnym wpływem Hegla), aż po własną, oryginalną filozofię człowieka, choć stale uprawianą w dialogu z wielkimi myślicielami przeszłości.

Pora teraz na kolejne ważne pytanie: jakie miejsce wśród „filozoficznych przodków" Tischnera, dobieranych świadomie i poddawanych niełatwej próbie konfrontacji z oczekiwaniami kogoś, kto ma do rozwiązania ważne własne problemy, z jednej strony osadzone w tradycji filozoficznych pytań, z drugiej – rodzące się w bezpośrednim dialogu z napierającą ze wszystkich stron współczesnością, zajmuje Karol Wojtyła?

„Sądzę, że najbliżej było kardynałowi Wojtyle do księdza Tischnera"[19] - napisał biskup Kazimierz Nycz, mając na myśli (choć zapewne nie tylko) wieczorne dyskusje w Konwikcie Teologicznym Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego podczas corocznych Tygodni Filozoficznych na KUL, na które ksiądz doktor ze swym metropolitą często przyjeżdżali razem. Skąd brała się ta bliskość? Dwaj przyjaciele byli z sobą na dostatecznie bliskiej stopie, że nie musieli ukrywać żadnej z dzielących ich różnic – choćby tej, że podczas gdy Karol Wojtyła trwał niezmiennie na pozycjach antropologii personalistycznej[20], Tischner doszedł po jakimś czasie do wniosku, że lepiej jest, gdy „patrzymy dziś na sprawy chrześcijaństwa raczej oczami Bergsona, Marcela, Schelera i Heideggera", gdyż „dziś personalizm rozpłynął się"[21]. Widać ta i jej podobne kontrowersje nie wykluczały wzajemnej bliskości stanowisk i porozumienia w kwestiach pierwszorzędnej wagi. Spróbujmy więc

[18] J.Tischner: *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 7-8.
[19] „Tygodnik Powszechny" 2008 nr 44 (3095).
[20] „Całokształt dociekań i analiz zawartych w niniejszej pracy odzwierciedla przede wszystkim ogromną aktualność problematyki personalistycznej. Trudno zaprzeczyć, że problematyka ta ma podstawowe znaczenie dla każdego człowieka i dla całej ciągle rosnącej rodziny ludzkiej" - pisał K.Wojtyła: *Osoba i czyn*, wyd. cyt., s. 69.
[21] J.Tischner: *Polski kształt dialogu*, wyd. cyt., s. 130.

dokonać choć prowizorycznego zestawienia najważniejszych różnic, które mogły dzielić od siebie obu filozofów, lecz jednak nie wystarczyły do tego, by ich ze sobą poróżnić:

– inaczej zapatrują się na problem wyboru najtrafniejszej definicji osoby ludzkiej. Wojtyła postrzega człowieka jako „substancję działającą", Tischner zdecydowanie protestuje przeciwko substancjalizacji pojęcia osoby;

– momentem integrującym osobę w koncepcji Wojtyły jest czyn, u Tischnera – stosunek do wartości (ja aksjologiczne);

– w kwestii sposobu pozyskiwania wartościowej poznawczo wiedzy o człowieku nasi myśliciele także się różnią. Wojtyła dopuszcza zarówno ilościowy, jak jakościowy przyrost poznania („zrozumienie siebie samego składa się z wielu zrozumień, poniekąd tak, jak doświadczenie z wielu doświadczeń. […] Przedmiotem doświadczenia są również inni ludzie poza mną. Aspekt ilościowy w tym doświadczeniu odgrywa pewną rolę. Im więcej ludzi stanęło w zasięgu doświadczenia, tym doświadczenie to jest większe i poniekąd bogatsze"[22]). Tischner natomiast jest przekonany, że spotkanie osób jest jednorazowym wydarzeniem, w którym może (choć nie musi) odsłonić się od razu w pełni istota człowieczeństwa: „Doświadczamy innego, spotykając go. […] Spotkanie pociąga za sobą istotną zmianę w przestrzeni obcowań. […] Spotykając Innego, spotykamy go w jego twarzy, a twarz to ludzka prawda. […] Śledząc twarz i jej dzieje, śledzimy ujawnianą przez dramat prawdę człowieka"[23]; Wojtyła nie dopuszcza żadnego „specjalnego" doświadczenia Innego[24], Tischner zaś go poszukuje i uprzywilejowuje;

– Wojtyła jest wreszcie myślicielem systemowym; cele swych badań w studium etycznym *Miłość i odpowiedzialność* charakteryzuje jako „starania raczej o stworzenie całościowej wizji zagadnienia niż o szczegółowe rozwiązania – te ostatnie bowiem zawsze w jakiś sposób mieszczą się w owej wizji całościowej"[25]; zaś we wstępie do *Osoby i czynu* napisał: „studium niniejsze rodzi się z tego zadziwienia w stosunku do istoty ludzkiej, które […] jako funkcja umysłu staje się

[22] K.Wojtyła: *Osoba i czyn*, wyd. cyt., s. 52.

[23] J.Tischner: *Filozofia dramatu*, wyd. cyt., s. 27 i 82-85 *passim*.

[24] „Nie sposób tego doświadczenia [innego człowieka – przyp. K.W.] sztucznie wydzielić z całokształtu aktów poznawczych mających właśnie człowieka za przedmiot. […] Niewspółmierność doświadczenia człowieka, o której wspomniano powyżej, nie przynosi jakiegoś poznawczego rozszczepienia czy niesprowadzalności" . K.Wojtyła: *Osoba i czyn*, wyd. cyt., s. 56.

[25] K.Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*, Kraków 1962, s. 8.

systemem pytań, a z kolei - systemem odpowiedzi czy rozwiązań”[26]. Tischner natomiast aż nazbyt boleśnie zdawał sobie sprawę z niedostatku nawyku do systematyczności w swych naukowych poczynaniach[27]. Chodzi jednak o coś więcej – o jego przeświadczenie, że o człowieku nie można trafnie wyrokować, patrząc nań przez „okna systemu”[28].

Tyle o różnicach. Przejdźmy teraz do omawiania podobieństw w sposobie stawiania pytań i poszukiwania odpowiedzi, a także w samym typie wrażliwości na problemy; tych podobieństw jest zastanawiająco wiele. Tytułem przykładu wskażmy kilka najistotniejszych.

Pierwsze, o którym już była mowa, to świadome, a zarazem wybiórcze sięganie do metody fenomenologicznej i akceptacja jej wyników. Wojtyła pisze o tym, używając pojęcia „doświadczenie” w sensie bliskim temu, jak rozumieli doświadczenie fenomenologowie; na przykład: „jednym z dwu źródeł książki niniejszej jest właśnie doświadczenie […] zupełnie swoiste”, które „stara się wniknąć głębiej i wyjaśnić, dlaczego czyny ludzkie stosując się do norm [kierujących ludzką moralnością] są moralnie dobre, w przeciwnym zaś razie – złe”, oraz „przybliża nas do faktów z zakresu żywej moralności”[29], a w innym miejscu: „taka jest bowiem natura korelacji tkwiącej w doświadczeniu, w fakcie 'człowiek działa', że czyn stanowi szczególny moment ujawnienia osoby. Pozwala nam najwłaściwiej wglądnąć w jej istotę i najpełniej ją zrozumieć. Doświadczamy tego, że człowiek jest osobą”[30]. U Tischnera zaś obecność inspiracji metodą fenomenologiczną jest czymś tak oczywistym i naturalnym od pierwszych samodzielnych prób filozofowania, że podawanie przykładów o tym świadczących uważam za zbyteczne. Drugi moment – to podkreślanie roli poznania drugiego człowieka dla wzbogacenia wiedzy antropologicznej. Tischner myślał o tym następująco – posłużmy się przykładem jego wypowiedzi z *Filozofii dramatu*: „wokół mnie i obok mnie znajdują się ludzie, szczególnie ci, będący uczestnikami tego samego dramatu, w którym i ja biorę udział. […] Inny człowiek jako człowiek może pojawić się dopiero wtedy, gdy

[26] Tegoż: *Osoba i czyn*, wyd. cyt., s. 70.

[27] Zob. przypis 18.

[28] Por. J.Tischner: *Człowiek poprzez okna systemu*, „Znak” 1976 nr 2 (260), s. 213-234. Czytamy tam m.in.: „Być może sama idea myślenia systemowego jest poprawna na innym gruncie niż grunt filozofii człowieka. Być może myślenie takie jest w stanie dać nam metafizykę bytu jako istniejącego. Ale czy może ono także dać nam metafizykę człowieka jako człowieka? […] Można ten wynik z góry przewidzieć: myślący systemowo filozof bytu będzie stale podchodził do strumienia ludzkiej świadomości ze swym wiaderkiem zapożyczonym od systemu i wpatrywał się w wodę, która zdążyła już przybrać kształt naczynia. Nie można powiedzieć, żeby nie wydobywał z wody żadnej prawdy o niej. Ale zawsze będzie to prawda już jakoś spreparowana”.

[29] K.Wojtyła: *Miłość i odpowiedzialność*, wyd. cyt., s. 6-7.

[30] Tegoż: *Osoba i czyn*, wyd. cyt., s. 59.

– nie wykluczając całej 'zewnętrzności' – stanie przede mną jako uczestnik mojego dramatu. […] Otwarcie na innego ma charakter dialogiczny. Różni się ono istotnie od otwarcia intencjonalnego. Dzięki otwarciu intencjonalnemu staje przed nami świat przedmiotów, dzięki otwarciu dialogicznemu stajesz przy mnie Ty"[31]. Jeszcze dobitniej brzmi następujący fragment *Myślenia według wartości*: „źródłowym doświadczeniem ludzkiej samowiedzy […] jest doświadczenie drugiego człowieka"[32] A co na ten temat twierdzi Wojtyła? „Przedmiotem doświadczenia człowieka jestem ja sam, ale też inni ludzie poza mną"; i dalej: „być może, iż ten stosunek doświadczalny z zewnątrz (od strony innego) przynosi szereg osiągnięć poznawczych, których nie daje doświadczenie ze strony własnego podmiotu"[33].

Następna grupa problemów, których ujęcie przynosi zbliżenie stanowisk, wiąże się z przyjęciem, iż faktem wyjściowym dla fenomenologicznego doświadczenia człowieka jest dynamiczny całokształt działającej osoby, przy czym: Karol Wojtyła koncentruje się w swym studium osoby na tytułowym czynie jako tym rodzaju działania, który podlega kwalifikacji moralnej[34], a to był ten aspekt człowieczeństwa, który go najbardziej interesował; Józef Tischner natomiast skupia swą uwagę na „dzianiu się", czyli dramatyczności, rozumianej jako napięcie między nieusuwalnie dwoistą perspektywą możliwego ocalenia (zbawienia) bądź zatraty (potępienia), przy czym nie można stracić z pola widzenia tego, że mój los pozostaje nierozerwalnie sprzężony z losem innych uczestników dramatu[35]. Jeśli tu zachodzą jakieś różnice, to przede wszystkim wynikają one z faktu, że Wojtyła bada osobę jako podmiot czynu, a w tym obszarze zwłaszcza kwestię skutków działania moralnie dobrego względnie złego, tylko w odniesieniu do sprawcy, nie zaś z perspektywy doznającego, natomiast Tischner wszędzie i zawsze widzi osobę w relacjach z innymi, w związku z tym skutki działań ocenia także po „obu stronach" czynu.

Kolejny ważny obszar podobieństw wynika ze wspólnie żywionego przekonania, że zachodzi ścisły związek między antropologią a etyką. Wojtyła pisze: „etyka musi być ugruntowana w antropologii"[36], Tischner: „doświadczenie drugiego człowieka, jeśli się je uchwyci w jego niezafałszowanym przez technikę rdzeniu, jest doświadczeniem par excellence

[31] J.Tischner: *Filozofia dramatu*, wyd. cyt., s. 9-10.
[32] Tegoż: *Myślenie według wartości,* wyd. cyt., s. 365.
[33] K.Wojtyła: *Osoba i czyn*, wyd. cyt., s. 52 i 54.
[34] „Stajemy mianowicie na stanowisku, że czyn jest szczególnym momentem danym w oglądzie – czyli doświadczeniu – osoby […] zrozumienie faktu 'człowiek działa' jako czynu osoby – czy może lepiej jako całokształtu 'osoba-czyn' – znajduje całkowite potwierdzenie w zawartości doświadczenia […]. Nie koniec na tym. Doświadczenie, a zarazem intelektualny ogląd osoby w czynach i poprzez czyny pochodzi w szczególny sposób stąd, że czynom owym przysługuje wartość moralna". Tamże, s. 58-59.
[35] Zob. J.Tischner: *Filozofia dramatu*, wyd. cyt., s. 7-10.
[36] K.Wojtyła: *Osoba i czyn*, wyd. cyt., s. 59.

etycznym. Tak jak jesteśmy zdolni doświadczyć drugiego, nie jesteśmy zdolni doświadczyć niczego, żadnej rzeczy, żadnego przedmiotu, żadnego krajobrazu ani żadnego zwierzęcia. Dlatego doświadczenie to może być źródłem naszej samowiedzy etycznej"[37]. Oba te kierunki myślenia są zgodne co do tego, że czynom przysługuje wartość moralna, a przyczyną tego jest fakt, iż sprawcą czynu jest osoba. Zatem etyczny wymiar czynów wynika z ontycznej charakterystyki człowieka jako osoby działającej; natomiast w porządku poznawczym – tu znów obaj myśliciele są zgodni – kolejność jest odwrotna: najpierw poznajemy czyny (Tischner powie: sposób uczestnictwa w dramacie), potem określamy ich wartość moralną i dopiero w następnych krokach docieramy głębiej i gruntowniej do prawdy o sobie jako człowieku. Tu także zachodzi pewna różnica, która jednak nie zakłóca harmonii w zasadniczych rysach postrzegania całościowego pola problemowego, a polega ona na wyeksponowaniu różnych warstw problemu zależności między dobrem i złem a ujawniającą się w działaniach naturą człowieka: Wojtyła konsekwentnie przeprowadza rozumowanie i wywód mieszczący się w obrębie pojęcia „studium etyczne", względnie „studium etyczno-antropologiczne", podczas gdy u Tischnera „to, co agatologiczne, daje do myślenia; to, co aksjologiczne, budzi szukanie i kieruje nim. Pierwsze jest warunkiem drugiego: myślowe poszukiwania są możliwe tam, gdzie już coś zostało dane do myślenia"[38]; zaś etyka, którą autor Myślenia według wartości proponuje rozumieć jako „wiedzę o sposobach bycia ludzi wśród ludzi […] i zarazem wiedzę o sztuce wyzwalania dobroci woli, ocalania jej i umacniania, […] wiedzę o sztuce tworzenia dobra, która sama musi stać się sztuką celnych odsłonięć"[39], jest trzecim elementem wielkiej układanki, zależnym w swym kształcie od pierwszego i drugiego, to jest – od pierwotnego doświadczenia agatologicznego[40] i nadbudowanej nad nim refleksji aksjologicznej.

To, co powyżej przedstawiono, jest dopiero początkiem drogi ku zadowalającej wiedzy o relacjach łączących dwóch wybitnych krakowskich myślicieli. Poruszony w niniejszym szkicu problem wpływów i związków pomiędzy strategiami i wynikami filozoficznych roztrząsań Karola Wojtyły i Józefa Tischnera zasługuje na znacznie wnikliwsze, kompleksowe zbadanie. Warto jednak już teraz zaprezentować rezultaty wstępnego rozpoznania owego problemu, gdyż na podstawie dotychczas przeprowadzonych badań porównawczych temat zapowiada się jako ważny i frapujący.

[37] J.Tischner: *Myślenie według wartości,* wyd. cyt., s. 365.
[38] Tamże, s. 491.
[39] Tamże, s. 372-373.
[40] Zob. tamże, s. 490 (charakterystyka pierwotnego i radykalnego doświadczenia, które Tischner nazywa agatologicznym).

BIBLIOGRAFIA

Prace Karola Wojtyły (Jana Pawła II):
Miłość i odpowiedzialność, Kraków 1962.
Osoba i czyn, Lublin 1969.
Dar i Tajemnica, Kraków 2005.
Encyklika Redemptor Hominis, Vaticanum 1979.
Encyklika Laborem exercens, Vaticanum 1981.

Prace Józefa Tischnera:
Schyłek chrześcijaństwa tomistycznego, „Znak" 1970, nr 1 (187), s. 1-2.
Refleksje o etyce pracy, „Znak" 1972 nr 6 (216).
Metodologiczna strona dzieła „Osoba i czyn", „Analecta Cracoviensia" tom 5-6, Kraków 1973-74.
Świat ludzkiej nadziei, Kraków 1975.
Człowiek poprzez okna systemu, „Znak" 1976 nr 2 (260).
Czym jest filozofia, którą uprawiam, „Znak" 1977 nr 10-11 (281-282).
Drogami ludzkich spraw, „Tygodnik Powszechny" 1979 nr 16.
Polski kształt dialogu, Paris 1981.
Myślenie według wartości, Kraków 1982.
Historia filozofii po góralsku, Kraków 1997.
Filozofia dramatu, Kraków 1998.
Spór o istnienie człowieka, Kraków 1998.
Dzieła zebrane. Tom 1. Studia z filozofii świadomości. Kraków 2006.

Pozostałe źródła:
A.Węgrzecki: *Przedmowa,* w: J.Tischner: Dzieła zebrane. Tom 1. Studia z filozofii świadomości. Kraków 2006.
T.Ponikło: *Męska przyjaźń*. Karol Wojtyła – Józef Tischner, „Tygodnik Powszechny" 2008 nr 43.
Ubóstwo i wolność. Jan Paweł II – ks. Józef Tischner: historia pewnej przyjaźni. Debata, „Tygodnik Powszechny" 2008 nr 43.

PERSONALIZM W *STROMATACH* KLEMENSA ALEKSANDRYJSKIEGO

Aleksy KOWALSKI

Abstract: *The article entitled Personalism in the "Stromateis"of Clement Alexandrian shows the difficulty that is united with the word persona in the Greek and Latin languages. The short survey of the personalistic conceptions, from Boethius to John Paul II, presents endeavors to describe the human being as a person. The patristic anthropology, especially Saint Justin's logosanthropology, Saint Irenaeus's and Tertullian's somatoanthropology and Clement of Alexandria's eikonanthropology is one of the possibilities to define the human being, using the biblical and philosophical ideas. According to the Church Fathers a man is created by God and received imago and similitudo Dei. Clement Alexandrian, in his eikonanthropology, shows human being's creation as Logos' deed. Logos himself is God's Image; however Logos' image belongs to a human being that is the image of Image (Logos). The concept imaginis Imago belongs to the ancient Alexandrian School, which is developed and deepened by Origen and his followers and opponents. That idea constitutes locus theologicus of the Christian, ancient and modern anthropology.*

Największą ze wszystkich lekcji jest poznanie samego siebie. Jeśli ktoś zna samego siebie, pozna Boga; znając Boga, stanie się posobny do Niego.

Klemens Aleksandryjski, *Παιδαγωγός*, III, 1, 1

John Henry Newman, wybitny teolog anglikański i katolicki, żyjący w XIX wieku, w swojej książce *The Arians of the Fourth Century* napisał następujące słowa: *The mysteriousness of the doctrine evidently lies in our inability to conceive a sense of the word* person, *such, as to be more than a mere character, yet less than an individual intelligent being; our own notions, as gathered from our experience of human agents, leading us to consider* personality *as equivalent, in its very idea, to the unity and independence of the immaterial substance of which it is predicated*[1].

Terminy *πρόσωπον, ὑπόστασις, persona*, odnoszące się do człowieka, jako istoty rozumnej, mają długą historię[2].

[1] J. H. Newman, *The Arians of the Fourth Century*, Notre Dame 2001, s. 155. Por. J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo*, tł. pol., Z. Włodkowa, Kraków 1994, s. 142: *Widzimy, że zbyt ciasne i nie dość przemyślane pojęcie osoby stanowi przeszkodę, nie pozwalającą na zrównanie „Boga wiary" i „Boga filozofów"*.

[2] Por. W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji,* Sandomierz 1961, s. 7-14. Idem, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej,* Poznań 1985, s. 55-79. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986, s. 380-388. Idem, *Osoba,* w: AA. VV., Powszechna Encyklopedia Filozofii, t. 7, Lublin 2006, s. 873-887. C. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000, s. 59-78. E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej,* tł. pol., J. Rybałt, Warszawa 1958, s. 192-209. J. Maritain, *Pisma filozoficzne,* tł. pol., J. Fentychowa, Kraków 1988, s. 327-345. C. Stead,

Boecjusz, erudyta i filozof z przełomu V i VI wieku, w swoim dziele *Contra Eutychen et Nestorium* podaje definicję osoby: *naturae rationabilis individua substantia*[3] oraz dodaje istotne wyjaśnienie *nos hac definitionem eam quam Graeci* ***ὑπόστασιν*** *dicunt terminavimus*[4]. Znawca filozofii Platona i Arystotelesa tłumaczy łaciński termin *persona*, jego greckim odpowiednikiem ***ὑπόστασις***.

Święty Tomasz z Akwinu, w *Summa Theologiae*, podejmuje również zagadnienie osoby, powołując się na autora *De consolatione philosophiae* napisał: *Dixit enim Boethius, in libro* de Duabus Naturis, *quo Graeci* naturae rationalis individuum substantium hypostaseos nomine vocaverunt. *Sed hoc etiam, apud nos, significat nomen* personae. *Ergo persona omnino idem est quod hypostasis*[5]. Akwinata, analizując to zagadnienie, wyracował własną kocepcję osoby: *persona significant id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*[6].

W czasach współczesnych wielu myślicieli podejmowało problematykę związaną z teorią bytu osobowego[7]. Jednym z nich jest Karol Wojtyła (Jan Paweł II), który w swoich posztukowaniach personalizmu uniwersalistycznego, porównuje koncepcje tomistyczne i fenomenologiczne z innymi systemami filozoficznymi. Autor rozprawy naukowej zatytułowanej *Osoba i czyn* kreśli rzeczywistość osoby, *która przez czyn się ujawnia, przenika niejako i ogarnia zarazem całą psychosomatyczną strukturę własnego podmiotu*[8].

1. Antropologia *Patres Ecclesiae* w Kościele starożytnym

W pierwszych wiekach chrześcijaństwa pisarze i Ojcowie Kościoła podejmowali refleksję na temat człowieka. Korzystając z bogactwa filozofii grecko-helleńskiej interpretowali naukę o człowieku zawartą w księgach Starego

---

Philosophy in Christian Antiquity, Cambridge 1996, s. 173-186. N. Abbagnano, *Dizionario di filosofia,* Milano 1995[2], s. 665-667. J. Gevaert, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torina 1992[8], s. 45-47. B. Mondin, *L'uomo: chi è? Elementi di antropologia filosofica*, Milano 1993[7], s. 364-381. A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolica al concilio di Calcedonia (451)*, tł. wł., E. Norelli, S. Olivieri, t. 1. Brescia 1982, s. 25-343. G. Colzani*, Antropologia cristiana*, Casale Monferrato 1991.

3 Boetius**,** *Contra Eutychen et Nestorium* III, 4-5. Por. Boecjusz, *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, tł. pol., J. Jachimowicz, Poznań 1926, s. 229: *Osoba jest poszczególną substancją natury rozumnej.*

4 Ibidem, III, 5-6. Por. Boecjusz, *O pociechach, op. cit.,* s. 229: *W tej jednak sposób określiliśmy ją [osobę] tak jak Grecy przez nazwę* ***ὑπόστασις****.*

5 Sanctus Thoma de Aquino, *Summa Theologiae* I, 29, 2. Należy zauważyć, że sw. Tomasz cytując definicję osoby według Boecjusza, zamienił przymiotnik *rationabilis*, zasępując go terminem *rationalis* (uwaga autora artykułu).

6 Sanctus Thoma de Aquino, *Summa Theologiae, op. cit.,* I, 29, 3.

7 Por. M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek, op. cit.,* s. 380-388. W. Granat, *Osoba ludzka, op. cit.,* s. 26-152. B. Mondin, *L'Uomo, op. cit.,* s. 30-322. J. Geavert, *Il Problema, op.cit.,* s. 22-106. A. J. Heschel, *Chi è l'uomo?,* tł. wł., L. Mortara, E. Mortara Di Verdi, Milano 1989[4].

8 K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000, s. 338.

i Nowego Testamentu[9]. Święty Justyn Męczennik, filozof chrześcijański z II wieku, opisując istotę ludzka, wypracowuje personalistyczne ujęcie człowieka, które można nazwać **logosantropologią[10]**. Apologeta, w swojej koncepcji istoty rozumnej, wykorzystuje elementy biblijno-semickie oraz helleńskie. W swojej *Apologii* stwierdza, że *Jezus Chrystus jest Synem Bożym i Apostołem, że był pierwej Słowem (Λόγος) i objawił się, to pod ognia postacią, to pod obrazem istot bezcielesnych, a teraz z woli Bożej i dla zbawienia rodzaju ludzkiego stał się człowiekiem (ἄνθρωπος)*[11]. W duszy ludzkiej znajduje się pokrewieństwo (συγγένεια) z Bogiem i jest ona cząstką Rozumu Królewskiego (τοῦ βασιλυκοῦ νοῦ μέρος)[12]. Każdy człowiek nosi w sobie „ziarno Logosu" (σπέρμα τοῦ Λόγοῦ)[13]. Istota ludzka, tak jak cały kosmos, jest dziełem Słowa, które *zowie się Chrystusem, ponieważ otrzymał namaszczenie, i Bóg przez Nie cały świat uporządkował*[14].

Święty Justyn w dziele *De Resurrectione*, którego fragmenty zachowały się w *Sacra Paralela* świętego Jana Damasceńskiego, zastanawia się nad tym, czym jest człowiek *(τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος)*, a zarazem proponuje następującą odpowiedź: jest on *anmal rationale (τὸ ζῷον λογικόν)* złożonym z duszy i ciała (ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστὸς). *Czy człowiek jest tylko duszą? Nie, raczej ona jest duszą człowieka. W takim razie czy człowiek jest tylko swoim ciałem?. Nie, raczej ono jest ciałem człowieka. Dlatego też żadne z nich pojedynczo nie jest człowiekiem, lecz złożone [z duszy i ciała] jest tak nazwane*[15]. Ciało (σῶμα), kontynuuje Filozof chrześcijański jest mieszkaniem duszy (ψυχῆς οἶκος), a dusza jest mieszkaniem ducha (πνεύματος)[16].

---

[9] Por. V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica,* Città di Castello 1983, s. 5-57. W. Jaeger, *Cristianesimo primitivo e Paideia greca*, tł. wł., S. Soscherini, Bagno a Ripoli 1991[2]. J. Daniélou, *Messagio evangelic e cultura ellenistica*, tł. wł., C. Prandi, Bologna 1975, s. 453-486. J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. pol., J. Mrukówna, Warszawa 1988, s. 256-262. P. Nellas, *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, tł. wł., A. Fyrgios, Roma 1993, s. 37-48. *L'uomo, immagine somigliante di Dio*, A. G. Hamman (red.), tł. wł., G. Pini, Milano 1991, s. 9-40. B. Mondin, *L'uomo second il disegno di Dio. Trattato di antropologia teologica*, Bologna 1992, s. 35-51. I. Sanna, *Immagine di Dio e libertà umana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma 1990, s. 140-173. J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale,* tł. wł., R. Del Guerra, Roma 1992, s. 13-94.

[10] Por. V. Grossi, *Lineamenti, op. cit.,* s. 37-42.

[11] Sanctus Justinus, *Apologia prima pro Christianis*, LXIII, 10. Por. G. Girgenti, *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico,* Milano 1995, s. 106. H. Chadwick, *The Early Church*, Baskerville 1993[3], s. 77. S. G. Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids 1999[2], s. 52-54.

[12] Por. Sanctus Justinus, *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, IV, 2. Plato, *Philebus* 30D

[13] Por. Idem, *Apologia secunda pro Christianis*, XIII, 5: *Pisarze zaś mogli widzieć prawdę, aczkolwiek niewyraźnie, dzięki nasieniu Słowa, które w nich już z natury złożone leżało.*

[14] Ibidem, V, 5.

[15] Idem, *De Resurrectione,* Vi. Por. G. Girgenti, *Giustino Martire, op. cit.,* s. 131.

[16] Por. Ibidem, X.

Personalistyczna logosantroplogia świętego Justyna zawiera w sobie chrystologię i antropologię, które wzajemnie wyjaśniają się i uzupełniają.

Naukę o człowieku, prezentowaną przez świętego Ireneusza z Lyonu, można nazwać **somatoantropologią**[17]. Autor *Adversus Haereses*, przeciwstawiając się koncepcjom gnostyckim, opisującym istotę ludzką, zauważa, że Bóg sam uczynił i wymodelował człowieka według formy i podobieństwa do swojego własnego Syna, i poprzez Syna i Ducha, będących *Rękami Ojca* (*manus Patris*). Człowiek, a nie jakąś jego część, został uczyniony *według podobieństwo do Boga* (*secundum similitudinem Dei)*. A zatem dusza i duch mogą być tylko częścią człowieka, ale nie są istotą rozumną. *Człowiek doskonały* (*homo perfectus*) jest *zmieszaniem i zjednoczeniem*, (commistio *et adunitio*) duszy, która otrzymała *Ducha Ojca* (*Spiritum Patris*) i ciała, które jest uczynione *według obrazu Bożego* (*secundum imaginem Dei*). (…) Kiedy bowiem ten duch zmieszany (*commistus*) z duszą, jednoczy się z ciałem stworzonym *poprzez wylanie Ducha* (*propter effusionem Spiritus*), powstaje człowiek duchowy i doskonały (*spiritualis et perfectus*), uczyniony *na obraz i podobieństwo Boga* (*secundum imaginem et similitudinem Dei*)[18]. J. Daniélou, komentując powyższy tekst stwierdza, iż Ireneuszowy opis stworzenia człowieka, stanowi punk centralny w antropologii Biskupa z Lyonu. Z jednej strony przeciwstawia on *imago* i *similitudo*, z drugiej zaś Duch, jako dar, stanowi część człowieka, który *sine Spiritu* nie może być kompletną istotą rozumną[19].

Kontynuując swoje rozważania na temat genezy człowieka święty Ireneusz, w czwartym rozdziale *Adversus Haereses,* opisuje powołanie do istnienia istoty ludzkiej, która jest dziełem i obrazem Trójcy Świętej. *Słowo i Mądrość (Verbum et Sapientia)*, *Syn i Duch (Filius et Spiritus*), *dzięki którym i przez których (per quos et in quibus) stworzył wszystko w sposób wolny i swobodny, bo do nich powiedział: „uczyńmy człowieka na obraz i podobieństwo nasze" (Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram) i wziął z siebie samego substancję dla swoich stworzeń i kształt stworzeń, i postać przyozdobienia dla swiata*[20].

Biskup Lyonu analizując biblijne opisy stworzenie człowieka, zawarte w *Księdze Rodzaju,* nie ogranicza się tyko do komentarza Rdz 1, 26, lecz także

---

17 Por. V. Grossi, *Lineamenti, op. cit.,* s. 43-46.

18 Por. Sanctus Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, V, 6, 1. Ibidem, IV, 7, 4: *Dla stworzenia świata oraz ukształtowania człowieka, z powodu którego świat powstał, Ojciec nie potrzebował aniołów, nie potrzebował także żadnej pomocy dla stworzenia tych bytów, które znalazły się w stworzeniu i służyły dla przeprowadzenia planu zbawczego, zdarzeń, które dotyczyły człowieka. Miał bowiem bogatą i niewymowną pomoc, wspomagają go bowiem we wszystkim jego Bliscy, a zarazem jego Ręce, to znaczy Syn i Duch, Słowo i Mądrość, którym służą wszyscy aniołowie i są im poddani.* Por. S. G. Hall, *Doctrine, op. cit.,* s. 64.

19 Por. J. Daniélou, *Messaggio, op. cit.,* s. 467: *Questo testo ci pone nel cuore dell'antropologia di Ireneo. Da una parte egli oppone imagine e somiglianza: l'immagine è il corpo modellato dalle mani del Padre e in cui l'amima è stata insufflate; la somiglianza è il dono dello Spirito. Ma questo dono dello Spirito è una parte dell'uomo, il quale non è complete senza di esso.*

20 Szncтus Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses*, IV, 20, 1.

uwzględnia opis pochodzenia istoty rozumnej zapisany w Rdz 2, 7. *Dziełem Boga jest stworzenie człowieka (Opera Dei plasmatio est hominis). On urzeczywistnił to przez działanie (per operationem), jak mówi Pismo, „Bóg wziął proch ziemi i uczynił człowieka"*[21].

Somatoantropologoia świętego Ireneusza, podobnie jak logosantroplogia świętego Justyna, zawiera w sobie naukę o Logosie i o człowieku. Tajemnica wcielenia Syna Bożego objawia się i wyjaśnia rzeczywistość *imago Dei. Słowo Boże (Verbum Dei) stało się człowiekiem, gdy upodobniło się do człowieka, a człowieka upodobniło do siebie (semetipsum homini et hominem sibimetipsi assimilans), gdy dzięki owemu podobieństwu do Syna (ad Filium similitudinem) człowiek stał się drogocenny dla Ojca (perciosus Patri). W dawnych czasach bowiem mówiono, że człowiek został stworzony na obraz Boży (secundum imaginem Dei), ale nie było to jeszcze widoczne. Słowo bowiem było dotąd niewidzialne, a człowiek – jego obraz – został dopiero stworzony (…) Objawiło bowiem prawdziwy obraz (imaginem veram), samo stając się tym, czym był jego obraz (imago eius) i przywróciło podobieństwo (similitudinem) umacniając je i upodobniając człowieka do niewidzialnego Ojca dzięki widzialnemu Słowu (consimilem faciens hominem invisibili Patri per visibile Verbum)*[22].

Tertulian, jeden z najwybitniejszych intelektualistów łacińskich z przełomu II i III wieku, jest także przedstawicielem personalistycznej somatoantropologii[23]. Autor dzieła *Adversus Praxean*, polemizując ze zwolennikiem paripasjanizmu, stwierdza, podobnie jak święty Ireneusz, ze człowiek jest dziełem Trójcy Świętej (*opus Trinitatis*). *Bynajmniej; lecz ponieważ był już z nim Syn, druga osoba, jego Słowo (sermo ipsius) i trzecia, Duch w Słowie (Spiritus in sermone), dlatego ogłosił w liczbie mnogiej „uczyńmy"(faciamus) i „nasz"(nostram) i „nas" (nobis). Z kim bowiem czynił człowieka i do kogo nadawał mu podobieństwo? Zaprawdę z Synem (Filio), który miał przyodziać się w ludzką naturę (hominem) oraz Duchem, który miał człowieka uświęcić; z nimi to rozmawiał w jedności Trójcy jako z pomocnikami i współuczestnikami (quasi cum ministris et arbitris ex unitate trinitatis loquebatur)*[24].

Adwokat z Kartaginy tłumacząc biblijne określenie *imago Dei* używa terminu *persona* i odnosi go zarówno do Syna jak i Jego obrazu – istoty ludzkiej. *Wreszcie dalsze słowa Pisma wskazują na rozróżnienie między osobami: "I stworzył Bóg człowieka, na obraz Boży go stworzył" (<Et fecit> Deus hominem, ad imaginem Dei fecit illum). Czemu nie na „swój" (suam), skoro ten, kto czynił, był sam jeden i nie było nikogo innego, na czyj obraz czynił? A jednak był ktoś, na czyj obraz Bóg uczynił (Erat autem ad cuius imaginem faciebat), naturalnie Syn (ad Filii scilicet), który jako przyszły człowiek najdoskonalszy i najprawdziwszy (homo futurus certior et*

21 Ibidem, V, 15, 2. Por. Rdz 2,7 i 9, 6.

22 Sanctus Irenaeus Lugdunensis, *Adversus Haereses,* V, 16, 2.

23 Por. V. Grossi, *Lineamenti, op. cit.,* s. 44-46.

24 Tertullianus, *Adversus Praxean*, XII, 3. Por. J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Allen 1996, s. 286: [*Tertullian) is the first of the Latin authors to use* trinitas *as the technical term.* S. G. Hall, *Doctrine, op. cit.,* s. 52: *Tertullian soon after 200 was using the Latin "trinitas" of God.*

verior) swoim obrazem kazał nazwać człowieka (imaginem suam fecerat dici hominem), który właśnie miał być ulepiony z gliny (qui tunc de limo formari habebat), obraz i podobieństwo prawdy (imago veri et similitudo)[25].

Autor traktatu *De anima* komentuje także starotestamentalny opis stworzenia człowieka zawarty w Rdz 2, 7. Bóg, według Kartagińczyka, tchnął w ludzką twarz tchnienie życia i tak człowiek stał się duszą żyjącą (*anima viva*)[26]. Natomiast dusza człowieka jest zdefiniowana jako *Dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sampientem, varie procedentem, liberam, arbitrii, accidentis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem*[27].

Somatoantropologia świętego Ireneusza z Lyonu i Tertuliana z Kartaginy wraz z logosantropologią świętego Justyna stanowi punkt odniesienia oraz alternatywną koncepcję antropologiczną dla personalistycznej eikonantroplogii szkoły aleksandryjskiej, którą reprezentują Klemens z Aleksandrii i jego uczeń Orygenes[28].

2. Personalistyczna eikonantropologia Klemensa Aleksandryjskiego

Przedstawiciele starożytnej chrześcijańskiej szkoły aleksandryjskiej, założonej przez Pantenusa, poruszają się w kręgu filozofii Platona, a szczególnie jej zinterpretowanej wersji, zaproponowanej przez Filona z Aleksandrii. Święty Hieronim w dziele *De viris illustribus* tak tę metodę opisał: *De hoc vulgo apud Graecos dicitur, ἢ Πλάτων φιλωνίζει, ἢ Φίλων πλατωνίζει: id est, aut Plato Philonem sequitur, aut Platonem Philo: tanta est similitudo sensum et eloquii*[29].

Klemens z Aleksandrii, wybitny znawca kierunków filozoficznych i kultury helleńskiej, żyjący na przełomie II i III wieku wypowiada się w swoich dziełach na temat człowieka. Personalistyczna eikonantropologia autora *Stromatów* przybliża i wyjaśnia, między innymi, kwestię człowieka jako εἰκὼν δ' εἰκόνος[30].

---

[25] Ibidem, XII, 4.

[26] Por. Tertullianus, *De anima*, 3, 4: *Deus flatum vitae in faciem hominis, et factus est homo in animam vivam.*

[27] Tertullianus, *De anima*, 22, 2. Por. J. Daniélou, *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle doctrine cristine prima di Nicea*, tł. wł., I. Ribeiro, T. Cavazzuti, Bologna 1993, s. 355.

[28] Por. V. Grossi, *Lineamenti, op. cit.,* s. 46-53.

[29] Sanctus Hieronymus, *De viris illustribus*, XI. Por. Sw. Hieronim, *O znakomitych mężach,* tł. pol., W. Szoldrski, Warszawa 1970, s. 28: *Toteż powszechnie mówi się u Greków: E Platon filonidzei, Filon platonidzei, to jest, iż albo Platon trzyma się Filona, albo Filon Platona; tak wielkie jest podobieństwo ich poglądów i wysłowienia.*

[30] Por. V. Grossi, *Lineamenti, op. cit.,* s. 46-49. J. Daniélou, *Messaggio, op. cit.,* s. 477-186. B. Mondin, *l'uomo, op. cit.,* 49-51. L. Rizzerio, *Creazione e antropologia in Clemente di Alessandri,* w: Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. Creazione-Uomo-Donna, t. 11, Città di Castello 1995, s. 105-127. A. Mayer, *Das Bild Gottes in Menschen nach Klemens von Alexandrien*, Roma

2.1. Biblijne koncepcje pochodzenia człowieka – homo creatus

Podstawowym źródłem, wraz z filozofią helleńską, dla nauki o człowieku jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu[31].

Nauczyciel Orygenesa, powołując się na biblijne świadectwa o pochodzeniu człowieka przedstawia to zagadnienie w następujących etapach: a) wszyscy ludzie są stworzeni przez Boga (Dz 17, 26); b) istota ludzka jest dziełem Stwórcy, który ulepił ją z prochu ziemi (*Rdz* 2, 7); c) człowiek to dzieło Boże, stworzone na obraz i podobieństwo swego Stwórcy (*Rdz* 1, 27; *Mdr* 2, 23).

W pierwszej księdze *Stromatów* Aleksandryjczyk przytacza tekst świętego Pawła, zamieszczony w *Dziejach Apostolskich*, a odnoszący się do genezy człowieka: *On sprawił, że całe plemię ludzkie (πᾶν γένος ἀνθρώπων), które powstało z jednego człowieka (ἐξ ἑνὸς), zamieszkuje całem oblicze ziemi …*[32].

Uzupełnienie tego fragmentu znajduje się w dalszej części *Mowy na Areopagu*, gdzie Apostoł Narodów cytuje tekst z hymnu Kleantesa do Zeusa[33], wyrażając prawdę o tym, że ludzie, pochodzący od jednego człowieka, stworzonego przez Boga, są z rodu Bożego: *Jesteśmy bowiem z Jego rodu*[34]. Godnym uwagi jest fakt, iż Klemens cytuje *ad verbum* słowa świętego Pawła wypowiedziane do Greków.

Komentarzem do Pawłowego wystąpienia na ateńskim Areopagu jest następny tekst Aleksandryjczyka, w którym stwierdza, że ów człowiek stworzony przez Boga, ma na imię Adam[35]. Człowiek ten nie mając ziemskiego ojca, *sam został ojcem (πατήρ) pierwszych ludzi*[36].

Kontynuując swoje rozważania o początkach człowieka, Klemens Aleksandryjski nawiązuje do drugiego rozdziału z *Księgi Rodzaju* i stwierdza: *Z oblicza (ἀπὸ προσώπου) bowiem ziemi nastąpiło uformowanie (πλάσις) Adama*[37].

1943. J. M. Szymusiak, *Klemens Aleksandryjski (ok. 150-ok. 211),* w: Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru, B. Przybylski (red.), Poznań-Warszawa-Lublin 1970, s. 308: *Klemens ze swej strony twierdzi, że jedynym człowiekiem, który został naprawdę stworzony „na obraz i podobieństwo Boże" jest Jezus Chrystus, a pierwszy człowiek, Adam, był stworzony tylko „na obraz Boży".*

31 Por. V. Grossi, *Lineamenti, op. cit.,* s. 16-25. AA. VV., *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. Creazione-Uomo-Donna,* t. 10, Città di Castello 1995. B. Mondin, *l'uomo, op. cit.,* s. 36-45. J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine, op. cit.,* s. 13-85. G. Auzou, *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*, tł. pol., J. M. Godzimirski, Warszawa 1990. A. Deissler, *Wer bist du Mesch. Die Antwort der Bibel,* Freiburg-Basel-Wien 1985. A. Gelin, *Pismo Swięte o człowieku*, tł. pol., D. Szumska, Paris 1971. M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979. S. Grzybek, *Problem pochodzenia człowieka w świetle egzegezy biblijnej*, RBL 12(1959), s. 113-125.

32 Clemens Alexandrinus, *Stromata,* I, 91, 4. Por. Klemens Aleksandryjski, *Kobierce,* tł. pol., J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1, Warszawa 1994, s. 66.

33 Por. Przypis do *Dz* 17, 26.

34 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, I, 91, 4. Por. *Dz* 17, 28 (tłumaczenie własne).

35 Por. Ibidem, II, 98, 2.

36 Ibidem.

37 Ibidem V, 63, 4. Por. IV 83, 1. V, 99, 4. *Rdz* 2, 7.

Aleksandryjczyk, w dalszej części analizy tego zagadnienia, przytacza już zinterpretowany przez siebie tekst zawarty w *Księdze Rodzaju* 2, 7: *Wszak napisane jest, że przy swym powstaniu doznał człowiek tchnienia (ἐμφισήματος) Bożego i przez to otrzymał byt czystszy (καθαρωτέρας οὐσίας) od innych istot*[38]. A zatem *tchnienie Boże,* jakie Adam otrzymał od Stwórcy, sprawiło, że pierwszy człowiek stał się *bytem czystszym*. W stwórczej hierarchii Boga wszystkie pozostałe istoty (*τὰ ἄλλα ζῷα*) *stoją niżej od człowieka.*

Należy zauważyć, że tekst ucznia Pantenusa nawiązujący do drugiego rozdziału z *Liber Genesis*, jest parafrazą LXX. A oto zrekonstruowany tekst znajdujący się w *Stromatach*: *Z oblicza bowiem ziemi nastąpiło uformowanie Adama*[39] (…) *przy swym powstaniu doznał człowiek tchnienia Bożego i przez to otrzymał byt czystszy od innych istot*[40]. Odpowiedni tekst w LXX przetłumaczono na język polski następującymi słowami: *wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą*[41].

Autor *Stromatów* analizując również opis stworzenia istoty ludzkiej, znajdujący się w pierwszym rozdziale *Księgi Rodzaju*, zauważa, że *w szóstym dniu został stworzony człowiek*[42]. Ten tekst wprowadza bezpośrednio w opis stworzenia istoty ludzkiej, na który powołuje się Aleksandryjczyk: *Pismo Święte mówi: „Uczyńmy (ποιήσωμεν) człowieka na obraz (κατ' εἰκόνα) i podobieństwo (ὁμοίωσιν) nasze"*[43]. Te słowa są prawie *ad verbum* zaczerpniętymi z Septuaginty: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz, podobnego Nam"*[44]. Nauczyciel Orygenesa interpretuje, w sposób interesujący, zwrot *na obraz i podobieństwo*: *Obrazem (εἰκὼν) mianowicie Boga (θεοῦ) jest Słowo Boże i królewskie (λόγος θεῖος καὶ βασιλικός) Człowiek pozbawiony afektu (ἀπαθής). Odbiciem zaś obrazu (εἰκὼν δ' εἰκόνος) – ludzki rozum-intelekt (ἀνθρώπινος νοῦς)*[45].

Wielce użytecznym w dalszych rozważaniach na temat początków istoty rozumnej jest kolejny tekst Klemensa, mówiący o Logosie, dla którego *człowiek jest Jego własnym potomkiem (ἀποτελέσματος) i do pewnego stopnia spokrewniony (συγγενοῦς) z Nim jako Jego twór (ἰδίου γεννήματος)*[46]. A zatem Logos wprowadza dwie relacje w stosunku do istoty ludzkiej. Pierwsza z nich wyraża się w przynależności człowieka do potomstwa Logosu, natomiast druga zakłada relacje Logosu-Stwórcy do człowieka-stworzenia. W ten oto sposób

38 Ibidem, V, 87, 4. Por. *Rdz* 2, 7.
39 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 63, 4. Por. *Rdz* 2, 7.
40 Ibidem, V, 87, 4. Por. *Rdz* 2, 7.
41 *Rdz* 2, 7.
42 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VI 141, 3. Por. *Rdz* 1, 26-28. 31. Zwrot: *ἐν τῇ ἕκτῃ* jest przetłumaczony: *w szóstym dniu*, choć w tekście greckim nie ma słowa *ἡ ἡμέρα* (dzień).
43 Ibidem, V, 29, 1. Por. *Rdz* 1, 26.
44 *Rdz* 1, 26.
45 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, V, 94, 5 (tłumaczenie własne).
46 Ibidem, VII, 21, 4.

Aleksandryjczyk podkreśla istotną różnicę między stwórczym Logosem, a stworzonym człowiekiem. Boski i królewski Logos, jako jedyny obraz Boga, staje się obrazem dla stworzonego rozumu-intelektu ludzkiego. Tę prawdę można przedstawić za pomocą następującego schematu:

Bóg (**Θεός**)
↓
Logos (**Λόγος**) – jedyny Obraz Boga
↓
Rozum-intelekt ludzki (**ἀνθρώπινος νοῦς**) - obraz Logosu – na obraz Boga

Taki sposób rozumowania potwierdza sam Klemens, który pisze w *Stromacie* siódmym: *On jest istotnie Jednorodzonym odbiciem (**χαρακτήρ**) chwały Wszechkróla, Wszechwładcy – Ojca. On wyciska (…) doskonały ogląd wedle swego własnego obrazu (**κατ' εἰκόνα τὴν ἑαυτοῦ**), jako pieczęć. W ten sposób jest to już trzecie odbicie Boga (**τρίτην τὴν θείαν εἰκόνα**), które w stopniu najbardziej dostępnym upodobnione jest (**ἐξομοιουμένην**) do drugiej Przyczyny (**δεύτερον αἴτιον**), rzeczywistego życia, któremu mamy do zawdzięczenia, że żyjemy prawdziwym życiem*[47].

Nauczyciel Orygenesa pisze o *dwóch obrazach* niewidzialnego Boga. Pierwszym z nich jest niestworzony i odwieczny obraz boskiego i królewskiego Logosu, drugim zaś stworzony rozum-intelekt ludzki (**νοῦς**) w człowieku. Można powiedzieć, że nie tylko rozum-intelekt, lecz także cały człowiek jest *ikoną Logosu*[48]. A zatem istota rozumna, będąc dziełem Logosu, posiada w sobie Jego ***εἰκών***, a jednocześnie, jak zauważają święty Ireneusz i Tertulian, jest ona stworzona na obraz Trójcy Świętej. Tę rzeczywistość potwierdza *Liber Genesis* w następujących słowach: *Uczyńmy człowieka na nasz obraz (**κατ' εἰκόνα ἡμέτεραν**)*[49]. Aczkolwiek w powyższym tekście nie ma *ad verbum* wymienionych słów: **Θεός** i **Λόγος**, to jednak powyższa analiza wskazuje na to, że za tajemniczym greckim czasownikiem **ποιήσωμεν** „ukrywają się" *personae Sanctae Trinitatis*.

---

[47] Clemens Alexandrinus, *Stromata,* VII, 16, 6. Por. A. Grillmeier, *Gesù, op. cit.,* s. 147-148.

[48] Por. Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks*, tł. ang., G.W. Butterworth, Cambridge-London 1982[7], X, 78. Klemens Aleksandryjski, *Zachęta Greków*, w: Apologie, tł. pol., M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, Warszawa 1988, s. 187: *„Obrazem zaś Boga" jest Jego Słowo (I rodzony Syn Umysłu, Boskie Słowo, Światło służące za pierwowzór światła), a obrazem Słowa jest prawdziwy człowiek, umysł w człowieku, o którym jest powiedziane, że został stworzony „na obraz i podobieństwo Boże", który przez myślenie serca stał się podobny do boskiego Słowa i rozumny.* A. Grillmeier, *Gesù, op. cit.,* s. 147: *Clemente di Alessandria aderisce invece assai strettramente alla dotrina filoniana dell'**εἰκών**, senza praticamente riferirsi a* Col. *1, 15. Il corpo per lui non è compreso nella vocazione alla somiglianza. **Εἰκών** di Dio è il Logos, imagine del Logos è l'uomo, e lo è nel suo spirit (**νοῦς**).* A. Levasti, *I Grandi Mistici*, Firenze 1993, s. 45: *Invero, la primissima "imagine di Dio è il Logos, mentre la mente umana è imagine d'immagine", ossia imagine del Logos.*

[49] *Rdz* 1, 26.

Aleksandryjczyk, kontynuując rozważania o biblijnej genezie człowieka, przytacza prawie *verbum expressum* fragment z *Księgi Mądrosci*: *Bóg stworzył (ἔκτισεν) człowieka do niezniszczalności (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) i uczynił go wizerunkiem (εἰκόνα) swej własnej Jedynej odrębności (ἰδίας ἰδιότητος)*[50]. W *Septuagincie* natomiast znajduje się następujący tekst: *Bo Bóg stworzył (ἔκτισεν) człowieka dla niezniszczalności (ἐπ' ἀφθαρσίᾳ) i obrazem (εἰκόνα) własnej istoty (τῆς ἰδίας αἰδότητος) uczynił go*[51]. Zatem człowiek ma początek w stwórczym akcie Boga, który jest dla istoty rozumnej *wstąpieniem w wieczne trwanie*[52]. Druga cześć z *Liber Sapientiae* 2, 23: *obrazem własnej istoty uczynił go*[53] nawiązuje do pierwszego rozdziału z *Liber Genesis*[54].

Konsekwencją takiego rozumowania autora *Stromatów* jest stwierdzenie: *Wszyscy ludzie (πάντας ἀνθρώπους) są dziełem jedynego Boga (ἔργον θεοῦ) i żeśmy zostali przybrani w tę samą podobiznę (εἰκόνα) wyciśniętą na każdym jednostkowym bycie (μίαν οὐσίαν) (…) Wszyscy ludzie są dziełem (ἔργον) jednej woli (θελήματος)*[55]. Aleksandryjczyk, podobnie jak inni Ojcowie Greccy, uważa, że idee Boże charakteryzują się większą dynamicznością i intencjonalnością. *Miejsce ich nie jest w istocie, lecz „w tym, co jest po istocie", w energiach Bożych; idee bowiem utożsamiają się z wolą czy wolami (θελήματα), które określają różne sposoby, w jakich byty stworzone uczestniczą w energiach stwórczych*[56].

Klemensowa koncepcja eikonantropologii nawiązując do logosantropologii świętego Justyna stanowi punkt odniesienia a zarazem inne ujęcie człowieka, zaprezentowane w somatoantropologii świętego Ireneusza i Tertuliana. Starożytna szkoła aleksandryjska dała początek idei człowieka wyrażającej się w stwierdzeniu: εἰκὼν δ' εἰκόνος. Idea ta jest studiowana i kontynuowana, między innymi przez Orygenesa z Aleksandrii oraz jego zwolenników i przeciwników dostrzegających w biblijnej koncepcji *ikony Logosu locus theologicus* antropologii chrześcijańskiej.

Katechizm Kościoła Katolickiego potwierdza prawdę o istocie rozumnej, która została uczyniona *secundum imaginem Dei*, a zarazem jest ona bytem osobowym: *Człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność* osoby*: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę jest powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać*[57].

---

50 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VI, 97, 1.
51 *Mdr* 2, 23.
52 Por. A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, Communio 2(1982), s. 14.
53 *Mdr* 2, 23. *Stromata*, VI, 97, 1.
54 Por. *Rdz* 1, 26.
55 Clemens Alexandrinus, *Stromata*, VII, 86, 2 i VII, 82, 1.
56 E. L. Mascall, *Istnienie i analogia, tł. pol.,* J. W. Zielińska, Warszawa 1961, s. 206.
57 *Katechizm Kościoła Katolickiego,* tł. pol., Poznań 2002², 357.

BIBLIOGRAFIA

Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, tł. pol., Poznań-Warszawa 1980[3]
Septuaginta, A. Rahlfs (red.), Stuttgart 1979[2]
Grecko-polski Stary Testament. Księgi Greckie, M. Wojciechowski (red.), Warszawa 2008
Katechizm Kościoła Katolickiego, tł. pol., Poznań 2002[2]
Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca, J. P. Migne (red.), Paris 1857-1866
Ante-Nicene Fathers, A. Roberts, J. Donaldson (red.), t. 1-3, Peabody 1995[2]
Boecjusz, *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz Traktaty teologiczne*, tł. pol., T. Jachimowski, Poznań 1926
Severino Boezio, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, tł. wł., A. Ribet, L. Obertello, Milano 1979
Boethius, *The Theological Tractates. The Consolation of Philosophy*, tł. ang., H. F. Steward, E. K. Rand, S. J. Tester, Cambridge-London 1997[4]
Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks*, tł. ang., G. W. Butterworth, Cambridge-London 1982[7]
Apologie, tł. pol., M. Szarmach, A. Świderkówna, J. Sołowianiuk, Warszawa 1988
Clemente Alessandrino, *Stromati. Note di vera filosofia*, tł. wł., G. Pini, Milano 1985
Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, tł. pol., J. Niemirska-Pliszczyńska, t. 1-2, Warszawa 1994
Święty Justyn Filozof i Męczennik, *Apologia. Dialog z Żydem Tryfonem*, tł. pol., A. Lisiecki, Poznań 1926
Św. Ireneusz, *Bóg w Ciele i Krwi*, H. Urs von Balthasar (red.), tł. pol., W. Myszor, Kraków 2001
Św. Hieronim, *O znakomitych mężach*, tł. pol., W. Szoldrski, Warszawa 1970
Tertulliano, *L'Anima,* tł. wł., M. Menghi, Venezia 1988
Q. S. F. Tertulliano*, Contro Prassea*, tł. wł., G. Scarpat, Torino 1985
Trójca Święta, tł. pol., E. Buszewicz, S. Kalinowski, Kraków 1997
Sanctus Thoma, *Summa Theologiae*, Cinisello Balsamo 1999[3]
J. H. Newman, *The Arians of the Fourth Century*, Notre Dame 2001
J. Ratzinger, *Wprowadzenie w chrześcijaństwo,* tł. pol., Z. Włodkowa, Kraków 1994
W. Granat, *Osoba ludzka. Próba definicji,* Sandomierz 1961
Idem, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań 1985
M. A. Krąpiec, *Ja-człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1986
C. S. Bartnik, *Personalizm*, Lublin 2000
E. Gilson, *Duch filozofii średniowiecznej*, tł. pol., J. Rybalt, Warszawa 1958
J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tł. pol., J. Fentychowa, Kraków 1988
C. Stead, *Philosophy In Christian Antiquity*, Cambridge 1996
N. Abbagnano, *Dizionario di Filozofia*, Milano 1995[2]
J. Gevaert, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Torino 1992[8]
B. Mondin, *L'uomo: chi è? Elementi di antroplogia filosofica*, Milano 1993[7]

Idem, *L'uomo second il disegno di Dio. Trattato di abtropologia teologica*, Bologna 1992
J. Heschel, *Chi è l'uomo*, tł. wł., L. Mortara, E. Mortara Di Verdi, Milano 1989[4]
A. Grillmeier, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Dall'età apostolic al concilio di Calcedonia*, tł. wł., E. Norelli, S. Olivieri, t. 1, Brescia 1982
K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 2000
V. Grossi, *Lineamenti di antropologia patristica*, Città di Castello 1983
G. Colzani*, Antropologia Cristiana*, Casale Monferrato 1991
W. Jaeger, *Cristianesimo primitive e Paidei greca*, tł. wł., S. Soscherini, Bagno a Ripoli 1991[2]
J. N. D. Kelly, *Początki doktryny chrześcijańskiej*, tł. pol., J. Mrukówna, Warszawa 1988
P. Nellas, *Voi siete dèi. Antropologia dei Padri della Chiesa*, tł. wł., A. Fyrgios, Roma 1993
L'uomo, immagine somigliante di Dio, A. G. Hamman (red.), tł. wł., G. Pini, Milano 1991
I. Sanna, *Immagine di Dio e libertà humana. Per un'antropologia a misura d'uomo*, Roma 1990
J. L. Ruiz de la Peña, *Immagine di Dio. Antropologica teologica fondamentale*, tł. wł., R. del Guerra, Roma 1992
G. Girgenti, *Giustino Martire. Il primo cristiano platonico*, Roma 1885
H. Chadwick, *The Early Church*, Baskerville 1993[3]
S. G. Hall, *Doctrine and Practice in the Early Church*, Grand Rapids 1999[2]
J. Daniélou, *Messaggio evangelic e cultura ellenistica*, tł. wł., C. Prandi, Bologna 1975
Idem, *Le origini del cristianesimo latino. Storia delle doctrine cristine prima di Nicea*, tł. wł., I. Ribeiro, T. Cavazzuti, Bologna 1993
J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Allen 1996
AA. VV.*, Dizionario di Spiritualità Pibilco-Patristica*, t. 10-11, Città di Castello 1995
A. Mayer, *Das Bild Gottes in Menschen nach Klemens von Alexandrien*, Roma 1943
Drogi zbawienia. Od Biblii do Soboru, B. Przybylski (red.), Poznań-Warszawa-Lublin 1970
AA. VV., *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 7. Lublin 2006
G. Auzou, *Na początku Bóg stworzył świat. Historia a wiara*, tł. pol., J. M. Godzimirski, Warszawa 1990
A. Deissler, *Wer bist du Mensch. Die Antwort der Bibel,* Freiburg-Basel-Wien 1985
A. Gelin, *Pismo Święte o człowieku,* tł. pol., D. Szumska, Paris 1971
M. Filipiak, *Biblia o człowieku. Zarys antropologii biblijnej Starego Testamentu*, Lublin 1979
S. Grzybek, *Problem pochodzenia człowieka w świetle egzegezy biblijnej*, Ruch Biblijny i Liturgiczny, 12(1959)
A. Bonora, *Człowiek obrazem Boga w Starym Testamencie*, Communio 21(1982)
E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, tł. pol., J. W. Zielińska, Warszawa 1961

VÝZNAM UTRPENIA V ODKAZE SØRENA KIERKEGAARDA. VZŤAH: ČLOVEK – BOH.

Tibor MÁHRIK – Roman KRÁLIK

Abstract: *This study points to some of the philosophical as well as the theological insights of "suffering" within the God-Man relationship. Danish thinker Søren Kierkegaard interpreted the suffering of Jesus Christ in the way of the privilege-obligation paradox, when He decided to suffer voluntarily because of the free-will act of His love for man, though it was the way that brought Him to humiliation. The reason behind His decision consists of His obedience to his Father as well as of His pursuit of "God's eternal plan". Kierkegaard reflects his own attitude to suffering and desire for authenticity in the context of his time living out the values and principles taken from the life of Jesus Christ; suffering itself can strengthen a man in his discipleship and his obedience to Jesus. Man hence becomes free of the world and external influences while expressing his inner opinions that differ from the prevalent stream. Also a man can experience this paradox in order to live authentically as the yoke of life becomes easier though his personal suffering is difficult to bear.*

Úvod

„Ako sa zlato čistí ohňom, tak sa duša prečisťuje utrpením."

Søren Kierkegaard[1]

Dánsky mysliteľ Kierkegaard (1813-1855) prežíval utrpenie už od svojho detstva. Smrť súrodencov a matky, znamenali pre neho to, že prežíval každý deň svojho života ako keby bol tým posledným. Neskôr zažil ďalšie „zemetrasenie" – musel spracovať vnútorné utrpenie svojho života, keď sa dozvedel o tajných previneniach svojho otca. V tomto procese Søren Kierkegaard našiel pod vplyvom duchovného obrodenia vzor v Ježišovi Kristovi, ktorý má byť kresťanovi vzorom najmä v jeho ponížení a utrpení.[2] V snahe o autentický duchovný život sa Kierkegaard stal kritickým voči vtedajším predstaviteľom cirkvi, pretože cirkev pod ich vplyvom a učenia prestala usilovať o pravdu a začala žiť nezávisle bez vnútorného zápasu jednotlivcov.[3] Kierkegaard naproti tomu vyzdvihol utrpenie, pretože len pri utrpení sa pozná pravá hodnota kresťanstva.[4] Jeho radikálnosť

[1] Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 141.

[2] Viacej pozri: Králik, R. *Problém zvaný Kierkegaard*, s. 32-45.

[3] Adrián Michalík v súvislosti vzťahu štátu a cirkvi napísal, že „prenasledovanie býva lepším zrkadlom ako šťastné súžitie so svetom." Michalík, A. Štát a cirkev – boj a splynutie. In: *Osamelý havran*, (ed. Diatka, C. et Králik, R.), s. 163.

[4] „Musíš s ním (Ježišom Kristom – pozn. autorov) trpieť." Kierkegaard, S. *Nácvik křesťanství*. Suďte sami!, s. 113.

v existenciálnom prežívaní svojho života ho viedla k poznaniu, že „v masách niet pravdy“[5], v dôsledku čoho sa jeho utrpenie z osamotenosti ešte viac prehĺbilo.

1. Filozofia utrpenia

S problémom pôvodu zla, utrpenia a bolesti sa zaoberajú všetky hlavné filozofické smery a svetové náboženské systémy. Biologická, psychologická, sociálna a ontologická stránka utrpenia býva videná ako výsledok morálneho zla a porušenosti človeka.[6] Kultúrny, myšlienkový a náboženský svet dánskej spoločnosti v čase Sørena Kierkegaarda bol ovplyvnený najmä kresťanstvom a filozofiou tomizmu. Naviac Heglova dialektická reakcia na Kantov bipolárny koncept nazerania na svet ovplyvnila etický život vtedajšej lutherskej cirkvi natoľko, že pre teologicky vzdelaného Kierkegaarda sa stala jedným z terčov, na ktorý namieril svoje kritické eseje a články.

1.1. Hegeliánsky koncept

Heglova filozofia náboženstva je založená na dvoch základných princípoch: a) filozofia a náboženstvo majú rovnaký predmet, teda pravdu a síce v tom zmysle, že Boh je pravda; b) filozofia a náboženstvo nie sú identické v spôsobe akým pravdu uchopujú. Pokiaľ náboženstvo pracuje s formami reprezentantov (*Vorstellung*), symbolov a predstáv, filozofia pracuje s konceptmi (*Begriff*), ideami. Filozofia sa preto stala arbitrom v posúdení pravdy v Hegelovom systéme poznania.[7]

Kresťanské symboly inkarnácie, ukrižovania a smrti oslabujú teológiu metafyziky. Inkarnácia v sebe nesie predpoklad, že absolútno nie je substančné, ale má štruktúru sebavedomia, stáva sa tak módom božskej prítomnosti na svete, akousi etickou prítomnosťou transcendentna vo viditeľnej realite života. Smrť mediátora (Krista) považuje za „kritiku abstraktnej substancie metafyziky“[8], pretože to, čo zomiera, nemôže byť božské, ale len abstrakcia transcendentna. Ak Boh vstupuje do vzťahu s tým, čo je „iné“, vzniká priestor pre koncept utrpenia a možnosť citlivosti a zraniteľnosti. V súvislosti s kritikou Danteho Božskej komédie uvádza, že smrť Boha implikuje koncept utrpenia a tragédie v božstve samotnom, čo vyžaduje zapracovať nekonečný smútok ako „esenciálny moment do absolútnej alebo božskej Idei“[9]. Láska sa nemôže zrodiť inak než z nekonečnej muky úzkosti, čo je základom konceptu ducha samotného.[10]

[5] Kierkegaard, S. Má literární činnost, s. 131
[6] Atkinson, D. J., Field, D. H. *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*, s. 823.
[7] McGrath, A. E. *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, s. 256.
[8] Ibid, s. 255.
[9] Ibid.
[10] Ibid, s. 257.

Dvojaká podstata Krista nemá v Hegelovom systéme miesto, v dôsledku čoho rozdiel medzi božským a ľudským sa stráca. Kresťanstvo nemôže byť obhájené inak len rozumom a filozofiou, pretože neexistujú historické základy pre dôkaz o absolútnej pravde vzhľadom na to, že história podlieha dialektickému vývoju. Pre Hegela je všetko len naša myseľ a to je najvyšší duch. Absolútna idea netvorí veci ale sa realizuje v sebavyjadrení toho, čo existuje na svete. Preto čím viac racionálne človek bude myslieť, tým viac sa bude spolupodieľať na realite.[11] V Hegelovom prístupe niet priestoru pre paradox, napätie bipólov a mystérium v ontologickom zmysle. Všetko jestvujúce zlo a bolesť je v skutočnosti dobro, ktoré sa nám zdá byť zlé a nepríjemné, pretože jeho charakter ako dobra ešte nie je kompletný.[12]

1.2. Teologický koncept

Teológia v probléme zla, utrpenia a bolesti rieši zložitý problém, ktorý spočíva v tom, ako môže byť Boh dobrý, spravodlivý, slávny a hodný úcty človeka, keď sú na zemi vojny, zločiny, nespravodlivosti a násilia rôzneho druhu. Nielen Hegel ale aj Kierkegaard sa vyrovnával s myšlienkou Boha, ktorý trpí so svojim stvorením, pričom odmietali koncepty „necitlivého Boha", ako boli sformulované v období patristiky a scholastiky. Augustín problém riešil úvahou o zle ako absencii dobra. Leibnitz argumetoval tým, že svet obsahujúci morálne a fyzické zlo je lepší, pretože je metafyzicky bohatší, než svet, v ktorom je iba dobro. V snahe vyhnúť sa neprijateľnému dualizmu, keďže Boh stvoril zo všetkých možných alternatív tú najlepšiu, čiže najbohatšiu, stvoril aj zlo ako jeho súčasť. Zástancovia procesuálnej teológie tvrdia, že Boh bojuje so zlom v nádeji, že jedného dňa zlo zvládne a „dostane pod kontrolu"[13]. Niektorí teisti sa domnievajú, že Božím zámerom je morálny rast človeka, ktorý je najlepšie možný v prostredí, v ktorom musí čeliť aj negatívnym konzekvenciám svojich činov. Kitamori rozpracoval úvahy o bolesti, ktorá tvorí most medzi človekom a Bohom, v koncepte „troch poradí lásky"[14], v ktorom vysvetľuje, v akom vzťahu je láska Boha k jeho bolesti. Prvá je „okamžitá láska Boha" ako nežná, intenzívna, rodičovská láska Boha k človekovi. Napriek tomu však ľudský hriech rozdeľuje túto lásku a spôsobuje „bolesť Boha". Tretia je syntéza Božej lásky a bolesti vyjadrená výrazom „láska zakorenená v bolesti Boha".

Teológia však naďalej čelí tajomstvu súvzťažnej citlivosti a necitlivosti Boha k utrpeniu a to napriek čiastočne uspokojujúcim prístupom vychádzajúcim z toho, že súcit sa pripisuje Božiemu jednaniu s človekom, ale nie k jeho esenciálnym atribútom, zatiaľ čo nemennosť Boha je chápaná

[11] Hicks, P. *The Journey So Far*, s. 324.
[12] Fergusson, S.B., Wright, D.F. *New Dictionary of Theology*, s. 679.
[13] Ibid.
[14] Elwel, W. A. *Evangelical Dictionary of Theology*, s. 884.

v kontexte rozdielu medzi „imanentnou Trojicou a ekonómiou Boha“[15]. Problém utrpenia nevníma len v ontologickom zmysle ale aj antropologicky ako stav mysle, alebo súčasť okolností, v ktorých sa neuskutočňujú zámery a ciele, ktoré si človek predsavzal, resp. prekážky k úlohám, ktorými ho Boh poveril. Príčina tkvie v páde človeka, ktorý narušil harmóniu v stvorení, vzájomné vzťahy medzi ľuďmi a vnútornú integritu jednotlivca. Bolesť sa stala súčasťou života žien aj mužov, poznačila každú prácu a snahu naplniť mandát daný človekovi v Raji.[16] Napriek tomu, že Boh zosiela dobro i zlo, bolesť i uzdravenie, ostáva suverénny, keďže jeho nepriatelia sú podriadení jeho vôli.[17] Teológia na rozdiel od filozofie otvára priestor k paradoxom viery a dynamike napätia medzi poznaným a nepoznateľným.

1.2. Kristologický koncept

Problém citlivosti a necitlivosti Boha k utrpeniu sa dostáva do nového svetla v trpiacom Bohu na kríži. Boh v ukrižovanom Kristovi sa stal trpiacim v tele ako človek, ktorý sa identifikoval s ľudstvom natoľko, že „vstúpil do sveta konzekvencií z risku slobody“[18]. Ako Stvoriteľ nestojí „zvonka“ stvorenia, ktoré funguje ako spustený stroj, ale vstupuje doň ako so živého organizmu, ako do systému vzájomných vzťahov podliehajúcich zmene a vývoju, pričom svoje večné ciele a zámery uskutočňuje ako integrálna zložka stvorenia, čo zahŕňa aj jeho vlastné utrpenie a bolesť, ktorú zniesol Ježiš Kristus. Ježiš nielen plakal s plačúcimi, súcitil s trpiacimi a pomáhal utrápeným, ale sám zažil utrpenie, odsúdenie a potupnú smrť. Paradoxne nie v dôsledky zlyhania a hriechu, ale dobrovoľne, z lásky. Deklaratívny argument, ktorý vzniesol voči nepriateľom – „Kto z vás ma usvedčí o nejakom hriechu?“ (Jn 8:46), korešponduje s utrpením, do ktorého sa dobrovoľne rozhodol vstúpiť pred svojim príchodom na zem (Jn 10:18). Tým, že sa Boh stal v Kristovi „trpiacim sluhom“ (Fil. 2:6-7), ktorý bol bez hriechu (Žd 4:15) a naučil sa „poslušnosti z toho, čo trpel“ (Žd 5:8), problém prielomu zla do stvorenia spôsobený neposlušnosťou „prvého Adama“ Boh vyriešil poslušnosťou „druhého Adama“ – Krista (Rim 5:17), ktorý dobrovoľne zomrel za ľudí, čím priniesol definitívne riešenie pre človeka, ktorý uviazol v prekliatí smrti.

Poslušnosť voči Bohu nezávisle na tom, či človek trpí alebo netrpí, patrí k intrinzickým charakteristikám kresťanskej spirituality. Viera bez poslušnosti je len psychologickou projekciou človeka. Ten, kto chce nasledovať Krista, musí zaprieť samého seba a vziať svoj kríž na seba (Mt 16:24). Utrpenie vo svetle Kristovho kríža presahuje deterministický koncept trestu za hriech a stáva sa súčasťou cesty návratu do Božej prítomnosti. Každý kresťan, ktorý

[15] McGrath, A. E. *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, s. 636.
[16] Vos, G. *Biblical Theology Old & New Testaments*, s. 44.
[17] Atkinson, D. J., Field, D. H. *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*, s. 824.
[18] McGrath, A. E. *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, s. 634.

dôsledne a radikálne nasleduje Krista, zakúsi počas svojho života niečo z jeho utrpenia a z jeho slávy (II. Kor 1:5), ale nie preto, že tým sám prispieva k svojej spáse, ale preto, že nasleduje toho, ktorého svet prenasledoval (Jn 15:20). V kresťanstve nejde o to byť Kristom obšťastnený, ale byť skrze jeho smrť zachránený.[19]

1.3. Ekleziologický koncept

Zatiaľ čo Písmo hovorí málo o utrpení ľudstva všeobecne, rozsiahlo zaznamenáva utrpenie Božieho ľudu a to rovnako v časoch Starej a Novej zmluvy. Mojžišov zákon o „požehnaní a prekliatí" (Dt. 28-30) vyznieva deterministicky, čo spôsobilo mnohé nezdravé interpretácie javov bolesti, tragédií a utrpenia v dejinách Izraela v pôsobení učiteľov Zákona. Nielen príbeh Jóba ale aj skutočnosť, že v časoch poslušnosti ľudu zmluvy naďalej ostávali hriešnikmi, ukazuje na edifikačný rozmer utrpenia - v utrpení poznáva človek, čo sa skrýva v jeho srdci (Dt 8:2). Inokedy bolesť, strádanie a utrpenie otváralo ľudu cestu od materiálneho k duchovnému, od dočasného k večnému.[20] Tajomstvo smrti a utrpenia sa stáva zrejmým na príklade Enocha (Gn 5:24), ktorý prešiel do inej formy bytia bez toho, aby „uvidel smrť". Príbeh Eliáša, ktorý prešiel obdobiami zázračných víťazstiev, osobných prehier a mentálnou depresiou, končí mimoriadne expresívne – vo víchrici vystúpi do neba (2. Kr 2:11), čo mystérium utrpenia ešte viac prehlbuje. Príbehy jednotlivcov sa stávajú predobrazom príbehu celého ľudu zmluvy.

Utrpenie kresťanov môže byť rozdelené do dvoch kategórií. Jedná sa o utrpenie, ktoré je priamym dôsledkom Božej milosti, čo súvisí s vnútorným konfliktom medzi „telom a duchom" (Gal 5:17) ale tiež s prenasledovaním kresťanov pre Krista. Tento druh utrpenia nikto z ľudí na zemi okrem kresťanov nezažije.[21] Apoštolské učenie explicitne vyjadruje tajomstvo pôsobenia Božej milosti v živote veriacich, ktorým „je z milosti dané za Krista nielen v Neho veriť ale aj zaňho trpieť" (Fil 1:29). Okrem toho je aj utrpenie, ktoré vyplýva z toho, že padlý človek žije v padlom svete.

Okrem toho je aj utrpenie, ktoré vyplýva z toho, že padlý človek žije v padlom svete. Tak, ako ktokoľvek iný, aj kresťania zažívajú nemoci, chudobu, úzkosti a smrť, ale životný postoj k utrpeniu je u kresťanov odlišný – kresťan prijíma utrpenie ako proces vnútorného očisťovania a duchovného spevnenia potrebného pre službu Bohu na zemi (Žd 12:5). V takomto procese prežívajú potešenie a povzbudenie Ducha Svätého, čím sa stávajú živým svedectvom o realite neviditeľného Boha, a to rovnako smerom k ostatným členom cirkvi ako aj voči svetu. Kresťan sa v utrpení smie dokonca radovať (Sk 5:41), pretože je posilňovaný skutočnosťou, že samotný Kristus trpel

[19] Carson, D. A. *The Gagging of God*, s. 221.
[20] Fergusson, S.B., Wright, D.F. *New Dictionary of Theology*, s. 667.
[21] Ibid, s. 668.

nielen pre svoj ľud ale aj spolu so svojím ľudom (Sk 9:4-5). Korporatívny rozmer kresťanskej spirituality vychádza z toho, že cirkev je telom Ježiša Krista (1. Kor 12:27), preto trpiaca cirkev sa stáva výkrikom Božej lásky k svetu, ktorý Boha odmieta a cirkvi ubližuje. Eschatologický rozmer Božích plánov so svetom a cirkvou nedáva opodstatnenie pre „teológiu prosperity“[22], pretože na zemi cirkev zápasí[23] a až v nebi na konci časov bude predstavená ako nevesta Baránkova (Zj 21:9), ktorá má status spoločenstva víťazov (Zj 3:21). Na zemi je cirkev povolaná nielen spolu veriť ale aj spolu trpieť (Fil 1:29). Utrpenie je integrálnou súčasťou života komunity Božieho ľudu na zemi (I. Pt 4:13). Profesor Westminster Theological Seminary Dr. Michael Horton poznamenal: „Ak cirkev príjme neoddeliteľné puto viery a utrpenia, vtedy začne hlboko teologicky porozumievať a v živote prakticky zažívať eschatologickú kvalitu nového života v Kristu a život pochádzajúci z Ducha.“[24]

2. Etymológia pojmov

Ku kľúčovým miestam v Písme, z ktorých vychádzal Søren Kierkegaard vo svojom vnímaní utrpenia v živote kresťana patrí text v Žd 12:2 – „Namiesto radosti, ktorá sa mu ponúkala, pretrpel muky na kríži, pohrdol potupou a teraz sedí po pravici Božieho trónu“. Pôvodný význam slova „pretrpel“ ὑπομένω (hypomenō)[25] s niekoľkými významami: zotrvať na mieste a neopustiť ho; vydržať tlak; uniesť v tichosti; vyčkať v očakávaní – zjavuje Kristove odhodlanie vydržať až do konca, nevzdať sa poslania od Otca a očakávať na jeho pomoc, aj keď Boh mlčí (Mt 27:46). V tom, že Kristus potupou „pohrdol“ καταφρονέω (katafroneō)[26] je ukrytý proces myslenia, v ktorom poníženie nebolo preňho tak dôležité, ako poslušnosť vydržať na ceste za poslaním. To korešponduje s učením apoštolov – „Veď toto naše terajšie ľahké súženie (θλῖψις – thlipsis)[27] nám získa nesmierne bohatstvo večnej slávy“ (II. Kor 4:17), ktorí vlastným životom dokázali pre vieru trpieť, znášať poníženie, prenasledovanie, mučenie a nezriedka martýrsku smrť, čo je pôvodný význam gréckeho slova v uvedenom texte.

[22] Podľa teológie prosperity rovnako ako vierou človek uchopuje spasenie, tak prijíma aj zdravie a bohatstvo. Podľa toho skutočný kresťan je zdravý, úspešný a bohatý. S tým súvisí aj učenie o uzdravovaní a prejavy Božej moci. K reprezentantom patria napr. K. Hagin, J. Wimber, R. Ulonska. Tieto myšlienky prechádzajú naprieč všetkými cirkevnými denomináciami vrátane niektorých spoločenstiev v Rímsko-katolíckej cirkvi.

[23] Kierkegaard vyzdvihuje rovnako cirkev, ktorá „zápasí každým okamihom, aby obstála.“ Kierkegaard, S. *Nácvik křesťanství. Suďte sami!*, s. 137

[24] Horton, M. S. *A Confessing Theology for Postmodern Times*, s. 245.

[25] Vine W. E. & Unger M. F. & White W. *Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*, s. 2.

[26] Ibid, s. 163.

[27] Ibid, s. 643.

Druhým je text o Kristovi, ktorý sa „naučil poslušnosti z toho, čo trpel“ (Žd 5:8). Tu je použité slovo πάσχω (paschō)[28] , ktoré súvisí rôznym spôsobom s veľkonočnými udalosťami, ktoré spôsobili jeho smrť. Popri utrpení viditeľnom spôsobenom rukami iných ľudí (Mt 16:21) sa jedná aj o utrpenie neviditeľné v zmysle zástupnej obeti za hriech človeka (Žd 13:12), v oboch prípadoch však prebieha mentálne a emocionálne spracovanie vo vedomí toho, kto trpel. Hermeneutika textov v I. Kor 12:26 a v I. Pt 4:15 naznačuje paralely medzi Kristovým utrpením a utrpením cirkvi, ktorá sa identifikuje s Kristom v jeho ukrižovaní - ak trpí jeden kresťan, potom trpí celá komunita. Osobitný význam porozumenia utrpeniu poskytuje text v Žd 2:18, kde Kristus trpel v antagonizme voči zlu.

Proroctvá v Starej zmluve a predobrazy trpiaceho Mesiáša majú najsilnejšie zastúpenie v Iz 53:1-5, kde je služobník Boží ako baránok vedený na zabitie zobrazený v podobe muža bolesti hebr. מכאב (mak'ob)[29], poníženého hebr. נגש (nagas)[30], strápeného hebr. ענה (ʹanah)[31] a zasiahnutého mnohými úzkosťami. Aj tu je utrpenie Mesiáša úzko prepojené s utrpením vyvoleného ľudu (Ex 3:7). Prvý krát v Písme sa výraz pre bolesť, trápenie a namáhavé utrpenie, hebr. עצבון (ʹitstsabown)[32], vyskytuje krátko po páde človeka v raji a je adresovaný rovnako žene ako mužovi (Gn 3:16-17). Hriechom vstúpila do stvorenia moc temna, v dôsledku čoho sa z pôvodného života v harmónii „šalóm“ stáva zápas o každodenný chlieb a boj o prežitie. Radosť z práce sa zmenila na bolestivú povinnosť. Pôvodné vnútorné naplnenie zo zodpovednosti sa u človeka na zemi zmenilo na korupciu moci. Vzťahy lásky a vzájomnej služby v rodine a spoločnosti sa zdeformovali na priestor, kde zavládla nenávisť, závisť a násilie. Jediná cesta návratu je v Božích rukách. Dejiny ľudskej civilizácie sa stávajú dejinami Božieho plánu záchrany človeka. Príchod Mesiáša bude ich vrcholnou udalosťou a život cirkvi darom zemi v posledných časoch. Zodpovednosť kresťana a jeho radikalizmus v postojoch voči korupcii, pokrytectvu, bezpráviu a iným formám zla je preto prirodzená a naliehavá.

3. Kierkegaardov koncept utrpenia

Kierkegaard si uvedomoval duchovnú krízu spoločnosti, ktorá prináša človeku utrpenie a zúfalstvo. Utrpenia človeka je u Kierkegaarda je spojený s jeho rozhodovaním, voľbou. Človek si vyberá buď – alebo nasledovanie

[28] Ibid, s. 608.
[29] Ibid, s. 119
[30] Ibid.
[31] Ibid.
[32] Ibid, s. 131.

Boha, alebo svojich cieľov. Táto voľba znamená „bezpodmienečne všetko získať, alebo všetko stratiť.“[33]

Vzor života videl Kierkegaard v Ježišovi Kristovi. Človek, však tým, že ho nasleduje prichádza do konfliktu so svetom, ľuďmi. „Trpieť rovnako ako Ježiš Kristus nie je trpezlivo znášať to, čo je nevyhnuteľné, ale trpieť zlo od ľudí, pretože ako kresťan alebo tým, že kresťanom je, chce a snaží sa o dobro, i keď by sa utrpeniu mohol vyhnúť tým, že by nehľadal dobro.“[34]

Kierkegaard upozorňuje na radikálnosť – učiteľa (Krista), ktorý išiel sám a osamele cestou a vyzýva človeka, aby sa vzdal všetkej vlastnej vôle.[35] Svojim utrpením až na smrť Ježiš Kristus však zachránil a dal nádej veriacim.[36] Tým, že človek nasleduje Ježiša Krista zmení svoje priority a hodnoty. Nekladie dôraz na prežívanie utrpenia zo sklamania, z toho že sa mu nedarí, že nežije v blahobyte, alebo nedosiahol svojich vytúžených cieľov. Vníma svoj život očami Písma a vzorom Ježiša Krista. Nasledovať Krista znamená na jednej strane zapierať samého seba ako Kristus „ísť v postave nízkeho, služobníka, ako potrebný, opustený, vysmievaný, nemilujúci svet a sám svetom nemilovaný“[37] na druhej strane je to „jediná radosť“[38] smieť sa „odvážiť ísť tou cestou, ktorou išiel On.“.[39] Kierkegaard si uvedomil, že človeku je porušený hriechom vo vzťahu k Bohu a vedel že ľudské bytie nie je dokonalé.[40] Kierkegaard zdôrazňuje zrieknutí každého pomeru ako to urobil Ježiš Kristus „nejde na pole, ani nekupuje a nežení sa“.[41]

Vo svojom denníku poznamenal, že rozdiel medzi ľuďmi, je ten či majú ideu. V čase zomierania sa sústreďujú jedni na smrť, tí druhí z ideou najskôr na radosť z víťazstva a až potom na smrť.[42]

Kierkegaard upriamuje pozornosť na večný súd, kde sa Boh „bude pýtať aké bohatstvo si si nazhromaždil v nebi, na to, ako často si zvíťazil nad svojou mysľou“[43] a tiež „ako často si v sebazaprení zniesol urážky trpezlivo, ako mnoho si vytrpel nie kvôli sebe a kvôli tebe prospešným cieľom, ale čo si

[33] Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 14-15.
[34] Kierkegaard, S. *Nácvik křesťanství. Suďte sami!*, s. 113.
[35] Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 12. Kierkegaard poznamenal, že „Poslušnosť patrí k jeho (Ježišovmu – pozn. autorov) poníženiu – byť človekom.“ Kierkegaard, S. Evangelium utrpení, s. 37.
[36] Pap. X12 A 330.
[37] Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 13.
[38] Ibid, s. 15.
[39] Ibid
[40] Pap. X 3 A 186. Dôležité je tiež poznamenať, že Kierkegaard vnímal to, že „človek voči Bohu vždy trpí ako vinník.“ Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 38.
[41] Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 13.
[42] Pap. I A 138.
[43] Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 13.

v sebazaprení vytrpel kvôli Bohu!?“[44] Toto nasledovanie je najvyššou radosťou, ktorú môže prežívať „každý človek“.[45] Môžeme tu vidieť paradox u Kierkegaarda, ktorý vyzdvihol že na ceste pri nasledovaní Krista je „najvyššie utrpenie to najnádhernejšie“[46]

Toto utrpenie pre nasledovanie je zdanlivé, pretože Ježiš Kristus neprišiel, aby sa mu slúžilo, aby na druhých kládol bremená či podmienky, ale aby „zbavoval človeka utrpenia“[47] On sám niesol bremená a ako upozornil tiež Kierkegaard pozýva človeka „Poďte ku mne všetci, ktorí sa namáhate a ste preťažení: ja vám dám odpočinutie! (Mt. 11, 28)[48]. Kierkegaard podľa Nového zákona ukazuje na prístup Ježiša Krista a pomoc človeku. Ježiš Kristus sa nevyhováral, neospravedlňoval, že má veľa práce a priznával sa k trpiacim.[49] Dokonca vyhľadával pohŕdanú spoločnosť.[50]

Utrpenie je pre človeka príjemné ak verí, že je mu pre jeho dobro.[51] „Ak verí trpiaci, že mu utrpenie prospieva, potom hory prenáša.“[52] Každý človek prežíva množstvo utrpenia, bolestí skúšok, niektoré môže s chytrosťou preliezť, s niektorými si poradiť – ale dôležité je mať vieru pri prekonávaní prekážok a to, že je to utrpenie je pre pravdu.[53] Tieto bremená sú potom ľahké a príjemné.[54]

Kierkegaard vnímal utrpenie ako dôsledok rozhodnutia človeka. Rozdiel je však v tom ako človek vníma svoje utrpenie.[55] Utrpenie nie je niečo zlé, ale vedie človeka k poslušnosti[56] a nezávislosti.[57] Doba, ktorá je školou utrpenia je pre človeka „v priamom pomere k významu toho, čím sa stane.“[58] Čím je človek určený pre vyššiu službu, poslanie – tým je jeho utrpenie v živote dlhšie, preto kresťan musí vnímať utrpenie pozitívne. Utrpenie, ktoré je prípravou na večnosť buduje charakter človeka, tým že sa dozvedá sa o sebe a o „svojom pomeru k Bohu“[59] – ako to vlastne z jeho duchovným stavom v skutočne je.

---

[44] Ibid.
[45] Ibid, s. 15.
[46] Ibid.
[47] Ibid, s. 18.
[48] Ibid.
[49] Ibid.
[50] Ibid, s. 32.
[51] Ibid, s. 21.
[52] Ibid.
[53] Pap. X 3 A 97
[54] „Ale keď utrpenie je ti k dobru, musíš tomu veriť.“ Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 22.
[55] „Škola utrpenia vzdeláva pre večnosť.“ Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 35.
[56] Ježiš Kristus „sa naučil poslušnosti z toho čo vytrpel“ Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 32.
[57] Podivné, že najväčšia hodnota na svete je nezávislosť, ale skoro nik netúži ísť tou jedinou cestou, ktorá k nej vedie: utrpeniami.“ Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 30.
[58] Kierkegaard, S. *Evangelium utrpení*, s. 35.
[59] Ibid, s 33.

Záver

Kierkegaard vstúpil do sveta európskych dejín svojim autentickým zápasom o vnútornú integritu ukotvenú v poznaní, ktoré vyplývalo z jeho teologického poznania. Ako kresťan sa usiloval o radikálne nasledovanie Kristovho príkladu a učenia obsiahnutého najmä v Kázni na hore. Ako filozof nekompromisne reflektoval kultúru a spoločenskú prax svojej doby v etických apeloch na jednotlivcov ako aj inštitúcie, cirkev nevynímajúc. Jeho články, eseje a vyslovené myšlienky ho doviedli do dilem, ktoré riešil zásadným spôsobom v svetle kresťanskej spirituality. Profesor Stephen Evans z Baylor University napísal o Kierkegaardovi, že v ňom „našiel plodný zdroj inšpirácií a myšlienok na všetky druhy tém“[60] a dodáva, „myslím si, že je len málo filozofov, ktorých som mohol čítať 40 rokov s potešením a neustálym údivom.“[61]

Strata spoločenskej prestíže, nepochopenie zo strany blízkych a známych, nepríjemnosti a útoky od vtedajších autorít boli sprievodným znakom jeho krátkeho životného príbehu. Jeho varovania pred dôsledkami, ktoré hrozia spoločnosti ignorujúcej etické výzvy volajúce po spravodlivosti, pravde a solidarite lásky, sa ukázali ako správne a nároky na človeka ako náležité.

Dnešná doba prináša filozofické východiská, ktoré relativizujú dobro a zlo v etike jednotlivca, rodiny aj spoločnosti. Z dôvodu konzumného spôsobu života a hedonizmu sa vytráca zo života dnešného človeka motivácia k sebazapreniu a odvaha k dobrovoľnému utrpeniu, bez ktorého medziľudské vzťahy nemôžu dlhodobo fungovať a napredovať rovnako vo firme ako v rodine. Aj preto sa zápas Sørena Kierkegaarda o životné hodnoty a princípy, v ktorých sú bolesť a utrpenie zahrnuté, stáva nielen inšpirujúcim a aktuálnym, ale obzvlášť relevantným.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

ATKINSON, David. J., Holmes, David. H. *New Dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology*. Downers Grove: IVP, 1995. 918 s. ISBN 978-0-8308-1408-4.

CARSON, Donald. Alan. *The Gagging of God*. Grand Rapids: Zondervan, 1996. 640 s. ISBN 0-310-24286-X.

ELWEL, Walter. A. *Evangelical Dictionary of Theology*. Grand Rapids: Baker Academic, 2009. 1312 s. ISBN 0-8010-2075-1.

EVANS, C. Stephen. *Kierkegaard on Faith and the Self*. Waco: Baylor University Press, 2004. 385 s. ISBN 1-932792-35-X.

FERGUSSON, Sinclair. F., Wright, David. F. *New Dictionary of Theology*. Leicester: IVP, 1998. 738 s. ISBN 0-85110-636-6.

[60] Evans, C. S. *Kierkegaard on Faith and the Self*, s. IX.
[61] Ibid, s. X.

HICKS, Peter. *The Journey So Far*. Grand Rapids: Zondervan 2003. 506 s. ISBN 0-310-24003-4.
HORTON, Michael. S. *A Confessing Theology for Postmodern Times*. Wheaton: Crossway Books, 2000. 256 s. ISBN 1-58134-102-4.
KIERKEGAARD, Søren. *Evangelium utrpení*. Brno: CDK, 2006. 229 s. ISBN 80-7325-103-5.
KIERKEGAARD, Søren. Má literární činnost. BRNO: CDK, 2003. 171 s. ISBN ISBN 80-7325-021-7.
KIERKEGAARD, Søren. *Nácvik křesťanství. Suďte sami!* Brno: CDK, 2002. 279 s. ISBN 80-7325 -004-7.
KIERKEGAARD, Søren. *Søren Kierkegaard´s Journals and Papers*. 7 Vols. Ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong. Bloomington: Indiana UP, 1968-1976.
KRÁLIK, Roman. *Problém zvaný Kierkegaard*. Bratislava: Vlastný náklad, 2006. ISBN 80-969503-7-1.
McGRATH, Alister. E. *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 1997. 701 s. ISBN 0-631-19896-2.
MICHALÍK, Adrián. *Štát a cirkev – boj a splynutie*. In: Osamelý havran. (Ed. Diatka, C. et Králik, R.). Nitra: FF UKF Nitra, 2007. s. 163 – 174. ISBN 978-80-8094-194-9.
VINE, W. E. & Unger M. F. & White W. *Complete Expository Dictionary of Old and New Testament Words*. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1985. 755 s. ISBN 0-8407-7559-8.
VOS, Geerhardus. *Biblical Theology Old &New Testaments*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1992. 426s. ISBN 0-85151458-8.

SMRŤ, VZKRIESENIE A POSMRTNÝ ŽIVOT ČLOVEKA V CHÁPANÍ JUDAIZMU

Mária POLIAKOVÁ

Abstract: *Jewish eschatology is concerned with the Jewish Messiah, afterlife and the revival of the dead. Eschatology, generically, is the area of theology and philosophy concerned with the final events in the history of the world, the ultimate destiny of humanity, and related concepts.*

Pôvod smrti

So smrťou ako s nevyhnutným koncom ľudského života sme natoľko dôverne oboznámení, že si iba zriedkakedy položíme otázku: Prečo vlastne existuje smrť? Realitu smrti prijímame ako danú. Jednoducho žijeme a potom zomrieme. Položme si teda otázku v náboženskom kontexte: Prečo Boh tvorí ľudské bytosti smrteľné, resp. prečo dopúšťa smrť? Alebo prečo Boh nariaďuje, že ľudia musia zomrieť?[1]

Ťažko by sme našli v dejinách ľudstva jedinú kultúru, ktorá by nepremýšľala o pôvode smrti. Biblický Izrael nie je výnimkou. To, čo nám Biblia oznamuje o pôvode smrti súvisí s príbehom o Adamovi a Eve v rajskej záhrade. Učí nás, že smrť, pôrodné bolesti, a nutnosť ťažko pracovať kvôli obžive – vysvetľujú udalosti ku ktorým došlo v dávnej dobe. Adam protiviaci sa Božiemu príkazu je potrestaný a tento trest je dvojaký: Je odsúdený k tvrdej práci pre vlastnú obživu a má sa „*navrátiť do zeme*", teda zomrieť. Podľa toho potom Boh nestvoril človeka preto, aby zomrel. Smrť sa dostáva do sveta ako trest za hriech.[2]

Biblický text Gn 3, 17-22 umožňuje aj iný výklad. Aký dlhý má byť ten trest? Dokiaľ sa „*neobráti na prach*", tj. dokiaľ nezomrie. Ale to, že Adam musí zomrieť text už predpokladá. Podľa toho je potom smrť realitou ľudí od samého počiatku išlo by o súčasť pôvodného Božieho stvorenia. Boh potom stvoril ľudí smrteľných. Text upresňuje kedy Adam zomrie: "*V ten deň, keď z neho zješ, prepadneš smrti.*" Ale nikde v týchto častiach knihy Genezis nie je napísané že Boh stvoril ľudí smrteľných. Text Genezis smrť nezmieňuje až do okamihu keď Boh dáva Adamovi príkaz v Gn 2, 16-17. A po ďalšie Adam nezomiera v "*deň, ked zjedol*" ovocie zo stromu.

Problém s týmto chápaním smrti ako trestu za hriech je v tom, že akákoľvek neposlušnosť by mohla tomuto príbehu poslúžiť rovnako. Všetky tieto texty Genezis súvisia s poznaním, konkrétne s poznaním dobra a zla. Poznanie sa tu spája so schopnosťou človeka byť podobným Bohu, teda byť

[1] GILLMAN N.: *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha, Vyšehrad 2007, s. 34
[2] GILLMAN N.: *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha, Vyšehrad 2007, s. 33-34

nesmrteľným. Ako by toto poznanie mohlo učiniť človeka podobného Bohu? A prečo Boh toto nechcel dopustiť? Prečo teda musíme zomrieť? A prečo museli byť Adam a Eva vyhnaní z raja, aby nejedli zo stromu života a nežili večne?

Kľúčom k rozlúšteniu tejto hádanky je porozumieť slovnému obratu „*poznanie dobrého a zlého*" profesor James Barr navrhuje, že to „poznanie dobrého a zlého „ by mohlo znamenať „schopnosť racionálne a zvlášť eticky rozlišovať" Rozlišovanie tu znamená podľa Bara poznať rozdiel, konkrétne rozdiel medzi dobrom a zlom.. „*Obom sa otvorili oči* „ hovorí Gn 3,7, a uvedomili si svoju nahotu. Dobro a zlo sú protikladné pojmy, protipóly, vzájomný opak. Adam s Evou tak ochutnaním plodov stromu získali schopnosť oceniť rozdiel medzi nimi samými, oceniť samotnú odlišnosť. Cítia hanbu a zakryjú sa a had sa od teraz musí plaziť. Nesmrteľnosť končí a smrť sa stáva faktom života.[3]

Najdôležitejší rozdiel je rozdiel medzi Bohom a ľuďmi. Obe tieto príbuzné schopnosti – rozlišovanie a nesmrteľnosť- sú výsadou Boha, nikoho iného. Obe boli pôvodne ľuďom odoprené, pretože ľudia nemali byť ako Boh. Teraz, keď Adam s Evou získali to prvé, musí im byť odoprené druhé. Slovami profesora Barra má to byť hranica, ktorá nesmie byť prekročená. Teraz, keď sú v istom ohľade ako Boh, musia byť obaja zbavení nesmrteľnosti. Vtedy ich Boh vyháňa z rajskej záhrady, aby nezjedli ovocie aj zo stromu života a nežili naveky.[4]

V tomto svetle smrť nie je trest za neposlušnosť, ale skôr nevyhnutný dôsledok plného rozvinutia nášho človečenstva. Príbeh z rajskej záhrady teraz získava tragický rozmer. Boh, ktorý si je plne vedomý aký lákavý je strom poznania vie, že Adam a Eva si vezmú z jeho plodov. V istom zmysle Boh akoby chcel, aby z neho ochutnali, pretože iba tak sa stanú celými ľuďmi. S rozvinutím ich ľudskosti však prichádza smrť. Tak začína sága ľudstva a ich dejín.[5]

Na svojom živote trváme napriek všetkým útrapám, vnímame život ako hodný tejto námahy. Smrť v nás vzbudzuje strach, bojíme sa tohto veľkého tajomstva. Nie je preto žiaden div, že sa stále znovu pokúšame emocionálne priblížiť k nevysvetliteľnému. Pohreb zosnulého je zahalený do obradu posvätného, rituálneho, symbolického i tradičného rázu. Obrady nekončia pohrebom, ale pokračujú ďalej nad uzavretým hrobom, niekedy sa pretiahnu do vzdialenej budúcnosti. Nie všetky sú vyjadrením úcty pred tajomnou smrťou, svoje miesto majú aj prejavy lásky k životu, ktorý odkvitol. „*Proti svojej vôli si bol stvorený, proti svojej vôli žiješ, proti svojej vôli zomrieš a proti svojej vôli raz zložíš účet pre Kráľom Kráľov, Svätým nech je požehnaný"* (Mišna Avot 4,29).[6]

---

[3] GILLMAN N.: *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha, Vyšehrad 2007, s.36
[4] GILLMAN N.: *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení,* Praha, Vyšehrad 2007, s.36-37
[5] GILLMAN N., *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha, Vyšehrad 2007, s.38
[6] DE VRIES S. P., *Židovské obřady a symboly*, Praha, Vyšehrad, 2006, s.233-234

Judaizmus a život po smrti

Pre Božie zjavenie i pre biblickú predstavu vzkriesenia z mŕtvych platí, že jediným Pánom nad životom je Boh. Človek, ktorý sa stal smrteľným kvôli hriechu môže zo smrti povstať ako zo sna jedine vďaka sile samotného Božieho slova, ktoré ho znova povoláva k životu. Zázraky vzkriesenia mŕtvych, ktoré urobili proroci Eliáš a Elizeus, slúžia ako opora pre túto vieru. Význam týchto zázrakov treba hľadať predovšetkým v mravnej oblasti. Jedná sa tu o povzbudenie k obráteniu. Ak sa ľud obráti Pán ho opäť povolá k životu (Oz 6, 1-2) Danielova apokalipsa dáva odpoveď: „ *Mnohí z tých, ktorí spia v prachu zeme, precitnú, jedny k životu večnému, druhí k zatrateniu a večnej hrôze.*"(Dn 12,2). Od čias proroka Daniela sa viera vo vzkriesenie stala spoločným presvedčením Židov. Popierali to jedine saduceji, ktorí mali archaické tendencie.[7]

Všetky náboženstvá sa zhodujú v tom, že v tomto živote neexistuje spravodlivosť a že v budúcnosti, po smrti, vstúpime do večného života v ktorom nájdeme spravodlivosť a spravodlivú odplatu za všetko dobro. Mnohí však touto útechou pohŕdajú, alebo o nej nechcú počuť. Nie je vylúčené, že to má psychologické dôvody.[8] Človek totiž chce vidieť výsledky svojho úsilia hneď, preto mnohých náboženské prísľuby nepriťahujú.

Avšak môžeme povedať, že viera vo vzkriesenie mŕtvych je posolstvom, ktoré je adresované ľuďom tohto sveta.[9]

Na konci biblickej doby sa objavili dve mienky ohľadom smrti a vzkriesenia človeka. Prvá z nich hovorí, že v nedatovanej budúcnosti Boh vzkriesi aspoň niektorých ľudí z hrobu, druhá hovorí, že ľudské telo je smrteľné, ale človek má dušu, ktorá sa v okamihu smrti od tela odpúta a raduje sa z pokračujúceho života s Bohom. Túto mienku v Starom zákone nenájdeme, ale až v intertestamentálnej literatúre. Tieto dve myšlienky sa spojili a stali sa základom židovského učenia o posmrtnom živote a súčasťou judaizmu od talmudského obdobia až po začiatok modernej doby.

Eschatologické úvahy Talmudu a midrašov sú hlboko zakorenené v týchto biblických predstavách a apokryfoch. Základné rozlíšenie je medzi dobou mesiášskou a svetom budúcim.

Rabínsky judaizmus vyjadruje pevné presvedčenie v nesmrteľnosť ľudskej duše a v zmŕtvychvstanie, no nedisponuje jednotnou koncepciou posmrtného života. Názory židovských učencov na posmrtný život sú

[7]JUGIE M., *Teologia dogmatca christianorum orientalium, IV*, Letouzey et Ané, Parisiis 1931, s.183-184

[8] ŠPIDLÍK T., *Věřím v život věčný. ESchatologie*, Olomouc, Refugium Velehrad-Roma s.r.o.., 2007, s. 205

[9] SCHMID J.-RATZINGER J., *Auferstehung des Fleisches*, Sacramentum mundi. Theologisches Lexicon fur die Praxis, I, Freiburg 1968, s.402

rozptýlené v celej rabínskej literatúre. Talmud tu presadzuje ideál učeneckej spoločnosti , kde sa duše spravodlivých oddávajú štúdiu Tóry.[10]

V rozpravách rabínov pojednávajúcich o budúcom svete sú prítomné archaické prvky, napríklad vízia mýtickej hostiny, ktorú usporiada Boh pre spravodlivých. Celkovo však prevláda poňatie budúceho sveta ako nebeskej akadémie v ktorej Boh zhromažďuje učencov, študuje s nimi Tóru a zveruje im tajomstvá a dôvody Božích prikázaní. Tu môžeme sledovať tri myšlienkové prúdy:

1. budúci svet je určený iba rabínskym učencom, čo súvisí so sebaprezentáciou rabínskych kruhov s hypostázou štúdia ako náboženskej aktivity a ideálom židovskej spoločnosti ako spoločnosti učeneckej.

2. Budúci svet je určený iba Izraelu ako kolektívu. Podiel Izraela na budúcom svete je výsledkom jeho utrpenia. Všetky dobré skutky, ktoré Izrael vykonal na tomto svete svedčia v jeho prospech v budúcom svete.

3. Budúci svet je vnímaný ako odmena pre všetkých spravodlivých bez ohľadu na to či sú to Židia. „*Zbožný všetkých národov majú podiel na svete, ktorý príde*" (tSanh 13:2).

Potalmudická literatúra, zvlášť texty mystické detailne popisujú nebeské sféry, teda svet, ktorý príde. Ten je chápaný ako preexistujúca sféra, ktorá bude v istom okamihu aktualizovaná a preto ju možno v mystickej skúsenosti zahliadnuť. Dozvedáme sa tak o usporiadaní nebeskej akadémie, rozsadeni biblických postáv a rabínskych učencov.[11]

Ani stredoveký rabínsky judaizmus nedisponuje jednotou eschatologických predstáv, čo súvisí s charakterom stredovekej židovskej zbožnosti, ktorej základom je myšlienka odmeny a trestu a s ňou súvisí aj poňatie tohto života ako prípravy na okamih zúčtovania a súdu.

Základné texty rabínskeho judaizmu vehementne proklamujú vieru v oživenie, či vzkriesenie mŕtvych na konci čias. Modlitba amida , ktorú zbožný Žid vysloví až niekoľkokrát denne znie: „Ty *si naveky mocný Pane, si tým, kto oživuje mŕtvych*..." Zmŕtvychvstanie je posledný z Maimonidových trinástich článkov viery. „*Verím dokonalou vierou, že dôjde k oživeniu mŕtvych v okamihu, ktorý sa zapáči Stvoriteľovi*..." Samozrejme táto predstava je prepojená s vierou v nesmrteľnosť duše:" Bože dušu, ktorú si do mňa umiestnil je čistá. Ty si ju stvoril, sformoval a vdýchol do mňa. Ty ju vo mne udržuješ. Ty mi ju odnímeš a navrátiš vo svete, ktorý príde." (bBer 60b)

Rabínska literatúra vykazuje hneď niekoľko názorov o tom čo zmŕtvychvstanie vlastne je. Staršie eschatologické predstavy odrážajú víziu oživenia duše v tele zomrelého s následným súdom. Boh vezme dušu vsadí ju do tela a bude ich súdiť spoločne. Následne sa učenci budú zúčastňovať hostiny,

[10] SLÁDEK P.: *Malá encyklopedie rabínskeho judaismu*„ Praha, Libri 2008, s. 244
[11] SLÁDEK P.: *Malá encyklopedie rabínskeho judaismu*, Praha, Libri 2008, s. 244

ktorú Boh usporiada z mäsa samice obludy leviatana, ktorú Boh zabil a nasolil pre túto príležitosť behom šiestich dní stvorenia. Napokon sa bude podávať víno uchované taktiež od stvorenia sveta. Objavuje sa i predstava duchovného, individuálneho zmŕtvychvstania. V tomto ponímaní „*Svet, ktorý príde je bez jedla, pitia, bez svetských povolaní, závisti, nenávisti, rivality. Spravodliví sedia s korunami na hlavách a teša sa žiare Božej prítomnosti.*" (bBer 17a).

Podľa jeruzalemského Talmudu budú mŕtvi prebudení prostredníctvom rosy. Objavuje sa tiež názor, že zmŕtvychvstanie sa týka iba Židov, podľa alternatívneho pohľadu budú vzkriesení všetci spravodliví. Podmienkou je však pohreb tela v pôde zeme Izraela. Existuje i názor, že zmŕtvychvstanie je univerzálne ale zlí ľudia po súde zomrú druhou definitívnou smrťou, zatiaľ, čo spravodliví budú žiť naveky.[12]

Rabínsky judaizmus vychádza vo svojich úvahách o rajskej sfére z biblického príbehu o stvorení , ktorý hovorí o záhrade Eden (Gn 2,8-14 a 3,23-24) do ktorej mal byť po svojom stvorení umiestnený prvý človek – Adam.

V súlade s biblickým poňatím sa stretávame s myšlienkou, že raj je nejaké miesto na zemi. Talmud sa dokonca zaujíma o jeho umiestnenie. Spomína niekoľko miest (Izrael, Arábia, Mezopotámia), ktoré Biblia označuje za najúrodnejšie, oplývajúce vodou a množstvom záhrad. Lokalizácia raja teda odráža všeobecné ponímanie raja ako miesta blahobytu a zmyselných rozkoší.[13]

V potalmudskom judaizme začína prevládať tendencia k zduchovneniu predstavy raja. Objavuje sa názor, že raj je síce na zemi, ale objaví sa až na konci dní. Apokaliptický text Sefer milchamot ha-Šem predkladá víziu podľa ktorej mesiáš, syn Dávidov zničí armády nevercov, mŕtvi znova vstanú a Židia diaspóry budú zhromaždení. Podobné ponímanie pozemského raja nachádzame u Maimonida: „ *Raj je miesto, kde je pôda. Je na zemi. Oplýva množstvom vody a stromov. Pán ho ľuďom zjaví v budúcnosti a ukáže im cestu, aby sa tam radovali. Je možné, že sa tam nachádzajú úžasné rastliny, ktorých úžitok a krása presahuje tie, ktoré už poznáme....Je to možné napriek tomu, že to Tóra nezmieňuje*". (Úvod k mSanh 10)

Maimonides zároveň obmedzuje materiálny aspekt raja, tým že dôsledne trvá na nemateriálnej podobe „*svete, ktorý príde*" (olam ha-ba), zatiaľ čo pozemský raj je pre ňho iba záležitosťou prechodnej mesiášskej éry odohrávajúcej sa už na tomto svete. (Tšuva 9:2).

Od pozemského raja je potrebné vyčleniť tzv. pardes – mystickú kontempláciu, mystickú skúsenosť.[14]

Dokonca v spirituálnom ponímaní raja sa rozlišuje vyšší raj, ktorý je v nebi a nižší raj do ktorého možno vstúpiť v hmotnom tele. Obe tieto podoby raja sú podľa midraše gan Eden spojené kozmickým stromom, z ktorého vykvitajú kozmické duše..

---

[12] SLÁDEK P.: *Malá encyklopedie rabínskeho judaismu*, Praha, Libri 2008, s. 244-245
[13] SLÁDEK P.: *Malá encyklopedie rabínskeho judaismu*, Praha, Libri 2008, s. 183
[14] SLÁDEK P.: *Malá encyklopedie rabínskeho judaismu*, Praha, Libri 2008, s. 183

Výraz raj na jednej strane identifikujeme s nebom, na strane druhej toto slovo vyjadruje prvotný stav stvoreného ľudstva pred hriechom ako ho popisujú prvé kapitoly knihy Genezis.[15]

Stredoveký judaizmus úvahy o posmrtnom živote odsúva do sféry mystiky. Predovšetkým na úrovni ľudového náboženstva sa odohrávajú špekulácie o tom, čo sa deje s dušou človeka po smrti. Prevažuje viera, že určitú dobu zotrváva duša blízko pochovaného tela. Podľa inej teórie rok po smrti človeka je jeho duša súdená a trestaná za hriechy. Idea posmrtného života je však zatienená predstavou zmŕtvychvstania. Maimonides napríklad posmrtný život ako taký priznáva iba učencom. Tento jeho pohľad však upiera ľudskej duši osobitosť a substanciu a vylučuje priemerne inteligentnému avšak spravodlivému človeku budúcu existenciu. Samozrejme oponenti tejto Maimonidovej teórie napr. Chasdaj Crescas sa naopak domnievajú, že podstata duše je skôr morálna ako intelektuálna a každá duša naplnená láskou k Bohu je dokonalá a dobrá a má nárok na nesmrteľnosť.

V 11. stor. už v judaizme prevláda čisto duchovné poňatie raja, ktorému je priznaná praexistencia. Podľa Maimonida „*život v ňom začne človeku po živote na tomto svete*". Je to nebeská akadémia v ktorej sa spravodliví tešia, že porozumejú tomu čo, čo pochádza od Stvoriteľa. V zhode s tým dolný raj kniha kabalistov Zohar odsúva mimo materálny svet: "*...Spravodlivý v ňom prebývajú duchovne oblečený v nádhernom odeve letia vzduchom do nebeskej akadémie v hornom raji.*" [16]

Vplyv modernej doby

Stretnutie judaizmu s modernou dobou, zvlášť s myšlienkami osvietenstva v 18. storočí viedlo k zbúraniu myšlienkových a politických múrov, ktoré židovské obce oddeľovali od ostatného sveta. Skúsenosť s modernou dobou odhaľuje rozčarovanie z učenia o telesnom vzkriesení a narastá viera v nesmrteľnosť duše. Viera vo vzkriesenie je odsúdená ako primitívna, v rozpore so západným myslením, bez opory v klasickej židovskej tradícii. Naproti tomu učenie o duchovnej nesmrteľnosti je oslavované ako intelektuálne dôveryhodnejšie a viac v súlade s osvietenským duchom doby.[17]

Myšlienka duchovnej nesmrteľnosti nie je v judaizme modernej doby ničím novým. Objavuje sa už u stredovekých židovských filozofov v židovskej mystike. Radikálnejší myslitelia tu vzkriesenie tela nahradili duchovnou nesmrteľnosťou, iní citlivejšie zlúčili mladšie učenie so starším a vzkriesenie dostalo význam duchovnej nesmrteľnosti. Až v posledných rokoch sa tento trend začína obracať.

---

[15] ŠPIDLÍK T., *Věřím v život věčný. Eschatologie*, Olomouc, Refugium Velehrad-Roma s.r.o.., 2007, s. 163

[16] SLÁDEK P.: *Malá encyklopedie rabínskeho judaismu,* Praha, Libri 2008, s. 184

[17] GILLMAN N.: *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha, Vyšehrad 2007, s.153

Židovské reformné hnutie sa naplno zaoberalo tým, čo priniesla moderná doba. Prví reformátori z konca 19. storočia boli veriaci Židia, ktorí v reforme videli záchranu a budúcnosť judaizmu.

Podľa Abrahama Geigera – otca európskej reformy posmrtný život „*by nemal byť popisovaný slovami, ktoré naznačujú budúce oživenie, vzkriesenie tela, skôr je potrebné, aby sa zdôraznila nesmrteľnosť ľudskej duše.*"

Skupina reformných rabínov na konferencii v Pittsburghu v r. 1885 dokonca prehlásili, že odmietajú myšlienku telesného vzkriesenia ako myšlienku nevychádzajúcu z judaizmu. Taktiež odmietli vieru v Gehennu a Eden (peklo a raj) ako miesta večného trestu a odmeny. Tieto a ďalšie prehlásenia boli priamou príčinou rozpadu reformnej koalície. Konzervatívnejší členovia sa držali myšlienky vzkriesenia tela a nemohli prijať takýto výklad judaizmu. Tak sa vlastne zrodilo hnutie, ktoré sa neskôr nazvalo konzervatívny judaizmus.

Do polovice 20. storočia sa konzervatívne aj reformné hnutie zhodlo na duchovnej nesmrteľnosti ako jedinom prijateľnom učení pre moderných Židov. Výnimkou nebolo ani rekonštrukcionalistické hnutie Mardocheja Kaplana.

Aj židovská ortodoxia sa do polovice 20. storočia od učenia o vzkriesení odkláňa. No tento odklon neznamenal odmietnutie všetkých myšlienok spojených s posmrtným životom. Judaizmus prišiel s alternatívou duchovnej nesmrteľnosti a toto učenie nahrádza vzkriesenie, alebo mu spätne pripisuje takýto význam.[18]

Súčasná ortodoxia príma učenie o vzkriesení práve z dôvodu pre ktorý ho liberálni Židia odmietajú a síce chápu ho ako doslovné vyhlásenie. Všetci títo ortodoxní učenci totiž veria, že náuku o vzkriesení je potrebné vykladať v doslovnom význame ako udalosť ku ktorej dôjde presne tak ako je popisovaná niekedy v budúcnosti.

Na konci 20. storočia sme svedkami obnoveného záujmu o eschatológiu, zvlášť o posmrtný život, o telesné vzkriesenie. Znova sa hodnotí napätie medzi učením o telesnom vzkriesení a o duchovnej nesmrteľnosti. Svoju úlohu tu pravdepodobne zohral blížiaci sa koniec tisícročia napriek tomu, že koniec druhého tisícročia je kresťanským, nie židovským medzníkom. Ďalším dôvodom záujmu o eschatológiu je rozvoj tradicionalizmu vo všetkých náboženstvách a obnovený dôraz na závažné životné témy. Prevládajúci vedecko-technicko-racionalistický prístup sa ukazuje ako nedostačujúci, pretože neodpovedá na otázky: Aký význam má ľudský život a ako ho máme žiť.[19]

Najnovšie židovskí učenci tvrdia, že vzkriesenie je potvrdením Božej moci a hodnoty našej telesnej existencie, tej jedinej existencie, ktorú si uvedomujeme.

V ponímaní kresťanstva formulácia nicejsko-konštantinopolského vyznania viery vyjadruje pevné presvedčenie, že tak ako Kristus vstal z mŕtvych a žije

[18] GILLMAN N.: *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha: Vyšehrad 2007, s.172
[19] GILLMAN N.: *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha, Vyšehrad 2007, s.175

naveky, tak aj my v posledný deň vstaneme z mŕtvych. Premenené telo spojené s dušou dostane od Boha neporušiteľný život. Vzkriesenie Krista, *„prvorodeného z tých, ktorí vstali z mŕtvych"* (Kol 1,18) je počiatkom a zárukou vzkriesenia každého človeka. Prejavuje sa ako okamžité ospravedlnenie po smrti a budúce vzkriesenie tela v blaženom nazeraní na Boha. Oslava Kristovho vzkriesenia, či veľkonočného tajomstva je stredom liturgie pri oslave Veľkej noci, ale aj pri eucharistickom slávení nedele, ktorá je dňom vzkriesenia Pána.[20]

Islam podobne zdôrazňuje, že fyzická smrť človeka nie je konečná. Podľa Koránu príde deň vzkriesenia a súdu, keď sa všetci budú zodpovedať zo svojich skutkov. Tento deň ohlásia apokalyptické úkazy. Podľa islamskej tradície prvý bude vzkriesený Mohamed. Na rozdiel od ortodoxného názoru o vzkriesení tela sa ojedinele objavuje názor, že večne bude žiť iba duša.[21]

Filozofické odpovede na tieto otázky sa radia do dvoch skupín. Prvá z nich má sklon redukovať jednu realitu na tú druhú: Buď existuje iba telo a odkazy k mysli sú zastrenými odkazmi k telesným funkciám – to je materializmus, alebo hovoríme o jeho alternatíve, idealizmu, ktorí všetky odkazy k telu redukuje na prejavy mysle. Dualistické teórie zas vysvetľujú ako sa k sebe telo a myseľ vzťahujú.

V dejinách filozofie sa na túto otázku nepodarilo nájsť uspokojivú odpoveď. Je však jasné, že prvotným impulzom pre jej položenie je intuícia, že pôsobíme v týchto dvoch odlišných rovinách, ktoré sa vzájomne ovplyvňujú.[22]

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

DE VRIES S. P., Židovské obřady a symboly, Praha, Vyšehrad, 2006.
DROZDÍKOVÁ J., Lexikón islamu, Bratislava, Kaligram 2005.
GILLMAN N.: Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení, Praha, Vyšehrad 2007.
JUGIE M., Teologia dogmatca christianorum orientalium, IV, Letouzey et Ané, Parisiis 1931.
PETROSILLO P., Křesťanství od A do Z, Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladatelství, 1998.
SLÁDEK P.: Malá encyklopedie rabínskeho judaismu, Praha, Libri 2008.
SCHMID J.-RATZINGER J., Auferstehung des Fleisches, Sacramentum mundi. Theologisches Lexicon fur die Praxis, I, Freiburg 1968.
ŠPIDLÍK T., Věřím v život věčný. Eschatologie, Olomouc, Refugium Velehrad-Roma s.r.o.., 2007.

[20] PETROSILLO P., Křesťanství od A do Z, Kostelní Vydří, Karmelitánske nakladatelství, 1998, s. 226-227
[21] DROZDÍKOVÁ J., Lexikón islamu, Bratislava, Kaligram 2005, s. 227
[22] GILLMAN N.: *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Praha, Vyšehrad 2007, s. 218-219

DOŚWIADCZENIE RELIGIJNE, JAKO ASPEKT ETYCZNEGO SAMOPOZNANIA

Dariusz RYMAR

Abstract: *In the speech the author undertakes a discussion with the position of Nicolai Hartmann which in his version of personalism supposed that „the ethics with God is impossible". The author points that the assumptions of Hartmann's Ethik, should have been supplemented with the analysis of intentional experiences, what would have permitted to analyse, deeper than at Hartmann's, the relation among the emotive experiences and with the sphere of cognition. The author invokes solutions of modern psychology, indicating the convergence of her researches with classical seizures of the problem of the self-knowledge, talks over the part of the intuition in Plato's Phaedrus and in the Augustinian conception of the "inner man"; then he indicates simplifications in Hartmann's combination of the antinomies between the religion and the recognition. In the summary the author indicates possibilities to construct the ethics basing on the religious experience.*

W dziejach człowieka istotną rolę odegrały religie i mitologia. Według Hartmanna ten poziom nie może być pozytywnie zakładany na polu filozofii, ponieważ wznosi się poza obszarem weryfikacji naukowej. Autor *Ethik* był oczywiście świadomy powszechności odczuć religijnych w różnych kulturach. Twierdził jednak, że nie mamy przesłanek dla pozytywnego potwierdzenia prawdziwości intuicji religijnych. Niemniej Hartmann sam zmuszony był do pozostawienia przestrzeni metafizycznych niedookreśleń. Przykładem sfery, której nie możemy w pełni ująć poznawczo jest, według filozofa, świadomość. Podmiot stawia nieprzezwyciężalny opór próbom jego uprzedmiotowienia m.in. ze względu na swoją aktywność i ruchliwość. Zdaniem Hartmanna: „Nieuchwytność podmiotu nie polega na jego oddaleniu, lecz właśnie na jego bliskości, która sprawia, że jest on zasadniczo obcy przedmiotom, do natury przedmiotu należy bowiem dystans wobec podmiotu […]."[1] Rozum jest zakorzeniony w podświadomości w tym, co nieświadome (*Unbewußte, Unterbewußte*). Podmiotowość okazuje się sferą niepojmowalną, rozum: „jest więc sferą skończoną między dwiema nieskończonościami, jest ograniczonym wycinkiem racjonalności między dwiema irracjonalnościami"[2]. Sfera rozumu była dla Hartmanna, tajemniczą, metafizyczną głębią, która wymyka się kategoriom poznawczym. Filozof przestrzegał jednak, przed pospieszną aprobatą metafizycznych wymiarów naszego rozumowania: „[…] nieuniknione

[1] Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer* Methaphysik *der Erkenntnis,* (Wyd. I, Berlin 1921) Berlin 1949, s. 22; cyt. za Zbigniew Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna,* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974, s. 76.
[2] Z. Zwoliński, *Byt i wartość*…, s. 91.

metafizyczne treści problemowe, mają coś zwodniczego [*Verführerisch*] dla filozoficznego myślenia. One obrabowują go łatwo z krytycznej rozwagi [*Besonnenheit*]; wywierają wpływ [ausüben] na sposób przesuwania granic [*Grenzverschiebung*], także przy całkiem rzeczowym, trzeźwym [nüchter] ustotunkowaniu się."[3]

Hartmann zauważał, że ludzki duch podlega zmianom a to prowadzi również do niestałości w odczuciach wartości. Niemniej filozof sprzeciwił się wnioskowaniu, że to same wartości podlegają przemianie: „[…] zmian nie da się zakwestionować. One są dobrze znane w różnorodności historycznych moralności, tak jak smak […] danych kultur, faworyzuje raz te, raz inne strony ludzkich jakości. Faworyzowanie jest zależne od całkiem innych czynników, niż samoistne wartości. Fakt, że w jakimś momencie dziejów przyznaje się dominujące znaczenie: szczęściu, innym razem wyróżniany jest czyn bohaterski, a kiedy indziej prawość, uczciwość, albo sprawność czy samodyscyplina, lub łagodność i humanitarność; nie zmienia samych wartości."[4]

Zdaniem Hartmanna w żadnej świadomości nie następuje odwrócenie znaku wartości i to winno być wystarczającą przesłanką dla wniosku o obiektywności i nienaruszalności wartości. Tymczasem już anonimowy autor *Dialekseis* zauważył, że wrażliwość ludzka jest tak silnie zróżnicowana, że odczucia aksjologiczne poszczególnych indywiduów mogą być sprzeczne.[5] Współczesne badania na polu psychologii, pedagogiki czy psychiatrii wskazują, że zaburzenia osobowości w dużej mierze są generowane przez niewłaściwe relacje panujące w okresie rozwojowym człowieka. W niektórych subkulturach okrucieństwo uchodzi za cnotę; wystąpienie przeciwko wartościom bywa emocjonalnie atrakcyjne. Obsewracje te nie potwierdzają Hartmannowskiego optymizmu w odniesieniu do emotywnego rozpoznania sfery wartości.[6]

Hartmann występował przeciwko tym etykom, które postulowały odniesienie się do jednej, najwyższej zasady dobra moralnego. Opowiadał się bowiem za pluralizmem aksjologicznym; kładł szczególny nacisk na indywidualną odpowiedzialność: „Moralne istnienie nie jest właśnie ani Bogiem ani państwem, ani czymś jeszcze więcej w świecie, lecz szczególnym prymarnym nosicielem wartości i bezwartościowości, człowiekiem."[7] Ernst von Aster, wykazywał, że takie rozwiązanie prowadzi do radykalnego subiektywizmu a nawet nihilizmu aksjologicznego[8]. Zarzuty E. von Astera idą

[3] Nicolai Hartmann, *Ethik*, …, s. 227.
[4] Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1965 (4 Auflage), s. 284 – 285.
[5] *Dialekseis*, 1-szy rozdział.
[6] Por. Z. Zwoliński, *Byt i wartość*…, s. 399 – 400.
[7] Tamże, s. 249.
[8] Ernst von Aster, *Zur Kritik der Materialen Wertethik*, W: „Kant-Studien" 1928, nr 33, s. 172-200. Por. Jan Galarowicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości*

prawdopodobnie zbyt daleko. Hartmann bowiem zakładał pewien podstawowy poziom moralnej odpowiedzialności: „Każdy człowiek powinien postępować zgodnie ze swym etosem indywidualnym, ale nie kosztem wartości powszechnych [...]. Nie można realizować wartości własnej osobowości bez spełnienia nakazów powinności prawdomówności, wierności czy miłości bliźniego gdyż prowadziłoby to do wewnętrznej niezgodności, rodziłoby dezorientację i moralność pozorną *(Scheinsittlichkeit),* pozbawioną fundamentów, osobowość zaś taka byłaby pusta *(hohl)* i pod względem moralnym hochsztaplerska."[9] Hartmann zakładał, że istnieją wartości podstawowe, elementarne, wspólne wszystkim pozytywnym etosom[10]. Indywidualizm etyczny jest – zdaniem Hartmanna – rezultatem istotnych niepowtarzalnych rysów ludzkiej osoby. Niemniej Hartmann akcentując samodzielność podmiotu, ograniczył rolę wpływów zewnętrznych. Stąd nie przywiązywał specjalnego znaczenia dla anazlizy znaczenia pedagogiki dla kształtowaniu osobowości.

Kolejnym aporetycznym obszarem jest przyznanie wartościom statusu Platońskich idei, oraz założenie ich nieogarnionego – ludzkim rozumem – kosmosu, ułożonych w ścisłą, nie podlegającą relatywizacji hierarchię. Ma ona być człowiekowi dostępna jedynie w wycinkowym obszarze. Aporie, jakie wprowadzają założenia Hartmanna znalazłyby częściowe rozwiązanie, albo przy założeniu kumulatywnej wiedzy ludzkiej, np. w postaci jaką zaproponował niemiecki idealizm, albo przy odwołaniu do doskonałego umysłu boskiego. Hartmann zbliżył się do pierwszego – historiozoficznego – rozwiązania. Według filozofa, etyka starożytna miała odkryć wartości cnót *Tugendwerte*, które są rezultatem cnoty wstrzemięźliwości [*enkrateia*[11]], która jest „cnotą wewnętrznej miary" [*die Tugend des inneren Maßes*[12]]; do których należą także rozsądek [*sôfropsynnê*[13]] piękna-dobro [*kalokagathia*], cnoty te zewnętrznie objawiają się prawością [*dikaiosynê*[14]]. Chrześcijaństwo miało wprowadzić – zdaniem Hartmanna – miłość bliźniego, wierność, zaufanie, pokorę, rolę doświadczeń intencjonalnych a nowsze czasy miłość tego, co dalekie oraz hojność moralną[15]. Niemniej Hartmann pominął tu psychologiczny problem gasnących motywacji wobec trudniejszych wyzwań aksjologicznych. W sferze doświadczeń intencjonalnych podmiotu, pozostawił znaczną przestrzeń

(Max Scheler – Nocolai Hartmann – Dietrich von Hildebrandt), Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 1997, s. 217 – 219.

[9] N. Hartmann, *Ethik*, …, s. 439; cyt. za Z. Zwoliński, *Byt i wartość*…, s. 383.

[10] Z. Zwoliński, *Byt i wartość*…, s. 383.

[11] wstrzemięźliwość, panowanie nad sobą

[12] N. Hartmann, *Ethik*, …, s. 437.

[13] zdrowy rozum, roztropność, umiarkowanie

[14] Por. N. Hartmann, *Ethik*, …, s. 437 i n.

[15] Por. Tamże, s. 450 i n.

niedookreślenia. Ponieważ etyka Hartmanna nie jest etyką skutków, lecz intencji, to brak rozwiązań na tym polu skutkuje nadmierną nieokreślonością w całej koncepcji.

Według Hartmanna decyzja woli o zrealizowaniu określonych wartości, będąca szczerym, autentycznym zamiarem realizacji czynu, jest tym, co przesądza o wartościowości aktu działania, niezależnie od jego rezultatu: „Wartość etyczna nie zależy od rezultatu, lecz jedynie od postawy i przekonania *(Gesinnung),* a więc nie od realizacji określonego stanu rzeczy, lecz wyłącznie od szczerości samego dążenia do jego urzeczywistnienia."[16] Takie ujęcie jest jednak niejasne: intencjonalność jest bowiem sferą, której przedmioty są ulotne. Stąd powstaje pytanie: gdzie miałaby być instancja rejestrująca rzeczywiste intencje, jeśli już nie będą one obecne w pamięci podmiotu? Aporia ta ujawania się również przy Hartmannowskiej analizie problemu odpuszczenia grzechów: „Z moralną wolnością koniecznie związana jest wieczność i nieodpuszczalność win."[17] To, że grzech, np. wewnątrzpodmiotowy, jakim jest zły zamiar, jest niewymazywalny z procesu dziejowego, tak jak każdy inny realny fakt, jest epistemicznie nieefektywne, bowiem skoro dla żadnej świadomości nie jest on już obecny, to dla każdej realnej świadomości jest niebyły. Dopiero horyzont umysłu doskonałego, rozwiązałby tą aporię anonimowości i zapomnienia zła. Można byłoby pojść dalej zakładając, że taki umysł nie zapominałby, ale mógłby wybaczać.

Według Hartmanna, wszelkie poznanie jest możliwe poprzez intuicję. Pozwala ona orientować się w „rapsodii wrażeń". Jeśli jednak w stosunkach poznawczych dominuje intuicja stygmatyczna, uchwytująca byt z pominięciem szerszych relacji, wówczas dochodzi do kategorialnych błędów[18]. Błąd spowodowany intuicją stygmatyczną jest więc błędem podwójnym: nie ujmuje poprawnie ani ogółu relacji obiektywnego bytu, ani też nie jest trafnym rozpoznaniem tego, co zostało poznawczo ujęte. Syntezą intuicji stygmatycznych jest intuicja konspektywna: „Ogląd relacyjny (relationale Anschauung), włączanie tego, co dotąd poznane, w związki [...]. Intuicja ta, jako konspektywna, jest więc zarazem […] weryfikacją pojedynczych intuicji w ramach systemu […] intuicji." [19] Zdaniem Hartmanna nie można jednak wskazać takiej kolektywnej intuicji w odniesieniu do etyki. Pozostaje zatem niezrozumiałe dlaczego Hartmann zakładał, że rozpoznanie wartości a nawet ich hierarchii jest bezbłędne. Zasadnicza aporią w tej koncepcji jest założenie nieomylnej logiki serca, tymczasem sfera uczuciowa jest poznawczo nieokreślona, dopuszcza największą możliwą skalę sprzeczności. Logiczność taką można dopiero zakładać u człowieka, moralnie czy też duchowo

[16] N, Hartmann, *Ethik*, …, s. 507… cyt za Z. Zwoliński, *Byt i wartość*…, 344.
[17] N. Hartmann, *Ethik*, s. 818.
[18] Z. Zwoliński, *Byt i wartość*…„ s. 211.
[19] Tamże, s. 212.

dojrzałego, tzn. takiego, który nie tylko rozumie znaczenie emocji, ale potrafi panować nad nimi zgodnie z wymogami umysłu. Przypominają się tu słowa Platona z *Teajteta*, że nie każdy człowiek jest miarą wszechrzeczy, lecz, co najwyżej mądry człowiek[20].

Hartmann sprzeciwiał się poszukiwaniu podstawy metafizycznej dla etyki, zwłaszcza tej o religijnej prowienieniecji. Dopatrywał się trzech antynomii pomiędzy etycznym i religijnym sposobem myślenia: „Pierwszą antynomią jest praktyczna ogólna orientacja, dążenia do tej albo do tamtej strony [*Jenseittendenz*]. […] Dlatego wymaganie: z tej strony w przeświecającej wartości musi zostać ofiarowane takiemu prawdziwemu życiu i jego wartości, ponieważ nikt nie może służyć dwóm panom. [……] Następstwem jest obniżenie wartości tej strony, oddalenie człowieka od danego życia, i wszechstronnej ucieczki od świata."[21]

Druga antynomia wnosi [*übertägt*] sprzeczność do stosunku człowieka i Boga pojętego jako najwyższy substrat wartości. [……] w istocie Boga znajduje się to, że tylko On, i nic poza nim, nie może być celem celów, to Jego ujmuje jako najważniejsze i najbardziej aktualne dla każdego skończonego istnienia, i że poza nim wszystko, także człowiek jest niczym."[22]

Trzecia antynomia wiąże się z boskimi przykazaniami, które Hartmann rozumie jako nakazy, które wierny ma realizować, co byłoby z kolei w sprzeczności z wolnością samodzielnego dochodzenia do rozwiązań. Zdaniem Hartmanna każda etyka opiera się na samodzielnym dochodzeniu do wartości pojętych jako istoty same w sobie: „Teza, że wartości etyczne są autonomiczne, tzn. że one nie są od ze względu na coś innego, lecz są czyste z siebie samych, z wewnątrz /wydobyte/ i one same są ze względu na /te/ wartości , to jest – jak to wykazano – dla każdej etyki, która na taką nazwę zasługuje, konieczną podstawą [*Grundlage*][23]".

Hartmannowi nie udało się jednak udowodnić, że wartości etyczne są samoistne. Przede wszystkim jak to wskazał już Platon, w dialogu *Parmenides*, absolutyzacja istot rzeczy, nadanie im samodzielności bytowej prowadziłoby do ich nieuchwytności poznawczej[24]. Z refleksji późnego Platona wynika, że istoty rzeczy mają charakter abstrakcji wobec wymiaru fizycznego, nie mają zatem samodzielnego statusu bytowego.

Hartmann zakładał: „niezdolność myśli do pojęcia koegzystencji" religii i filozofii[25]. Może dziwić u zwolennika pluralizmu etycznego ostra opozycja wobec doświadczenia religijnego. Antynomii pierwszej, zakładającej wyłączenie

[20] Platon, *Teajtet*, 183 c.
[21] N. Hartmann, *Ethik*, …, s. 811.
[22] Tamże, s. 812.
[23] Tamże.
[24] Por. Platon, *Parmenides*, 142 a.
[25] N. Hartmann, *Ethik*, …, s. 810.

religijnego stosunku do świata z realnego biegu rzeczywistości, można zarzucić jednostronność. Doświadczenie religijne nie musi się przeradzać w kwietystyczne wyłączenie z praktyki życia, może być rodzajem wewnętrznej kontemplacji, zmierzającej do samopoznania, jak to przedstawia Platon w dialogu *Fajdros*. Według Charlesa Griswolda opis rozmowy w scenografii umieszczonej poza obrębem *polis*, służy zaakcentowaniu tego, że doświadczenie metafizyczne dla samego Sokratesa było czymś wyjątkowym[26]. Religijna tęsknota za światem wyzwolonym z niedostatków życia doczesnego może być pragnieniem [*erotyką*] wyższego wymiaru rzeczywistości, która pozwala jakościowo przekształcać relacje człowieka właśnie po tej stronie rzeczywistości. W odniesieniu do religi można wykorzystać to samo spostrzeżenie, które Hartmann przypisuje doświadczeniu etycznemu: „Tęsknota do dobra nie jest nigdy pusta i w żadnym wypadku nie jest niemocą. Ona w całości jest najaktualniejszą mocą dobra."[27]

Jeśli idzie o antynomię drugą, to można podjąć próbę jej przezwyciężenia, wychodząc również od rozwiązań założyciela Akademii. Platon, np. w zakończeniu *Sofisty* pozostawił dwa równorzędne rozwiązania w odniesieniu do sfery etycznej: może być ona jakościowym rozwinięciem praw natury, albo intuicje tej sfery mogą zapośredniczone w odwołaniu do doskonałości bóstwa.

W odniesieniu do trzeciej antynomii Hartmanna, związanej z boskimi przykazaniami, można wskazać, że problem kazuistyki dotyczy tylko niektórych form relgijności. Dwa największe chrześcijańskie przykazania można byłoby łatwo przekształcić w maksymę o charakterze ogólno-etycznym: „Postępuj według takiej maksymy, ażeby całość Bytu (przyrodniczego świata) była dla Ciebie najwyższą i najbliższą zasadą. Podnoś zarazem godność samego siebie, traktując innych tak, jakbyś sam chciał być traktowany".

Platon ukazał problematykę etyczną jeszcze na innym poziomie, którego Hartmann nie poddał analizie. Założyciel Akademii w *Fedonie* ukazuje rolę dobrej nadziei [*euelpis*], związanej z wymiarem eschatologicznym. Okazuje się ona emocjonalnie efektywna w sytuacjach egzystencjalnie granicznych, np. cierpienia, zagrożenia życia. Sokrates Platoński wykazuje, że ten wymiar nie może zostać adekwatnie przełożony na dyskurs[28]. Jeśli komuś to doświadczenie jest obce, to na nic zda się cała argumentacja. Dialektyka w tym zakresie jest możliwa jedynie między tymi, którzy mają analogiczną *empirię ducha*[29]. Można zatem powiedzieć, że Hartmann nie znał religii, ponieważ nie przeprowadził takiego doświadczenia wewnętrznego. Augustyńskie: „wierzę

Charles Griswold, *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, New Haven: Yale University Press, 1986, s. 34.

[27] N. Hartmann, *Ethik*, …, s. 818.

[28] Platon, *Fedon*, 91 a.

[29] *empeiria* – doświadczenie, znajomość, praktyka, biegłość.

aby zrozumieć" [*credo, ut intelligam*] być może jest podstawowym warunkiem rozumienia przeżyć religijnych. Stąd też wszystkie zewnętrzne opisy mogą być wobec tych doświadczeń nieadekwatne.

Jeśli etyka nie potrafi wyznaczyć całościowego obszaru powinności ani wskazać gruntu, który nie podlegałby spekulatywnej relatywizacji, o czym przekonuje zalew wykluczających się stanowisk etycznych, to może należałoby uznać – przeciwnie niż Hartmann – a zgodnie z postulatami Kanta czy Schelera, że moralność bez Boga nie jest możliwa? Założenie to prawdopodobnie idzie za daleko, jednakże nie uprawnione jest również twierdzenie Hartmanna, że etyka z Bogiem jest niemożliwa[30].

Z punktu widzenia epistemologii odwołanie się do Boga można traktować, jako poszukiwanie najwyższego punktu odniesienia, wartości regulatywnej czy też intuicji konspektywnej, wyznaczającej kierunek poszukiwań i nadającej energię ludzkim motywacjom. Na zakończenie wspomnieć można jeszcze o etycznej roli Objawienia. Znaki wprawdzie mają zewnętrzny charakter, lecz wymagają ich immanentnej aprobaty. Dialektyka ta ma charakter egzoteryczno-ezoteryczny, rozstrzygające zdanie należy jednak do głosu wewnętrznego.

BIBLIOGRAFIA

Aster Ernst von, *Zur Kritik der Materialen Wertethik*, W: „Kant-Studien" 1928, nr 33, s. 172-200.

Charles Griswold, *Self-Knowledge in Plato's* Phaedrus, New Haven: Yale University Press, 1986.

Galarowicz Jan, *W drodze do etyki odpowiedzialności. Fenomenologiczna etyka wartości (Max Scheler – Nocolai Hartmann – Dietrich von Hildebrandt)*, Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej, 1997.

Hartmann Nicolai, *Ethik*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1962 (4 Auflage).

Hartmann Nicolai, *Grundzüge einer* Methaphysik *der Erkenntnis,* (Wyd. I, Berlin 1921) Berlin 1949.

Hartmann Nicolai, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1965 (4 Auflage).

Świeżawski Stefan, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.

Zwoliński, *Byt i wartość u Nicolai Hartmanna,* Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1974.

[30] Por. J. Galarewicz, *W drodze do etyki odpowiedzialności*…, s. 137.

PERSPEKTYWA PERSONALISTYCZNA PISM CYPRIANA NORWIDA PRZYWOŁANYCH PRZEZ JANA PAWŁA II PODCZAS PIELGRZYMEK DO POLSKI

Anastazja SEUL

Abstract: *The Pope often refers to the literary work of Cyprian Norwid, the predecessor of personalism. According to his anthropological concept, man is the person who is created to the image of God (imago Dei). Along with others, they create a specific communio personarum, because his task is to care for their own development as well as the development of national community, to which they belong, reasonably and responsibly. Norwid and John Paul II. emphasize the patriotic and eschatological extent of human creativity and work.*

Wprowadzenie

Jan Paweł II, przybywając do Polski i innych krajów rządzonych przez system oparty na myśli marksistowskiej, wskazywał pośrednio filozofię personalistyczną jako tę koncepcję człowieka, która odpowiada godności ludzkiej. Ta propozycja rozumienia rzeczywistości stała wyraźnie w opozycji do wykładni materializmu dialektycznego. Papież, jeszcze jako kardynał Wojtyła, interesował się zagadnieniami antropologicznymi, które odmiennie przedstawiały ideologia marksistowska oraz myśl chrześcijańska. Galarowicz podkreśla, że „pojęcie osoby jest u Wojtyły, podobnie jak u św. Tomasza, nie tylko punktem centralnym jego antropologii filozoficznej, ale także momentem wieńczącym tę antropologię"[1]. Dlatego też, jego wypowiedzi wzbudzały niechęć zwolenników obowiązującej ideologii: „zainteresowania człowiekiem i jego godnością stały się wbrew przewidywaniom głównym tematem polemiki z marksizmem, a to dlatego, że marksiści sami postawili sprawę człowieka w punkcie centralnym (…). Kiedy napisałem książkę pod tytułem „Osoba i czyn", pierwszymi, którzy na nią zwrócili uwagę, oczywiście, aby ją poddać krytyce, byli marksiści: stanowiła dla nich niewygodny element w polemice z religią i Kościołem"[2].

Gdy minął czas sowieckiego zniewolenia i ateizmu teoretycznego wtłaczanego narodom Europy środkowowschodniej, pojawiło się nie mniej groźnie niebezpieczeństwo, jakim jest ateizm praktyczny - typowy dla epoki nowożytnej. Nie wynika on z ustaleń poznawczych, ale przejawia się w takim

[1] J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą,* Kęty, Antyk 2000, s. 50.
[2] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei,* Lublin 2005, RW KUL, 2005, s. 155 – 156.

sposobie życia, jak gdyby Boga nie było[3]. „*Racjonalizm oświeceniowy wyłączył prawdziwego Boga, a w szczególności Boga Odkupiciela, poza nawias.* Co to oznaczało? Oznaczało, że człowiek *powinien żyć, kierując się tylko własnym rozumem, tak jakby Bóg nie istniał*"[4]. Nauczanie Jana Pawła II przeciwstawiało się więc ideologiom liberalizmu i konsumizmu, promującymi taki styl życia, w którym nie została uwzględniona prawda o ludzkiej godności. Ideologie te roztaczają przed człowiekiem złudną perspektywę fałszywej wolności i hedonizmu, redukując go do kategorii konsumenta; dążą to tego, aby człowiek traktował życie przede wszystkim jako okazję do „użycia". Papież, świadom tych zagrożeń, przemawiając w drugiej połowie swego pontyfikatu do mieszkańców krajów demokracji ludowej, pragnął przypomnieć wszystkim o ich godności i transcendentnym wymiarze rzeczywistości, w której żyją.

W przemówieniach Papieża znalazło się wiele nawiązań do osób, które w znaczny sposób wpłynęły na rozwój polskiej kultury, gdyż Jan Paweł II – w myśl założeń personalizmu - przekonany był, że kultura jest przede wszystkim dziełem ludzkiego ducha. Należał do tego pokolenia, dla którego literatura – zwłaszcza okresu romantyzmu, stanowiła ważny element edukacji patriotycznej[5], a spośród romantyków szczególnie cenił pisma czwartego wieszcza - Cypriana Norwida[6]. Autor ten, który znacznie wyprzedził swoją epokę, postrzegany jest jako prekursor myśli personalistycznej, co związane jest z jego koncepcją człowieka. Jak zauważyła E. Podrez: „Korzenie tej koncepcji człowieka sięgają pierwotnych źródeł biblijnych. Dzięki temu w swych założeniach i intencjach, staje się ona bliska personalizmowi chrześcijańskiemu"[7]. Zarówno Papież jak i Norwid nie postrzegają człowieka tylko jako *individua substantia de rationalis naturae*, ale także jako kogoś, kto współtworzy siebie poprzez relacje z innymi osobami. O tym, że Norwid był

---

[3] A.Wierzbicki, *Troska i odpowiedzialność za człowieka. Refleksje z okazji 20- lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II,* w**:** *Wdzięczność i zobowiązanie. Pontyfikat Jana Pawła II w oczach środowiska naukowego KUL*, Lublin, RW KUL, 1999**,** s. 167 – 168.

[4] Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei,* Lublin 2005, RW KUL, 2005, s. 59.

[5] C. Miłosz, *Polski rodowód,* w: *Te chwile tworzą historię. Spotkania z Janem Pawłem II* red. W. Bartoszewski, Kielce, Jedność , 2005, s. 123. Zob. też K. Maciąg, *Poezja poeci w tekstach autobiograficznych Jana Pawła II,* w: *Karol Wojtyła poeta*, red. K. Głażewskiego W. Sadowskiego, Warszawa, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, 2006, s. 126.

[6] Literacką i teologiczną interpretację papieskich odwołań do Norwida przedstawiam w artykule: *Odniesienia Jana Pawła II do myśli i języka do Cypriana Norwida podczas pielgrzymek do Polski* w: *Język religijny dawniej i dziś,* t. IV, red. M. Rybka , Poznań, Poznańskie Studia Polonistyczne, 2009, s. 13 – 21. Tu korzystam ze swoich poprzednich ustaleń, ale skupiam się na kontekstach filozoficznych.

[7] E. Podrez, «*Z-organizowanie patriotyzmu*». *Między myślą Norwida a filozofią Karola Wojtyły,* „Ethos" Lublin, RW KUL ,1992, nr 4 s. 107. Piotr Chlebowski nazywa Norwida twórcą, który „próbuje dotrzeć do pełnej prawdy o człowieku, szuka odpowiedzi na odwieczne pytania: kim jestem? po co jestem? dokąd zmierzam". P. Chlebowski, *Poeta prawdy o człowieku,* Ethos" Lublin, RW KUL, 1992, nr 4 s. 137.

przekonany - mówiąc językiem personalistów - o niezbywalnej wartości i godności osoby ludzkiej, która nie może być nigdy traktowana jak środek lub narzędzie, gdyż jest celem wszelkich działań - świadczy fakt, iż w roku 1875 poeta zgłosił postulat utworzenia Towarzystwa Uszanowania Człowieka[8]. Personalistyczne akcenty w twórczości Norwida badała także R. Gadamska Serafin, która uzasadnia, że „Norwid stale akcentuje chrześcijańskie przymioty osoby, zwłaszcza jej autonomię, głównie w stosunku do siebie, aktywność, nakierowanie ku transcendencji, bycie celem samym w sobie. Wiele miejsca poświęca kwestii godności osoby, należnego jej szacunku i miłości"[9].

W niniejszej pracy przedstawię cytaty z pism Norwida, które przypomniał Papież swoim słuchaczom. Zostały osadzone w znaczących kontekstach: teologicznym, patriotycznym, artystycznym, eschatologicznym. Istotne jest, że w każdym z nich można jednocześnie odnaleźć akcenty personalistyczne. Aby je przedstawić, postawię sobie trzy pytania, które ukierunkują pracę nad papieskimi odwołaniami do twórczości poety: jakie są podstawowe odniesienia człowieka jako osoby? jakie zadania stoją przed nim? jakie jest ostateczne powołanie człowieka? Poszukując odpowiedzi na tak postawione kwestie, wskażę, że w papieskich odwołaniach do twórczości Norwida implicite zawarte są akcenty personalistyczne.

Podstawowe odniesienia człowieka jako osoby

Już z pierwszego cytatu z dzieł Norwida można wywnioskować, iż istotnymi odniesieniami dla człowieka są – zdaniem romantycznego poety oraz Papieża – relacje wobec Boga i narodu. Podczas pierwszego spotkania z Polakami na lotnisku Okęcie (Warszawa, 2 czerwca 1979)[10] Jan Paweł II przywołał słowa Norwida w kontekście patriotycznym. Najpierw pozdrowił zgromadzonych słowami: „Niech będzie pochwalony Jezus Chrystus!", dodając, że tego pozdrowienia chrześcijańskiego nauczył się w Polsce i wyjaśnił: „w Polsce, w tym kraju, w którym - jak napisał Norwid - «kruszynę chleba podnoszą z ziemi przez uszanowanie dla darów nieba...»" (Warszawa, 2 czerwca 1979).

---

[8] J. Maciejewski, *Cyprian Norwid,* Warszawa, wyd. PEN, wyd. KOS, 1992, s. 75; zob. też R. Zajączkowski, *Głos z wnętrza kryzysu,* „Ethos", Lublin, RW KUL, 1992, nr 4 s. 148.

[9] R. Gadamska Serafin, *Norwidowski personalizm* (*cz.1*), „Zeszyty Naukowe PWSZ" Sanok , wyd. PWSZ, 2007, nr 4, s. 99. Także i ta problematyka bliska Papieżowi, o czym świadczy już jego pierwsza encyklika *Redemptor hominis* i cała posługa pasterska ukierunkowana na służbę człowieka. Na humanistyczny wymiar wspomnianej encykliki zwracają uwagę nie tylko filozofowie i teologowie, lecz także literaturoznawcy. Zob. S. Sawicki, *Inspiracje i wspomnienia. Uwagi humanisty* w: *Wdzięczność i zobowiązanie. Pontyfikat Jana Pawła II w oczach środowiska naukowego KUL*, dz. cyt. . s. 87.

[10] Wszystkie odwołania do wypowiedzi Jana Pawła II podaję za: Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia homilie,* Kraków, Znak, 2005.

Warto dostrzec w Jego przemówieniu dwa akcenty: narodowy i religijny. Oba są istotne dla personalistycznej perspektywy, która jest wspólna Norwidowi i Papieżowi. Mając na uwadze aspekt religijny, można zauważyć, iż szacunek dla darów Bożych pośrednio wskazuje na godność człowieka, którego Bóg najhojniej obdarował ze wszystkich stworzeń. Człowiek, który na kartach Biblii wezwany jest, aby objawiać swoim istnieniem to, iż jest Bożym obrazem - *imago Dei* - nieustannie podejmuje decyzje, dzięki którym rozwija się bądź to degraduje jako osoba. Nauczał o tym Karol Wojtyła w słowach: „człowiek nie tylko jest sprawcą swoich czynów, ale przez te czyny jest zarazem w jakiś sposób «twórcą siebie samego»"[11]. W podobnych kategoriach postrzegał człowieka Cyprian Norwid. Jego twórczość - jak pisze M. Kalinkowska - „może pomóc człowiekowi w uświadomieniu sobie «całoczłowieczeństwa», godności synów Bożych, miejsca człowieka w narodzie i ludzkości, sensu cierpienia i śmierci"[12].

Drugi aspekt – narodowy, który został połączony z osobowym również widoczny jest w twórczości Norwida. Nazywa on naród „najstarszym po Kościele obywatelem świata"[13]. Traktuje rodaków jako społeczność osób, które ponoszą odpowiedzialność za losy ojczyzny, dlatego w poczuciu odpowiedzialności z ojczyznę, wytyczał plany duchowego wewnętrznego odrodzenia narodu[14]. Aspekt narodowy pozwala na przywołanie personalistycznej koncepcji – zwłaszcza teorii osoby i uczestnictwa rozwiniętej przez kardynała Wojtyłę[15]. Już w połowie lat siedemdziesiątych Wojtyła podkreślał wartość relacji „ja – ty"[16]. Dulles, dokonując swoistej syntezy, pisze:

---

[11] K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia,* w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin, RW KUL, 1994, s. 428.

[12] M. Kalinkowska, *Ciemność znakiem ładu czy rozbicia? „*Ethos" 1992, Lublin, RW KUL, nr 4, s. 146.

[13] C. Norwid, *Głos niedawno do wychodźtwa przybyłego artysty,* w: tenże, *Pisma wszystkie,* zebrał tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki, t. VII, Proza, cz. II,. Warszawa, PIW 1973, s. 7.

[14] J. R. Nowak, *Przedmowa,* [do:] «*Gorzki to chleb jest polskość*». *Wybór myśli politycznych i społecznych,* wybrał i wstępem opatrzył J. R. Nowak, Kraków , Wydawnictwo Literackie ,1984, s. 14.

[15]„Uczestnictwo jest – według Wojtyły –pewnym wymiarem osoby ludzkiej i pewną jej właściwością. Bez tej właściwości człowiek nie urzeczywistnia się w pełni jako osoba. Jest to – po pierwsze- tego typu właściwość osoby ludzkiej, dzięki której człowiek, współbytując i działając wspólnie z innymi ludźmi, nie traci nic z osobowego sposobu istnienia, nie przestaje być osobą. Po drugie – uczestnictwo jest taka właściwością osoby, która może się urzeczywistnić tylko wtedy, gdy osoba wejdzie w określoną relacje z innymi osobami i dobrem wspólnym ".J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą,* Kęty, Antyk, 2000, s. 275.

[16] Wg Wojtyły spotkanie z inną osobą człowiekiem jest szansą, gdyż dzięki drugiemu człowiekowi każdy może doświadczyć ugruntowania swej własnej podmiotowości . Por.J.Galarowicz, *Człowiek jest osobą,* dz. cyt., s. 281; por. też. E. Podrez, «*Z-organizowanie patriotyzmu*». *Między myślą Norwida a filozofią Karola Wojtyły,* dz. cyt. s. 107.

„Jan Paweł II dystansuje się od indywidualistycznego egzystencjalizmu Kierkegaarda i Sartre'a, nauczając, że osoba ludzka osiąga pełny rozwój wyłącznie na płaszczyźnie relacji z innymi ludźmi"[17].

Człowiek, według kardynała z Krakowa, jest bytem relacyjnym, komunijnym[18], a wiec zdolnym do budowania *communio personarum*. Wojtyła tym terminem określa taką relację osób, w której każda z nich - trwając we wzajemnej afirmacji transcendentnej wartości osoby (godności ludzkiej) - potwierdza tę afirmację czynami[19]. Bez wątpienia taką grupa osób, z którą związany jest każdy człowiek, jest wspólnota narodu. Papież chętnie używa słowa „naród" – także na lotnisku Okęcie, gdzie nazwał siebie „synem narodu polskiego" (Warszawa, 2 czerwca 1979), a nie obywatelem jakiegokolwiek państwa, ani nie biskupem Rzymu. Naród, w personalistycznej myśli Karola Wojtyły, stanowi naturalną organiczną społeczność o *quasi – personalnym* charakterze[20].

Zadania stojące przed człowiekiem

Na podstawie kilku papieskich cytatów przywołanych przez Papieża można wyodrębnić dwa główne zadania, które powinien podjąć człowiek. Powinności te wynikają z przyjętej koncepcji człowieka jako osoby, a wiec istoty o naturze rozumnej, która posiada swą wolę i rozwija się we wspólnocie z innymi. Pierwsze z zadań, o których pośrednio mówi Papież, cytując Norwida, łączy rozumienie twórczości artystycznej i ludzkiej pracy, drugie – łączy miłość do ojczyzny z prawdą, wolnością i odpowiedzialnością; oba zaś świadczą o tym, że człowiek jest zobowiązany rozwoju poprzez afirmację innych osób i siebie.

Mówiąc o twórczości artystycznej, Papież przywołał kilkakrotnie fragmenty utworu *Promethidion*. Jeden z nich wyraźnie podkreśla, że jednym z zadań stających przed człowiekiem jest obowiązek troski o własny rozwój.

---

[17] A. Dulles SJ, *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, przekł. A.. Nowak, Kraków, WAM , 2005, s. 207.

[18] J.Galarowicz, *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Kęty, Antyk, 2006, s. 21.

[19] Kardynał Wojtyła przedstawia swe rozumienie relacji osoby do wspólnoty w rozdziale pt. *Uczestnictwo,* który zamyka jego studium *Osoba i czyn*. Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt. s. 301 – 335. Por. też K. Wojtyła *Osoba: podmiot i wspólnota,* w: tamże,. s. 402.

[20] S. Kowalczyk, *Naród, Państwo. Europa. Z problemów filozofii narodu*, Radom, Polwen, 2003, s. 39 – 40. Karol Wojtyła pisał: „Bliżsi nam są « z natury» członkowie tej samej rodziny czy tego samego narodu aniżeli członkowie innych rodzin czy narodów". K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, dz. cyt. s. 330. O szczególnej wspólnocie osób w małżeństwie mówił Papież podczas III pielgrzymki do Polski odprawiając mszę św. dla rodzin: „Z tej przysięgi buduje się szczególna jedność: wspólnota osób. *Communio personarum*. Jest to jedność - zjednoczenie serc i ciał. Jedność - zjednoczenie na służbie życiodajnej miłości. Zjednoczenie osób, mężczyzny i kobiety, i zarazem zjednoczenie z Bogiem, który jest Stwórcą i Ojcem." (Szczecin, 11 czerwca 1987)

„Podnoszenie ludowych natchnień do potęgi przenikającej i ogarniającej Ludzkość całą - «podnoszenie ludowego do Ludzkości» (...) - winno dokonywać się, zdaniem Norwida - przez wewnętrzny rozwój dojrzałości..." (Tarnów, 10 czerwca 1987). Także powyższa myśl poety przywołana w Tarnowie koresponduje w personalistyczną koncepcją Karola Wojtyły i wspomnianą już jego teorią uczestnictwa. Konsekwencje ludzkiego rozwoju widoczne są bowiem zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym.

Papież przemawiając w Tarnowie, dowartościowuje twórców ludowych oraz przywołuje cytat Norwida z jego młodzieńczego utworu pt. *Pismo*:„Pragnę im i wszystkim innym dodać ducha i zwrócić w ich pracy uwagę na więź między kulturą duchową a religią. O głębi tego powołania myślał Norwid, gdy pisał, że rolnik «jedną ręką szuka dla nas chleba, drugą zdrój świeżych myśli wydobywa z nieba»" (Tarnów, 10 czerwca 1987). W powyższym sformułowaniu poety ukryte jest przekonanie, iż do obowiązków człowieka należy troska nie tylko o dobra materialne swoich rodaków, lecz przede wszystkim, o ich dobra duchowe. Do tych ostatnich należą wartości religijne – co podkreśla Papież nauczając, iż wiara powinna stawać się kulturą[21]. Podobne przekonanie można odnaleźć w pismach Norwida: twórczość artystyczna nie była dla niego jedynie modernistyczną „sztuką dla sztuki"[22], lecz przede wszystkim „domeną prawdy"[23] i przestrzenią służby bliźniemu, dzięki temu szansą rozwoju osób i całych narodów.

O powołaniu człowieka do tworzenia wartości duchowych świadczą także inne papieskie odniesienia do twórczości autora *Promethidiona*, np. podczas spotkania z przedstawicielami kultury Jan Paweł czterokrotnie przypomniał Norwidową, poetycką definicję piękna zawartą słowach: „Cóż wiesz o pięknem?…Kształtem jest Miłości" Cytat ten wskazuje, że według Papieża i Norwida, to miłość stoi u źródeł piękna – piękno bez miłości nie mogłoby istnieć[24]. Papieskie nauczanie bliskie jest wnioskom, które literaturoznawcy odnoszą do cytowanego fragmentu *Promethidiona*: „[Norwid] akcentuje moment kształtowania, czyli wcielania miłości, jej moc sprawczą –

[21]„Przedmiotem zabiegów Kościoła jest ewangelizacja kultury akceptującej integralną prawdę o człowieku, ukazującej jego godność i wielkość powołania, wcielającej w swój system wartości chrześcijańską antropologię". M. Radwan, Wstęp [do:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura,* red. M. Radwan, Lublin RW KUL 1988, s. 13.

[22] Poezja Norwida była „próbą zgłębienia prawdy przez sztukę i odrzucenia pojęcia «sztuka dla sztuki»" S. Dziedzic, *Adept sztuki teatralnej,* w: *Jan Paweł II człowiek kultury,* red. K. Flader, W. Kawecki, Kraków , Rafael, 2008, s. 83

[23] A. Kuik – Kalinowska,« *I dlatego właśnie w d a g u e r o t y p raczej pióro zamieniam….». O technice dagerotypu w twórczości Norwida*, w: *Norwid nasz współczesny*, red. C. P. Dutka, Zielona Góra, Pro Libris, 2001, s. 99.

[24] Por. T. Makowiecki, *Promethidion,* w: *O Norwidzie pięć studiów,* [red.] K. Górski, T. Makowiecki, I. Sławińska, Toruń, Wyd. Księgarnia Naukowa. T. Szczęsny i Spółka , 1949, s. 18.

stwarzanie wytworów, poprzez które ujawnia się piękno"[25].Kontekst papieskiej wypowiedzi wskazuje na Boga jako tego, który jest i Pięknem i Miłością. On to, będąc Trynitarną wspólnotą Osób, stworzył człowieka, by również i on współtworzył z innymi ludźmi wspólnotę poprzez – między innymi – zaangażowanie artystyczne: „Jest to zaś miłość twórcza. Miłość, która dostarcza natchnienia. Dostarcza najgłębszych motywów w twórczej działalności człowieka" (Warszawa 13 czerwca 1987).

Z zaangażowaniem człowieka w tworzenie piękna Norwid i Jan Paweł II łączą powołanie do pracy, o czym świadczą inne słowa z *Promethidiona* kilkakrotnie przypomniane przez Ojca Świętego: „Bo piękno na to jest, by zachwycało do pracy". Zdaniem literaturoznawcy znamienna jest dwuznaczeniowość słowa „zachwycać": „chodzi tu nie tylko o fascynację pracą, lecz wręcz o skuteczne włączenie się w jej rytm. Piękno «zachwyca» – w rozumieniu Norwida – do pracy, gdyż jest zarówno jej celem – motywacją, jak i czynnikiem wspomagającym, «ubłogosławijającym» wysiłek. Sztuka w obu przypadkach staje się ogniwem, które pośredniczy między pracą i pięknem"[26]. Norwidowe rozumienie piękna i miłości prowadzi myśl Papieża w stronę patriotyzmu, który wyraża się w poczuciu odpowiedzialności za Ojczyznę i naród, o czym mówi przedstawicielom świata kultury: „Trzeba (…) aby jeszcze wyostrzało się wasze poczucie odpowiedzialności za «piękno, które jest kształtem Miłości». Abyście pomagali «trwać» innym w tej samej wspólnocie Kościoła i narodu" (Warszawa 13 czerwca 1987). Papież powraca do tej myśli po czterech latach, zachęcając artystów, by znajdując w kraju dogodne warunki do rozwoju talentów, służyli Ojczyźnie (Warszawa, 8 czerwca 1991).

Lecz nie tylko artyści zobowiązani są do troski o wspólne dobro ojczyzny. Jan Paweł II podczas swej pierwszej pielgrzymki do Polski, kierując swe pierwsze powitanie do wszystkich ludzi pracy[27] , przywołuje słowa Norwida: «Ojczyzna jest to wielki - zbiorowy – Obowiązek». Powyższy cytat, zawarty w *Memoriale o młodej emigracji 1850-1851*, powraca podczas trzech papieskich podróży do ojczyzny. W 1979 roku Papież nazywa ojczyznę „spuścizną po pokoleniach", podkreślając w ten sposób, iż stanowi ona wspólnotę osób widzianą w aspekcie diachronicznym. Podczas kolejnej pielgrzymki, która miała miejsce jeszcze w czasie trwania stanu wojennego[28], Jan Paweł II

[25] S. Sawicki, *Wstęp* [do:] *Promethidion, rzecz o dwóch dialogach z epilogiem,* Kraków 1997, Universitas, s. 27.

[26] Tamże, s. 20.

[27] Papież najpierw wymienił miejsca ich zatrudnienia zwracając się do pracują na roli, w przemyśle, w biurach, w szkołach, uczelniach, w szpitalach, w instytucjach kulturalnych, w ministerstwach - a następnie podsumował powitanie, mówiąc, iż zwraca się do „ludzi wszystkich zawodów", których praca pomnaża dobro ojczyste (Warszawa 2 czerwca 1979).

[28] W homilii wygłoszonej we Wrocławiu 21 czerwca 1983 Papież najpierw wyraża przekonanie, iż pragnienie sprawiedliwości, którego doświadcza naród polski wynika z poczucia godności ludzkiej pracy, z miłości Ojczyzny oraz z solidarności, którą definiuje jako

ponownie zacytował tę definicję ojczyzny i wyraźniej jeszcze – nawiązując także do słów Norwida - osadził ją w kontekście personalistycznym: „[na pragnienie sprawiedliwości] trzeba odpowiedzieć w taki sposób, ażeby cały naród odzyskał wzajemne zaufanie. Nie można tego niszczyć ani tłumić. Nie można tego zaniedbać, bo jak mówi nasz poeta: «Ojczyzna jest to wielki - zbiorowy – Obowiązek», obowiązujący «Ojczyznę dla człowieka» i «człowieka dla Ojczyzny»" (Wrocław 21 czerwca 1983). Personalizm chrześcijański akcentuje zarysowany już podmiotowy charakter osoby ludzkiej i podkreśla kwestię wolności i odpowiedzialności tak w wymiarze indywidualnym jak i społecznym, o czym świadczy kategoria uczestnictwa: „Uczestnictwo jest (…) właściwością osoby, a zarazem pewnym sposobem odniesienia do innych osób i do dobra wspólnego"[29]. Tak więc w myśli obu: Norwida i Jana Pawła II widoczne jest sprzężenie zwrotne: Ojczyzna jest darem i zadaniem dla człowieka, ale i człowiek jest tym samym dla Ojczyzny. Warto tu znów przywołać kategorię

Po raz trzeci Jan Paweł II powtórzył powyższe zdanie Norwida w kontekście sytuacji politycznej związanej z Konstytucją Trzeciego Maja „Umiłowanie wolności przerodziło się w nadużycie wolności. I oto twórcy Konstytucji odkrywają ten «zbiorowy Obowiązek», jakim musi stać się całe społeczeństwo, jeśli chce zabezpieczyć swą wolność i swój byt" (Warszawa, 8 czerwca 1991). Wolność, o jakiej mówią twórcy Konstytucji, ściśle związana jest z prawdą i odpowiedzialnością, a to zagadnienie obecne jest w refleksji filozoficznej Wojtyły i późniejszym jego nauczaniu papieskim. Podczas IV pielgrzymki do Polski Papież mówił: „Nie ma prawdziwej wolności bez prawdy. Tylko prawda czyni wolnymi. (…). Poza prawdą wolność nie jest wolnością. Jest pozorem. Jest nawet zniewoleniem" (Olsztyn, 6 czerwca 1991). Te słowa pojawiły się również w kontekście myśli Cypriana Norwida zapisanej w utworze *Rzecz o wolności słowa*. Papież, przeprowadzając refleksję nad znaczeniem prawdy w życiu publicznym narodu, zauważa, że obecnie w odnowionej Polsce różne stanowiska i poglądy mogą być przedstawiane publicznie, gdyż minęły już czasy cenzury. Stwierdza: „została przywrócona - jakby powiedział Cyprian Norwid - «wolność mowy» (Olsztyn, 6 czerwca 1991). Następnie Ojciec Święty, traktując słowa poety jako punkt wyjścia dla swej dalszej refleksji, wskazuje różnicę, jaka zachodzi między wolnością publicznego wyrażenia swoich poglądów, a wolnością słowa. Wolność słowa połączona jest z wewnętrzną wolnością osoby, która je wypowiada: „Niewiele daje wolność mówienia, jeśli słowo wypowiadane nie jest wolne. Jeśli jest spętane egocentryzmem, kłamstwem, podstępem, może nawet nienawiścią lub pogardą dla innych" (Olsztyn, 6 czerwca 1991). Papież daje wyraz swego

„poczucie wspólnego dobra". Warto przypomnieć, że stan wojenny został odwołany 22 lipca 1983 roku, a więc miesiąc po drugiej pielgrzymce Papieża do Ojczyzny.

[29] J. Galarowicz, *Człowiek jest osobą,* Kęty, Antyk, 2000, s. 275.

przekonania, że człowiek wolny w pełni posiada siebie w dawaniu siebie (por. KDK, 24). Koresponduje ono z prawdą, iż tylko człowiek prawdziwie wewnętrznie wolny może żyć w wymiarze daru: „Tylko ten bowiem, kto może stanowić o sobie […] może także stawać się darem dla innych”[30].

W dalszej części cytowanej homilii Jan Paweł II łączy wolność mówienia z odpowiedzialnością za przekazywanie prawdy, a także przestrzega przed kłamstwem, które degraduje człowieka. W myśli personalistycznej zawarte jest przekonanie, iż „spełniając czyn, człowiek spełnia w nim siebie, staje się bowiem jako człowiek – jako osoba – dobrym lub złym”[31] Człowiek jest zdolny do poznania prawdy – *homo capax veri*[32] – stąd wynika powinność posługiwania się nią w taki sposób, aby respektować godność osoby ludzkiej – godność swoją i swego rozmówcy. Od Norwidowej wolności słowa Papież dochodzi do normy personalistycznej, w myśl której osoba nie może być traktowana w sposób instrumentalny. Przestrzegając słuchaczy przed tym zagrożeniem, wskazuje na jego społeczny, a nie tylko indywidualny charakter. Do pism Norwida odwołał się Papież także wówczas, gdy podczas przedostatniej pielgrzymki do Polski wspomniał o czasach, w których ze względu na system polityczny nie przyznawano prawdzie należytego miejsca w życiu społecznym. Podczas spotkania z rektorami wyższych uczelni przypomniał słowa poety zawarte w utworze pt. *Głos niedawno do wychodźtwa przybyłego artysty*. Posłużyły one do oddania atmosfery minionych lat i roli uniwersytetów, których celem jest służba prawdzie: „Były to czasy trudne, ale równocześnie czasy pełne nadziei. A «nadzieja jest z prawdy» - jak pisał Norwid. W tych nadzwyczaj trudnych powojennych warunkach sprawdzali się ludzie, sprawdzała się ich wierność prawdzie (Toruń 7 czerwca 1999). Warto zwrócić uwagę na to, że Papież umieszczając zdanie poety w kontekście społecznym, pośrednio wskazuje na ważne akcenty personalistyczne. Prawda jest bowiem kategorią bardzo istotną dla budowania relacji międzyludzkich oraz życia całych społeczności.

Ostateczne powołanie człowieka

Odpowiedź na pytanie o cel ludzkiego życia pojawia się w kilkakrotnie powtórzonym cytacie z *Promethidiona*. Dotyczy on wartości ludzkiej pracy, która wykracza poza wymiar horyzontalny. Ojciec Święty mówiąc do górników, zwrócił uwagę na godność ludzkiej pracy i jej wiecznotrwałą wartość: „Nasz

---

30 K. Wojtyła, *Osobowa struktura samostanowienia*, w: tenże, *Osoba i czyn, oraz inne studia antropologiczne*, dz. cyt., s. 431.

31 K. Wojtyła, *Osoba i czyn,* w: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin, RW KUL, 1994, s. 199.

32 A. Wierzbicki, *Troska i odpowiedzialność za człowieka. Refleksje z okazji 20 lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II,* w: *Wdzięczność i zobowiązanie. Pontyfikat Jana Pawła II w oczach środowiska naukowego KUL*, dz. cyt., s. 161

czwarty wieszcz, Cyprian Kamil Norwid, powie jeszcze więcej - że: «Praca na to jest... by się zmartwychwstało»"(Częstochowa, 6 czerwca 1979). Z kontekstu w jakim Papież zacytował Norwida wynika, że znaczenie ludzkiej pracy nie wyczerpuje się w jej tylko materialnym i doczesnym aspekcie. Ludzka praca powinna być również rozpatrywana w aspekcie duchowym i wiecznym.

Papież zwrócił uwagę na tę kwestię w latach, gdy w Polsce obowiązywała ideologia pomijająca optykę personalistyczną. Odwołanie do słów Norwida wyraźnie kontrastowało z materializmem dialektycznym. W słowach Norwida Papież znalazł poetycki wyraz teologicznej prawdy o nieprzemijającej, wiecznotrwałej wartości każdego ludzkiego działania – a więc i podejmowanej pracy. Zmartwychwstanie to rzeczywistość, która przekracza wymiar doczesny i ściśle łączy się z antropologią i teologią biblijną. Praca jest bowiem wyrazem godności człowieka stworzonego na obraz Boga, który też „pracował", stwarzając świat. Bóg- Stwórca, powołując człowieka do istnienia, uzdolnił go do tego, aby mógł przez pracę czynić sobie ziemię poddaną. Praca to także odpowiedź człowieka na wezwanie Boga, a wiec wyraz miłości, zaufania i przymierza z Bogiem.

Nawiązanie do przytoczonego zdania Norwida widoczne jest także w wypowiedzi wygłoszonej podczas III pielgrzymki: „Wydaje mi się, że praca ta jest zagrożona na obszarze skali wartości: nie tylko ekonomicznych, ale przede wszystkim tych podstawowych - ludzkich, humanistycznych, moralnych. Grozi nam to, że «przez pracę się nie zmartwychwstaje»". (Warszawa 13 czerwca 1987). Także w tych słowach odkrywamy w Papieżu przedstawiciela humanizmu chrześcijańskiego, dla którego ogólnoludzkie wartości – w tym wartości moralne – mają swoje odniesienie do teologicznej prawdy o ostatecznym powołaniu człowieka do zmartwychwstania rozumianego jako pełnia życia. Praca ludzka więc– zdaniem i Papieża i Norwida – jest szansą rozwoju człowieka[33]. Człowiek, który odkrył w Chrystusie swoją godność, odkrył również wiecznotrwałą wartość swego zaangażowania w sprawy doczesne. Wartość ta szczególnie ujawnia się w kontekście prawdy wiary o zmartwychwstaniu Chrystusa, które nadaje paschalnego i eschatologicznego sensu także ludzkiej pracy[34].

[33] „Praca jest dobrem człowieka - dobrem jego człowieczeństwa – przez nią bowiem człowiek nie tylko przekształca przyrodę, dostosowując ja do swoich potrzeb ale także urzeczywistnia siebie jako człowieka, a także poniekąd staje się bardziej człowiekiem". Jan Paweł II, *Laborem exercens* 9.

[34] „Trzeba bardzo się starać o to, ażeby ta - odnaleziona przez tylu ludzi kultury w Polsce - łączność z tajemnicą paschalną Chrystusa owocowała wedle proroczych zaiste słów Norwida: «Piękno na to jest, by zachwycało do pracy - praca, by się zmartwychwstało»".(Warszawa 13 czerwca 1987).

Zakończenie

Jan Paweł II w swoich wypowiedziach kierowanych do rodaków przywołuje pisma Norwida najczęściej spośród wszystkich autorów, gdyż jest mu duchowo bliski ze względu na chrześcijańskie odczytanie godności wartości osoby ludzkiej. Papieskie odwołania do jego twórczości wskazują, że w samą naturę człowieka – osoby wpisana jest zdolność, a zarazem wezwanie do budowania wspólnoty osób. Jest to dla obu myślicieli wspólnota wiary i wspólnota narodu. Ta relacyjność otwiera osobę ludzką na dialog z innymi osobami i umożliwia zaistnienie *communio personarum,* które realizuje się poprzez bycie z innymi i dla innych[35]. Zadania, jakie stawia przed każdym człowiekiem Jan Paweł II odwołujący się do personalistycznej myśli Norwida, wynikają z odkrycia prawdy o człowieku jako osobie. Ponieważ człowiek to ktoś, kto nosi w sobie podobieństwo do Boga i tworzy poprzez relację z innymi osobami swoistą *communio,* dlatego wezwany jest, aby w sposób rozumny i odpowiedzialny troszczył się o własny rozwój, a przez to wzrost wspólnoty międzyludzkiej, a zwłaszcza narodowej, do której przynależy. Człowiek – osoba jest podmiotem dziejów; człowiek, który wie, że nie jest „bytem-ku śmierci", lecz ku-Zmartwychwstaniu.

BIBLIOGRAFIA

Chlebowski P, *Poeta prawdy o człowieku, „Ethos"* Lublin, RW KUL, 1992, nr 4 s. 136 - 137 Dulles A., SJ *Blask wiary. Wizja teologiczna Jana Pawła II*, przekł. A. Nowak, Kraków, WAM , 2005.

Dziedzic S., *Adept sztuki teatralnej,* w: Jan Paweł II człowiek kultury, red. K. Flader, W. Kawecki, Kraków , Rafael, 2008, s. 71- 90.

Gadamska Serafin R*, Norwidowski personalizm (cz.1), „Zeszyty Naukowe PWSZ"* Sanok , Wyd. PWSZ, 2007, nr 4, s. 99 - 114.

Galarowicz J., *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku,* Kęty, Antyk, 2006

Galarowicz J.*, Człowiek jest osobą*, Kęty, Antyk 2000.

Jan Paweł II*, Laborem exercens 9.*

Jan Paweł II, *Pielgrzymki do Ojczyzny. 1979, 1983, 1987, 1991, 1995, 1997, 1999, 2002. Przemówienia homilie,* Kraków, Znak, 2005.

Jan Paweł II, *Przekroczyć próg nadziei,* Lublin 2005, RW KUL, 2005.

Kalinkowska M, *Ciemność znakiem ładu czy rozbicia? „Ethos"* 1992, Lublin, RW KUL, nr 4, s. 137 – 147.

Kowalczyk S*, Naród, Państwo. Europa. Z problemów filozofii narodu,* Radom, Polwen, 2003

[35] J. Galarowicz, *Być ziarnem pszenicznym. Nowa książeczka o człowieku*, Kęty, Antyk, 2006, s. 14.

Kuik – Kalinowska A.,« *I dlatego właśnie w d a g u e r o t y p raczej pióro zamieniam…». O technice daguerotypu w twórczości Norwida,* w: Norwid nasz współczesny, red. C. P. Dutka, Zielona Góra, Pro Libris, 2001, s. 99 - 109.

M. Radwan, Wstęp [do:*] Jan Paweł II, Wiara i kultura,* red. M. Radwan, Lublin RW KUL 1988, s. 11 – 13

Maciąg K., *Poezja poeci w tekstach autobiograficznych Jana Pawła II,* w: Karol Wojtyła poeta, red. K. Głażewskiego W. Sadowskiego, Warszawa, Wyd. Uniwersytetu Warszawskiego, 2006, s. 125 - 134.

Maciejewski J., *Cyprian Norwid.,* Warszawa, wyd. PEN, wyd. KOS, 1992.

Makowiecki T., *Promethidion, w: O Norwidzie pięć studiów,* [red.] K. Górski, T. Makowiecki, I. Sławińska, Toruń, Wyd. Księgarnia Naukowa. T. Szczęsny i S – ka, 1949, s.. 7 - 32.

Miłosz C., *Polski rodowód,* w: Te chwile tworzą historię. Spotkania z Janem Pawłem II red. W. Bartoszewski, Kielce, Jedność , 2005, s. 121 - 125.

Norwid C*, Głos niedawno do wychodźstwa polskiego przybyłego artysty,* w: tenże, Pisma wszystkie, zebrał tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył Juliusz W. Gomulicki, t. VII, Warszawa, PIW 1973, s. 7 – 10.

Nowak J. R., Przedmowa, [do:*] «Gorzki to chleb jest polskość».* Wybór myśli politycznych i społecznych, wybrał i wstępem opatrzył J. R. Nowak, Kraków , Wydawnictwo Literackie, 1984, s. 5 - 25.

Podrez E., *«Z-organizowanie patriotyzmu». Między myślą Norwida a filozofią Karola Wojtyły,* „Ethos" Lublin, RW KUL ,1992, nr 4 s. 107 - 118.

Sawicki S*., Inspiracje i wspomnienia. Uwagi humanisty, w: Wdzięczność i zobowiązanie.* Pontyfikat Jana Pawła II w oczach środowiska naukowego KUL, Pontyfikat Jana Pawła II w oczach środowiska naukowego KUL, Lublin, RW KUL, 1999, s. 86 – 94.

Sawicki S., Wstęp [do:] *Promethidion, rzecz o dwóch dialogach z epilogiem,* Kraków 1997, Universitas, s. 5 - 59.

Seul A. *Odniesienia Jana Pawła II do myśli i języka do Cypriana Norwida podczas pielgrzymek do Polski* w: Język religijny dawniej i dziś, t. IV, red. M. Rybka, Poznań, Poznańskie Studia Polonistyczne, 2009, s. 13 - 21.

Wierzbicki A., *Troska i odpowiedzialność za człowieka. Refleksje z okazji 20- lecia pontyfikatu Ojca Świętego Jana Pawła II,* w: Wdzięczność i zobowiązanie. Pontyfikat Jana Pawła II w oczach środowiska naukowego KUL, Lublin, RW KUL, 1999, s. 152 - 182.

Wojtyła K*., Osoba i czyn,* w: Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, Lublin, RW KUL, 1994, s. 51 - 344.

Wojtyła K., *Osobowa struktura samostanowienia,* w: tenże, Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, Lublin, RW KUL, 1994, s. 421- 432.

Wojtyła K., *Osoba: podmiot i wspólnota,* w: tenże, Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne, Lublin, RW KUL, 1994, s. 371- 414.

Zajączkowski R*., Głos z wnętrza kryzysu, „Ethos"*, Lublin, RW KUL, 1992, nr 4 s. 147- 150.

UNIVERZÁLNY PERSONALIZMUS VO FILOZOFICKOM A TEOLOGICKOM MYSLENÍ CZESŁAWA STANISŁAWA BARTNIKA

Andrej SLODIČKA

Abstract: *Czesław Stanisław Bartnik (1929–), General Editor of the biannual Personalism; a seminal Personalist – in contact with former Cardinal Stefan Wyszyński and Pope John Paul II, and Lech Wałęsa, the legendary leader of* "Solidarity." *Czesław was born on August 9, 1929 in Źrebce (former* Źrzebce*), Poland. Michał and Marianna, his parents had nine children, Czesław is the sixth eldest child. Czesław Bartnik was ordained into the priesthood on June 21, 1953 in Lublin, Poland. He is a theologian, philosopher and scientist. John Paul II wrote to him: "Dear Father Professor! I admire your great erudition" (August 5,1995). Bartnik said: „A human being is a person from the moment of conception. A society is personally, not naturally arranged."* [1]

Czesław Stanisław Bartnik, katolícky kňaz arcibiskupstva v Lubline[2], sa narodil 9. augusta 1929 w Źrebcach. Na Katolíckej univerzite v Lubline študoval filozofiu, dejiny a teológiu. V roku 1956 získal doktorát z religionistiky; študoval tiež v Ríme, Paríži a na Katolíckej univerzite v Leuven. Kňazskú vysviacku prijal v roku 1953. Je tvorcom originálneho filozofického a teologického systému, ktorý sa nazýva univerzálny personalizmus (poľ. *personalizm uniwersalistyczny*). Tento systém učí nielen, že človek je osobou (personalistická antropológia), ale tiež navrhuje súčasné usporiadanie ľudského poznania, vedy a myslenia z pohľadu objektívno-subjektívneho fenoménu osoby. Profesor Bartnik udržiaval vedecké kontakty s pápežom Jánom Pavlom II.[3]

Podľa Bartnika človek je bytosťou, ktorá je fascinovaná existenciou a sebou samým odvtedy, čo začal používať rozum a bude to tak trvať na veky. Na prelome 19. a 20. storočia objavuje človek seba samého pomocou rôznych vedeckých spôsobov. To vyvolalo nevyhnutnosť vytvorenia vedy o človekovi: individuálnej a spoločenskej antropológie. Od polovice 20. storočia človek objavuje, že je centrom, kľúčom a zmyslom dejín, prírody a celého sveta. No veľká myšlienka je dnes ohrozená veľkou krízou. Prof. Bartnik spomína, že počas jeho štúdií bol personalizmus zredukovaný do antropológie: psychologickej, sociologickej, pedagogickej, kulturologickej, historickej, filozofickej, teologickej. Podľa Bartnika veda o človeku bez vzťahu k celej

[1] http://www.personalism.pl/biannual/number-2/universalistic-personalism/.
[2] Porov.: GUZOWSKI, K.: Bartnik. In. RUSECKI, M. a kol. (red.): *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : Wydawnictwo „M", 2002, s. 142-145.
[3] Porov.: BARTNIK, S. C.: *Personalizm*. Lublin : 2000, s. 514-515.

skutočnosti zostáva niečím vytrhnutým zo súvislosti, izolovaným a fiktívnym. Fenomén osoby tvorí najpevnejší bod na uvažovanie o skutočnosti. Existencia osoby má tiež status metódy. Personalizmus, podľa Bartnika, je víziou nielen existencie, ale aj dejín, kultúry, spoločenstva, umenia a činnosti. Bartnik odmieta názory Scota, Ockhama, Luthera, ale aj súčasných mysliteľov (G. Greshake, J. Ratzinger, A. J. Nowak), ktorí hlásajú, ako keby „osoba" bola emanátom zjavenia a náboženským pojmom a nie svetským, empirickým a existenciálnym. „Osoba" je najprv *realitas realissima*, ktorá sa nám odhaľuje „svetským" spôsobom (gr. *prosopophaneia*, lat. *personophania*) a až druhotne je ideou, koncepciou, teóriou alebo „vierou". Ľudská osoba je praprvotnou skutočnosťou, z ktorej vychádzajú mnohé vedné disciplíny. Bartnik kritizuje nemecký, francúzsky, taliansky, anglický, americký a poľský personalizmus, lebo podľa neho sú alebo zle vytvorené alebo sú veľmi nejasné alebo sa nachádzajú ešte v „plienkach". Bartnik nachádza inšpiráciu svojho personalizmu v augustinovsko-tomistických a teilhardovských myšlienkach. Každý človek ako osoba je súčasné živým osobovým tajomstvom (gr. *prosopon* – osoba) a živým „personalistickým systémom". Sekularistický personalizmus je, podľa Bartnika, podstatne vzdialený od integrálneho personalizmu.[4]

V staroveku sa skôr uprednostňovalo spoločné, kozmické a kolektívne bytie a správanie. Takéto myslenie sprevádzala vízia sveta ako spoločnej celosti spolu s ľudstvom (lat *commune totum et unum*). Tak to bolo aj v gréckej kultúre. Podľa Bartnika až kresťanstvo zrodilo kategóriu indivíduа a neopakovateľného bytia (lat. *fragmentum et totum* – úlomok, zlomok a celá vec, celok, všetko[5]). Je ním predovšetkým osoba Ježiša Krista, ktorú predobrazoval Noe, Abrahám, Mojžiš a Dávid[6]. Od čias Ježiša Krista sa začal formovať „singularizmus" v patristike a v stredoveku. Kristus ako absolútne „lat. *singularis* (ojedinelý, jednotlivý, patriaci jednotlivcovi, súkromný, osobný, ale tiež obzvláštny, nezvyčajný, vzácny, vynikajúci)[7]" sa stal modelom každého veriaceho ako jedinéhо, neopakovateľného a centrálneho vo svete indivíduí. Vtedy sa začala kryštalizovať kategória jednotlivca, osoby ako niečoho najvyššieho, analogického ku Kristovi a dokonca k jednému Bohu. Ako efekt

[4] Porov.: BARTNIK, S. C.: *Personalizm*. Lublin : 2000, s. 29-31. Porov.: KARDIS, K.: *Wartości podstawowe społeczeństwa polskiego w świetle listów pasterskich Prymasa Stefana kardynała Wyszyńskiego oraz Episkopatu Polski 1946-1981*. Norbertinum : Lublin, 2008, s. 180-212. Porov.: KARDIS, K.: Sacrum and modern society in the context of sociological theories. In. *Orbis communicationis socialis*. Lublin : Norbertinum, 2008, s. 87-99.

[5] Porov.: HRABOVSKÝ, J. – ŠPAŇÁR, J.: *Latinsko/slovenský a slovensko/latinský slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2003, s. 610.

[6] Porov.: POLIAKOVÁ, M.: *Židovské mesiášske predstavy v literatúre a tradícii z kresťanského pohľadu*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008, s. 19-36.

[7] Porov.: HRABOVSKÝ, J. – ŠPAŇÁR, J.: *Latinsko/slovenský a slovensko/latinský slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2003, s. 558.

priniesla taká situácia chápanie osoby (gr. *hypostatis, prosopon*, lat. *persona*[8]) v absolútnom zmysle výnimočnosti (poľ. *wyjątkowość*) a výlučnosti: osoba ako subsistencia v sebe a pre seba (lat. *persona ut subsistentia*) a ako jednotlivá, samostatná osoba (lat. *persona ut aliquis singularis*). Hlavnou kategóriou bytia sa stalo samostatné bytie (lat. *esse*[9] *subsistens*[10]), jednotlivé bytie (lat. *esse singulare*) a jednotlivec ako „niekto samostatný, jednotlivý" (lat. *aliquis*[11] *singularis*). Grécky makrokozmos začal ustupovať v stredoveku mikrokozmu, ľudského jednotlivcovi (G. Biel, W. Ockham). No okrem individualizmu sa začal rodiť kolektivizmus (Morus, Hegel, Feuerbach, marxizmus). Západné kresťanstvo aj v súčasnosti je pod vplyvom individualizmu.[12]

Samotné chápanie osoby v západnom myslení podliehalo veľkým premenám. V súčasných humanistických vedách sa chápanie osoby tak zmenilo, že sa navrhuje zanechať používanie tohto termínu vo všeobecnosti alebo nahradiť ho inými: človek, indivíduum, symbol, meno. [13]

Persona a filozofia

U starovekých Sumerov vyššie myslenie (poľ. *myśl wyższa*) sa rodilo z otázky o „počiatkoch", ktoré boli stotožňované s božstvami. Podľa Grékov sa myslenie rodilo z úžasu (poľ. *podziw* – údiv, obdiv[14]) nad svetom alebo z údivu (poľ. *zdziwienie*) nad krásou (*Kosmos*). Podľa prvých kresťanov sa myslenie rodilo z okúzlenia nad veľkými Božími dielami vo svete. Podľa Augustína filozofia začala existovať od chvíle objavu (poľ. *odkrycie*) ľudskej duše. Tomáš Akvinský si myslel, že filozofia vzniká z reflexie o odlišnosti, rozdielnosti človeka od iných bytí. Descartes dával do súvisu vznik filozofie s vnútorným vedomím človeka (lat. *cogito*[15] *–are* – myslieť, premýšľať,

---

[8] *Persona* – divadelná maska, divadelná úloha, osoba, povaha, osobnosť, stav, postavenie, hodnosť. Porov.: HRABOVSKÝ, J. – ŠPAŇÁR, J.: *Latinsko/slovenský a slovensko/latinský slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2003, s. 441.

[9] *Sum, esse, fui, futurus* – byť, existovať, trvať, žiť, vyskytovať sa. Porov.: HRABOVSKÝ, J. – ŠPAŇÁR, J.: *Latinsko/slovenský a slovensko/latinský slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2003, s. 584.

[10] *Subsisto –ere, stiti* – jestvovať, zostávať, trvať. *Sisto –ere* – postaviť, pevne stáť; *status* – pevný, pevne postavený, stály, istý, určitý. Porov.: HRABOVSKÝ, J. – ŠPAŇÁR, J.: *Latinsko/slovenský a slovensko/latinský slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2003, s. 559.579.

[11] *Aliquis* – voľakto, niekto, dakto. Porov.: HRABOVSKÝ, J. – ŠPAŇÁR, J.: *Latinsko/slovenský a slovensko/latinský slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2003, s. 39.

[12] Porov.: BARTNIK, S. C.: *Kościół jako sakrament świata*. Lublin : Standruk, 1999, s. 13-15.

[13] Porov.: BARTNIK, S. C.: *Personalizm*. Lublin : 2000, s. 329-330.

[14] Porov.: OLIVA, K. a kol.: *Polsko – český slovník II/P-Ž*. Praha : Acadamia, 2004, s. 75.

[15] Porov.: DANCÁK, P.: Maritainov prístup k možnosti dokazovať existenciu Boha. In. SLODIČKA, A. (ed.): *Svetové náboženstvá vo filozofickom a religionistickom kontexte*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009, s. 85.

uvažovať[16]). Hegel učil, že filozofiu zrodila história ako následok, poradie momentov ducha. Teilhard de Chardin videl počiatok myslenia v organizácii živej matérie. V súčasnosti, podľa Bartnika, získava fenomén ľudskej osoby čoraz väčšiu dôležitosť ako prvá a neobyčajná (poľ. *niezwykła*) skutočnosť a z metodologického aspektu ako spôsob myslenia.

Fenoménom osoby sa zaoberá v súčasnosti psychológia, sociológia, pedagogika, hermeneutika, história, filozofia, teológia, no ani jedna z nich, podľa Bartnika, nevystihuje celosť a hĺbku celosti fenoménu osoby. Môže to učiniť univerzálna náuka o osobe, ktorú si môžeme, podľa prof. Bartnika, nazvať personológiou alebo prosopológiou. Bartnik rozlišuje medzi personológiou a personalizmom. Personológia je náukou o človekovi ako o ľudskej osobe a môže sa týkať každej vedeckej disciplíny. Personalizmus znamená celý nový systém a smer. Ide tu o koncepciu bytia, existencie na princípe osoby.

Osoba neznamená oddelenosť. Správne chápanie osoby predpokladá jej vzťah k iným. Existuje tiež „kolektívna" osoba. Personalizmus nie je individualizmom, ani subjektivizmom, ale je integrálnym systémom, ktorý tvorivo transcenduje individualizmus, kolektivizmus, subjektivizmus a objektivizmus.[17]

Personalizmus v teológii

Bartnik pre fundamentálnu teológiu navrhuje názov „rozumový úvod do teológie", pričom odmieta termín apologetika. Tu rozlišuje medzi vierou a teológiou. „Rozumovosť" je potrebné rozšíriť na celý svet v kontexte osoby; potom fundamentálna teológia nie je len čisto vonkajšou kompozíciou osoby a viery (aj teológie). V personalistickom chápaní Bartnika dejiny nie sú izolované od ľudskej osoby; to, čo je historické, nie je predovšetkým materiálne a zmyslové, ale ľudské a personálne; t. z., že vo svete osobovej existencie sa ukazujú spolu jasným spôsobom materiálne a duchovné prvky, empirické a apriórne, imanentné a transcendentné. Sväté písmo, Tradícia, jazyk viery sú len konkrétnymi materiálnymi prostriedkami, ktoré zostávajú v osobovej relácii medzi osobou človeka a osobovým konaním Boha v ľudskej histórii. Tiež Cirkev je osobovým dielom a „spoločenskou osobou" a vlastní existenciu a štruktúru: históriu a osobovosť (poľ. *osobowość*). Cirkev je históriou spasenia a miestom personalizácie sveta skrze milosť a milosť je činná v osobe a nie vo veciach. Teizmus a kresťanstvo sa stávajú skrze ľudskú osobu vyjasnením a zmyslom celej skutočnosti.[18]

[16] Porov.: HRABOVSKÝ, J. – ŠPAŇÁR, J.: *Latinsko/slovenský a slovensko/latinský slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2003, s. 106.
[17] Porov.: BARTNIK, S. C.: *Personalizm*. Lublin : 2000, s. 33-35.
[18] Porov.: GUZOWSKI, K.: Bartnik. In. RUSECKI, M. a kol. (red.): *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : Wydawnictwo „M", 2002, s. 142-145.

Personalistickú koncepciu Bartnik prináša i v dogmatickej teológii, je to koncepcia chápaná z hľadiska celej osoby (gr. *prosopon*) a teda rozumu, vôle (snaženie) a praxe, hoci rozum tu má svoj primát, lebo dogmatická teológia je teoretickou teológiou, hoci má veľký praktický význam (napr. náuka o Najsvätejšej Trojici) pre osobový ľudský život. Aj teológia okrem systematizácie náboženského poznania zahrňuje tiež zbožštenie vo svete ľudských osôb. Kresťanská teológia patrí do sveta osoby Ježiša Krista. Spočíva teda na najhlbšej a najplnšej komunikácii medzi ľudskou osobou (individuálna a kolektívna) a osobou Ježiša Krista (a osobami Najsvätejšej Trojice).[19]

Bartnikov univerzálny personalizmus v teológii nachádzame tiež v náuke o svätých tajomstvách (lat. *sacramentum* – prostriedok, ktorý udeľuje svätý dar a posväcuje, gr. *mysterion* – sväté tajomstvo). Samotný Bartnikov názov „Sakramentologia społeczna" neznamená len sociálnu sakramentológiu. Ide tu skôr o vzťah Kristových sviatostí k ľudskej spoločnosti, k spoločnosti veriacich, k Cirkvi, k ľudskému rodu a k celému stvorenému svetu. Vo svojej sakramentológii sa snaží prof. Bartnik načrtnúť všetky sviatosti (nielen eucharistiu, manželstvo a kňazstvo) spod zorného uhla ich spoločenských a kolektívnych relácií. Bartnik prináša hypotézu, že sviatosti sú sedmorakou realizáciou Kristovej cirkvi, všetky majú nejaký, menší alebo väčší, skupinový, kolektívny, spoločenský, univerzálny vzťah a všetky majú svoj subjekt nielen v jednotlivcovi, ale tiež v konkrétnej spoločnosti veriacich, v Cirkvi. Štruktúru sviatosti opisuje Bartnik v kontexte antropologického personalizmu. Objektívny a subjektívny prvok sa spájajú vo sviatosti, ako to bolo pri udalosti vtelenia Božieho Syna, v ktorej sa spája božský a ľudský svet osobovým spôsobom („osoba v osobe"). V kauzalite sviatostí Bartnik obhajuje personalistickú teóriu. Sviatostné znamenie je znakom, obrazom, sprítomnením Kristovej Osoby. Spasenie spočíva definitívne v osobe Ježia Krista a Svätého Ducha, ale udeľuje sa reálne, historicky, existenciálne skrze sviatostné znamenie. Kristus sa vteľuje do znamenia ako do historického tela. Spásne konanie nie je fyzické, ale personálne. Znamenie má štruktúru spásnej udalosti a samého Krista.[20]

Najsvätejšia Trojica a nestvorené osoby

Je potrebné si uvedomiť, že všeobecné chápanie osoby bolo vytvorené v kresťanstve (nielen v ňom) na základe idey Boha. V personalistických náboženstvách sa zjavuje Boh ako osoba *par excellence*, Osoba osôb. Poznanie náboženskej koncepcie osoby je nevyhnutné a veľmi konštruktívne pre každú náuku o osobe, aj pre filozofickú prosopológiu. V kresťanstve sa chápanie osoby formovalo v spojení s kristologickými spormi, kde sa definitívne

[19] Porov.: BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999, s. 7-14.

[20] Porov.: BARTNIK, S. C.: *Sakramentologia społeczna*. Lublin : Standruk, 2002, s 15-16.25.65-67.

konštatovalo, že v Ježišovi Kristovi sú dve prirodzenosti, božská a ľudská a jedna božská osoba a s trinitárnymi spormi, kde sa vytvorila formula: jedna podstata (prirodzenosť) a tri osoby (spoločenstvo). „Osoba" v Najsvätejšej Trojici je absolútne dokonalá, samostatná, sama zo seba (lat. *a se*), ktorá existuje bez obmedzení zo strany podstaty.

Podľa západnej tradície pojem „osoba" v presnom význame patrí jedine Bohu alebo skôr Najsvätejšej Trojici. Čo sa týka človeka, je to nekonečne vzdialená analógia. V Bohu je osoba v absolútnom, plnom a vlastnom význame, v človekovi má len druhotný, neúplný charakter. V teológii sa vedie diskusia, či termín „osoba" je adekvátnym pojmom, ktorý má opísať tajomstvo Božieho života. Podľa niektorých teológov (K. Barth, C. H. Dodd, K. Rahner) sa nemá používať tento termín v náuke o Najsvätejšej Trojici. Pravoslávni poukazujú, že termíny ako „*prosopon*" a „*persona*" majú príliš psychologický charakter, preto používajú len „*hypostasis*", ktorý má význam podobný ako „substancia" alebo „subsistencia" (lat. *suppositum*).

K. Barth (1886-1968) hovorí len o troch „spôsoboch" Božieho bytia (nem. *die Seinsweise*): o spôsobe Otca, spôsobe Syna a spôsobe Ducha. Charles Harold Dodd (1884-1973) chcel nahradiť termín „osoba" iným biblickým pojmom „meno": meno Otca, meno Syna a meno Svätého Ducha. Niektorí naväzujú na starú koncepciu Trojici osôb ako trojitej forme Slova: Otec vyslovuje Slovo (gr. *Logos endiathethos*), Syn vytvára vyslovené Slovo (gr. *Logos prophorikos*) a Svätý Duch je zmyslom Slova (gr. *Aisthema tou Logou).*

Väčšina teológov si myslí, že termín „osoba" sa nedá nahradiť. No obidve názory možno uviesť do súladu. Prívrženci zmeny si uvedomujú novú „personálnu skutočnosť", ale nie sú schopní nájsť lepší termín. Protivníci si zase uvedomujú neobyčajnú tradíciu termínu „osoba". Tieto diskusie prispievajú k prehĺbeniu náuky o Najsvätejšej Trojici a tiež kristológie. Podľa Bartnika nedá sa zladiť téza, že Ježiš bol „úplným a skutočným človekom" s konštatovaním, že nemal „ľudskú osobu". Osoba má súvis s človečenstvom. Keby Ježiš nemal ľudskú osobu, tak nebol človekom. Je potrebné spomenúť, že v období formovania kristologickej dogmy „osoba" znamenala samostatný, nezávislý ontický subjekt (poľ. *samoistny podmiot ontyczny*), dnes osoba skôr znamená realizáciu existujúceho ako niekoho (poľ. *realizowanie się istniejącego jako kogos*) alebo realizáciu osobnosti, subjektu (poľ. *realizowanie się jaźni*). Ježiš nebol „oddelenou" samostatnosťou od Božieho Slova, ale mal plnú ľudskú osobnosť (poľ. *jaźń*).

Súčasné chápanie osoby ako plnosť existencie ako niekoho čerpá mnoho zo súčasných náuk. Bazil Veľký, Gregor Naziánsky, Ján Damaský, zvlášť Augustín, Tomáš Akvinský vytvorili psychologickú trinitológiu. Otca spájali s pamäťou, intelektom, Syna so slovom, pravdou, myšlienkou a Svätého Ducha s vôľou, láskou a slobodou. To malo súvis s konštatovaním, že osoba Syna je zrodená na základe intelektu a Svätý Duch je vydychovaný na základe

vôle. Podľa Bartnika takéto chápanie „osoby“ v Trojici je čiastkové a v súčasnom chápaní by Otec, Syn a Svätý Duch neboli osobami, boli by skôr len abstrakčnými reláciami božstva (lat. *personae dramatis divinitatis*). Staroveká koncepcia prosopológie ignoruje v osobe existenciu, konanie a tvorivosť, teda akúsi vnútornú a vonkajšiu samorelizáciu. V zhode so súčasnou prosopológiou každá osoba v Najsvätejšej Trojici: Otec, Syn, Svätý Duch – musí mať bytie-existenciu, intelekt, vôľu – všetko v tom istom zmysle, pričom každá a všetky spolu musia sa prejaviť v čine a diele.

Možno povedať, že v Trojici sú tri „Ja“ nielen ako tri spôsoby tej istej existencie, čo by bol personalistický alebo existenciálny modalizmus, ale tiež ako traja reálne existujúci. V Bohu sú tri zosobnenia jedného a toho istého čistého aktu (lat. *actus purus*), teda činnosti, existencie, činu. Každá Osoba tvorí na základe sily existencie (lat. *Creator Genitor, Creator Genitus, Creator Procedens* – Tomáš Akvinský). *Ad intra* tiež nastávajú tieto personálno-existenciálne mystické relácie. Každý z Troch a všetci spolu existujú jednou a tou istou existenciou, ale každý v kontexte relácie je súčasne svojou osobovou existenciou. Existencia v Trojici je súčasne spojená so vzťahmi. V Trojici nie sú len tri možnosti alebo spôsoby, ale predovšetkým tri osobové reality (poľ. *Trzy Realności Osobowe*).

Personálna existencia chráni z jednej strany pred prosopoickým subjektivizmom a z druhej strany pred prosopoickým reizmom. Trinitárna dogma prehlbuje našu reflexiu o osobe. Dôležitý je skutočný primát „personalizmu“ pred „naturalizmom“. Predovšetkým Osoby sú Bohom a až druhotne Boh je Trojosobný. Osoby vytvárajú podstatu Božej drámy. Oni sú dôvodom Boha ako existencie.[21]

Profesor Bartnik vo svojej monografii *Personalizm* sa zaoberá formovaním sa vedomia (poľ. *świadomość*) osoby, analyzuje počiatky ľudstva, fenomén antropogenézy a terminológiu „osoby“. Ďalej autor prináša rozličné definície „osoby“ vo svetle Ježiša Krista a Svätej Trojice, i staroveké a stredoveké definície. Poukazuje aj na súmrak (poľ. *zmierzch*) fascinácie osobou, ktorý sa prezentuje v individualizme a voluntarizme, nominalizme, racionalizme, panteizme, personalistickej monadológii, prosopoickom minimalizme. Bartnik ďalej prezentuje americký, francúzsky, nemecký a poľský personalizmus. Druhá časť prináša chápanie osoby, najprv osoby v individuálnom rozmere a potom ako „osoby“ spoločenskej, spoločnej, sociálnej. Autor analyzuje skutočnosti ako osoba a rozum, osoba a vôľa, osoba a čin i dielo, osoba a sloboda, osoba a existencia. Zaujímavá je prezentácia personalistickej agapetológie. Druhú časť zakončuje kapitola o nestvorených osobách. V tretej časti svojej publikácie poukazuje prof. Bartnik na špecifické znaky personalistického poznania, personalistickej hermeneutiky. Štvrtá časť

[21] Porov.: BARTNIK, S. C.: *Personalizm*. Lublin : 2000, s. 329-342.

obsahuje tieto fenomény: prosopoická ontológia, personalistická teória bytia, personalistická filozofia histórie, personalistická kalonika, personalistická vízia kultúry.[22]

Conclusio

Bartnikov originálny filozofický a teologický systém, personalizmus, spočíva v tom, že osoba je princípom vytvárania a vývoja teológie, ontológie, epistemológie a etiky. Bartnik tým, že prijal osobové bytie ako metódu a hermeneutické miesto, rozvinul originálne koncepcie: personalistickú teóriu dejín, personalistickú heremeneutiku, hermeneutickú kristológiu. V duchu personalizmu interpretuje trinitológiu, náuku o zjavení, náuku o sviatostiach, o teologických prameňoch, ekleziológiu a iné traktáty teológie.[23]

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY:

BARTNIK, S. C.: *Dogmatyka katolicka*. Lublin : Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1999.

BARTNIK, S. C.: *Kościół jako sakrament świata*. Lublin : Standruk, 1999.

BARTNIK, S. C.: *Personalizm*. Lublin : 2000.

BARTNIK, S. C.: *Sakramentologia społeczna*. Lublin : Standruk, 2002.

DANCÁK, P.: Maritainov prístup k možnosti dokazovať existenciu Boha. In. SLODIČKA, A. (ed.): *Svetové náboženstvá vo filozofickom a religionistickom kontexte*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2009.

GUZOWSKI, K.: Bartnik. In. RUSECKI, M. a kol. (red.): *Leksykon teologii fundamentalnej*. Lublin-Kraków : Wydawnictwo „M", 2002.

HRABOVSKÝ, J. – ŠPAŇÁR, J.: *Latinsko/slovenský a slovensko/latinský slovník*. Bratislava : Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2003.

KARDIS, K.: *Wartości podstawowe społeczeństwa polskiego w świetle listów pasterskich Prymasa Stefana kardynała Wyszyńskiego oraz Episkopatu Polski 1946-1981*. Norbertinum : Lublin, 2008.

KARDIS, K.: Sacrum and modern society in the context of sociological theories. In. *Orbis communicationis socialis*. Lublin : Norbertinum, 2008.

OLIVA, K. a kol.: *Polsko – český slovník II/P-Ż*. Praha : Acadamia, 2004.

POLIAKOVÁ, M.: *Židovské mesiášske predstavy v literatúre a tradícii z kresťanského pohľadu*. Prešov : Prešovská univerzita v Prešove, Gréckokatolícka teologická fakulta, 2008.

RUSECKI, M. a kol. (red.): *Chrześcijaństwo jutra*. Lublin, 2001.

http://www.personalism.pl/biannual/number-2/universalistic-personalism/.

[22] Porov.: BARTNIK, S. C.: *Personalizm*. Lublin : 2000, s. 33-35.

[23] Porov.: RUSECKI, M. a kol. (red.): *Chrześcijaństwo jutra*. Lublin, 2001, s. 811.

ČLOVEK - „BRAT ZA KTORÉHO ZOMREL JEŽIŠ KRISTUS“

Martin SUMEC

***Abstract**: Hodnota a dôstojnosť každého človeka vychádza zo skutočnosti stvorenia. Stvoriteľským úkonom Boha sa každý stáva nielen jeho „živým obrazom“, ale aj objektom čnosti lásky. Je obdarovaný rozumom a slobodnou vôľou, aby ju poznal a mohol sa pre ňu rozhodovať. Slová evanjelia podľa Jána: „Boh tak miloval svet, že dal svojho jednorodeného Syna“(Jn 3,16) sa realizovali v slovách apoštola Pavla: „spoznať v každom brata, za ktorého zomrel Kristus“. (por.1 Kor 8,11; Rim 14, 15)*

By his words and deeds, and fully and definitively by his death and resurrection, Jesus reveals to humanity that God is Father and that we are all called by grace to become his children in the Spirit (cf. Rom 8:15;Gal 4:6), and therefore brothers and sisters among ourselves. It is for this reason that the Church firmly believes that "the key, the centre and the purpose of the whole of man`s history is to be found in her Lord and Master.[1]

1. Personalita človeka

Pôvod sveta a človeka je objektom mnohých vedeckých výskumov, ktoré veľmi obohatili naše poznatky o veku a rozmeroch vesmíru, o vznikaní nových foriem, o prvom objavení sa človeka- veľkej a obdivuhodnej postavy, ktorá má v Božích očiach väčšiu cenu než všetko ostatné stvorenie. Pre neho existuje nebo, zem, more a celé stvorenie; jeho spáse prikladal Boh takú dôležitosť, že pre neho neušetril ani svojho jednorodeného Syna. Veď Boh neúnavne používal všetky prostriedky, aby nechal človeka vystúpiť až k sebe a posadil si ho po svojej pravici.[2]

Stvoriteľ vložil do jeho prirodzenosti rozum a slobodnú vôľu, aby ich používal na jeho oslavu a pre svoje šťastie. Vdýchol do človeka dušu, a tým ho urobil účastným na večnosti. Ľudská osoba je teda bytosť telesná a duchovná. Duša označuje vo sv. Písme ľudský život. Je to princíp, ktorý je pre človeka najvnútornejší, je to hodnota, ktorá ho robí dokonalejším bytím v stvorení. Ľudské telo je popri duši druhým konštitutívnym prvkom človeka. Toto telo sa podieľa na dôstojnosti Božieho obrazu. Spätosť medzi dušou a telom je taká veľká, že duša sa považuje za formu tela. Pápež Benedikt XVI. hovorí, že: „ z tohto základného spojenia medzi Bohom a človekom vyplýva ďalšie, a to nerozlučiteľné spojenie ducha a tela: človek je v podstate duša, ktorá sa vyjadruje v tele, a telo, ktoré je oživované nesmrteľnou dušou.“[5]

---

[1] Compendium of the Social Doctrine of the Church. Libreria editrice Vaticana, Vatican City 2004, p.31

[2] Katechizmus katolíckej cirkvi, SSV, Trnava 1999, 79- 80

[5] Pius XI.: Divini redemtoris 28. In.: Sociálne encykliky. Trnava, SSV 1997

Dnešné sociálne učenie má pred očami predovšetkým človeka vloženého do určitej siete vzťahov modernej spoločnosti. Humanitné vedy a filozofia pomáhajú vysvetliť ústredné postavenie človeka v spoločnosti a umožňujú ho chápať ako „spoločenskú bytosť". Iba viera mu však odhaľuje svoju podstatu. Z tejto viery vyrastá sociálne učenie Cirkvi, ktoré využíva každý prínos vedy a filozofie, a tak pomáha človeku na ceste spásy.[3] Keďže človek je cestou Cirkvi, cestou jej každodenného života a skúsenosti, potom je len logickým konštatovaním, že sociálne učenie Cirkvi je integrálnou zložkou kresťanskej koncepcie života. Preto „pravda o človeku," nemôže byť umenšovaná nezdôrazňovaním primátu človeka-osoby.[4]

Predpokladom pre pochopenie vykupiteľského poslania Ježiša Krista je autenticita ľudskej osoby- človeka. Každý človek od samého počiatku je stvorený Bohom. Spolu s človekom bolo takto stvorené aj jeho individuálne bytie, ktoré je v najplnšom zmysle slova nositeľom Božieho obrazu. Tento obraz je jedinečný a vlastný len človeku. Je pre neho charakteristické to, že je potencionalitou, čiže základnou ontologickou dispozíciou pre ďalší rozvoj a vývoj individuálneho človeka[5]; je individuálnym bytím bytostne otvoreným individuálnym bytiam; je personálnym bytím (personalitou), otvoreným možnostiam utvorenia personálnych dyád a vyšších komunitárnych celkov; je archetypom pre božské trinitárne Bytie.[6]

Na základe ontologických vlastností, ktoré charakterizuje Letz venujem pozornosť jednej z jeho základných vlastností-personalite, ktoré s ďalšími vlastnosťami konštituuje existenciu pochádzajúcu z diela Stvoriteľa, nasmerovanú pre rozvoj individuálneho a spoločného dobra a povolanú k účasti na nesmrteľnosti. Konštitúcia II. vatikánskeho koncilu Gaudium et spes potvrdzuje toto nasmerovanie, keď hovorí o „poriadku vecí v službe poriadku osôb a nie naopak[7]".

Boží obraz, ktorý je vtlačený do najvnútornejšieho jadra ľudského bytia je pokropený nezmazateľným vykupiteľským znakom ukrižovaného Ježiša Krista a povolaný k večnému spoločenstvu s Bohom. Nie je možné, aby sme potom človeka charakterizovali inak ako bytie, ktoré je esenciálne prepojené s Bytím. Personalita nám hlbšie ponúka nazrieť do útrob opodstatnenosti existencie jednotlivého ľudského bytia. K jej pochopeniu nám môže pomôcť analýza kardinála Höffnera:

[3] Ján Pavol II.: Centesimus annus 54. In.: Sociálne encykliky. Trnava, SSV 1997

[4] Ján Pavol II.: Audacia di proteti e prudenza evangelica di pastori. Per l`inagurazione della III Conferenza Generale dell`Episcopato Latino-Americano, 28 gennaio 1979. In: La traccia, 1978/1979, s. 191. In: Kútny I.: Vybrané kapitoly k štúdiu sociálnej náuky Cirkvi. Bratislava-Nitra:RKCMBF UK, 2003

[5] Letz, J.: Filozofická antropológia. Bratislava: Charis, 1993, s. 43-45

[6] Tamže, s. 63-68

[7] Dokumenty II. vatikánskeho koncilu: Gaudium et spes 26

1. personalita znamená byť „účastným svetla Božieho rozumu“
- schopnosť „poznať a milovať svojho Stvoriteľa, ktorý ho ustanovil za pána všetkého svojho stvorenstva“ (GS 15,12)

2. personalita znamená jedinečnosť
- neopakovanosť a neopakovateľnosť

3. personalita znamená samostatnosť
- nie sme časťou iného

4. personalita znamená slobodu
- schopnosť samostatne sa rozhodnúť pre možnosť, bez fyzického determinizmu

5. personalita znamená zodpovednosť
- možnosť „sebaprekročenia“ v zachytení osobného volania Boha a možnosť vstúpiť s ním do dialogického vzťahu

6. personalita znamená samotu
- sloboda, zodpovednosť a svedomie nechávajú človeka v jeho personálnom jadre „samého“

7. personalita človeka znamená vedomie cudzieho pôvodu
- človek nie je zodpovedný za to, že jestvuje

8. personalita znamená povolanie človeka „k spoločenstvu s Bohom“.
- človek je „pozvaný od svojho vzniku nadviazať dialóg s Bohom“ (GS 19); je spasený Kristom a krstom sa z neho stalo „nové stvorenie“ (Gal 6, 15); stal sa „účastným na Božej prirodzenosti“ (2 Pt 1,4) [8]

Priestor slobody ponúka človeku možnosť voľby. Ak hovoríme o hriechu, hovoríme o rozhodnutí, ktoré v sebe popiera prirodzený poriadok a volí si prerušenie vzťahu s Bohom. Adam charakterizuje a predstavuje jednotlivca ako i ľudské spoločenstvo.

Akékoľvek slobodné konanie človeka sa v rozmere slobody môže stať autonómnym presadzovaním samého seba. Tým priamo úmerne stráca absolútnu dôveru, bezmedznú vieru a bezpodmienečné odovzdanie seba samého pred Bohom, ktorý jediný môže naplniť ľudské bytie.[9]

Stav hriechu teda predchádza užívaniu ľudskej slobody. Musíme ho chápať ako proces s vlastnou vnútornou dynamikou, ktorý sa odohráva v každom človekovi, spoločnosti, v dejinách ľudstva.

[8] por.Höffner, J.: Náuka o spoločnosti. Dobrá Kniha, Trnava 2007, s. 16-18
[9] por. Haigt, R.: Hřích a milost. In: Systematická teologie 2., (Red. F.S. Fiorenza, J.P. Galvin). Brno, CDK 1998. s. 190.

2. Pozitívna odpoveď Boha vo svetle Kristovho vykúpenia. Povolanie k svätosti

Osobitú pozornosť venuje Ján Pavol II. „službe človeku". Popri poslaniu Pontifexa, ktorému je zverená starostlivosť o celú univerzálnu Cirkev, prejavuje túžbu po autenticite a zdôraznení dôstojnosti človeka. Kristus, ktorý pôsobí v dejinách Cirkvi, tajomstvo jeho Vtelenia a Vykúpenia je odpoveďou na otázku pravdy o človekovi.[10]

Vo svojej prvej encyklike vyjadruje túžbu „aby každý človek našiel Krista, aby Kristus kráčal s každým človekom po ceste života silou pravdy hýbajúcej človekom a svetom, ktorú obsahuje tajomstvo vtelenia a vykúpenia, a silou lásky, ktorá vyžaruje z tohto tajomstva.[11]

Ontologické puto medzi Kristom a človekom vidí skrze Cirkev a v Cirkvi. Ježiš Kristus je hlavnou cestou Cirkvi. On je našou cestou k Otcovi. (por. Jn 14, 1n) A je aj cestou ku každému človekovi. Na tejto ceste, ktorá vedie od Krista k človekovi, na tejto ceste, na ktorej sa Kristus spája s každým človekom, nikto nemôže Cirkev zastaviť... Ide tu o človeka v celej jeho pravde a v celom jeho rozmere. Nejde o dajakého abstraktného človeka, ale o skutočného, t.j. konkrétneho, historického človeka. Ide o každého človeka, lebo každý človek je zahrnutý do tajomstva vykúpenia a s každým sa Kristus navždy spojil vďaka tomuto tajomstvu.[12]

Dialogický vzťah s Bohom a schopnosť odpovedať na Božie výzvy činom nesie v sebe rozmer slobody, ktorá vyzýva k pozitívnej voľbe, ale nepopiera možnosť opačného rozhodnutia. „Boh chcel totiž ponechať človekovi možnosť rozhodovať sa, aby sám od seba hľadal svojho Stvoriteľa a slobodne dosiahol plnú a dokonalú blaženosť tým, že sa k nemu primkne." (GS 17)

Život viery vedie človeka k neustále dokonalejšiemu prejavu jeho osobnej dobroty v rozličných podmienkach jeho spoločenského prostredia. Boh svojim zjavením povoláva a angažuje konkrétnu ľudskú osobu k stále dokonalejšiemu uskutočňovaniu toho, čo prináleží k naplneniu vlastnej identity človeka vyplývajúcej zo základného povolania Bohom pri jeho stvorení a to v každej oblasti jeho existencie.[13]

Preto „uveriť Bohu, integrálna viera a teda plné prijatie spásneho náručia, nemôže nemať dôsledky v postojoch a správaní, týkajúcom sa všetkých oblastí ľudského života, taktiež vo vzťahu k svetu, ktorý v perspektíve viery bude vždy Božím dielom."[14]

[10] Košč,S.: Katolícka sociálna náuka. Pf KU, Ružomberok 2007, s. 60
[11] Ján Pavol II.: Encyklika Redemptor hominis. SSV 1997, 13
[12] tamže
[13] Linet, P.: Dobrota človeka a kresťanská svätosť. In: Formovanie dobrého človeka. Monografia príspevkov účastníkov konferencie. UKF, Nitra 2005, s.108-109
[14] Vojtek, Š.: Spravodlivosť, základný pilier pre rozvoj ľudskej spoločnosti. Kňazský seminár sv. Gorazda, Nitra 2004, s. 63

Na stránkach Starého Zákona zaznieva naliehavá výzva, ktorú nachádzame na ďalších stránkach Biblie: „Lebo ja, Pán, som váš Boh! Preto dokážte, že ste svätí, a buďte svätí, lebo ja som svätý" (por. Lv 11,44) V tomto zmysle sa označenie zasvätenia a svätosti vzťahuje aj na človeka, poprípade na veci, ktoré sú zasvätené Bohu, alebo vyčlenené na posvätné účely[15]

Účasť človeka na Božom živote nie je však premenou na Boha, ako sa to domnievali starovekí mystici. Božie sebadarovanie má však za následok nové vlastnosti v človekovi, ktorý toto sebadarovanie Boha prijíma. Táto účasť na Božom živote je mysticko- reálna a pozostáva z účasti na živote Najsvätejšej Trojice (por. Rim 8,29 Gal 4.19). Máme účasť na prirodzenosti Božej (por. 2Pt 1,41). Otcovia tradície, ako to vyslovuje Tertulián a sv. Atanáz, učia, že Boh sa stal človekom, aby sa mohol stať človek účastným na Božom živote.

Ježiš Kristus potvrdil a spečatil tento pohľad výkupnou obetou na kríži, pretože touto obetou dosiahol jeho pohľad mimoriadnu hĺbku lásky. V ňom je obsiahnuté potvrdenie veľkosti človeka a ľudstva, akého je schopný len on, Kristus- Boží Syn. Jedine on „vie, čo je v každom človeku" (por. Jn 2,25), pozná jeho slabosť, ale pozná predovšetkým jeho dôstojnosť.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

Attwarter, D.: Slovník svatých. Papyrus Vimperk, 1993, s.7 In: Dobrý človek. Zborník z konferencie, UKF,Nitra 2002.

Compendium of the Social Doctrine of the Church. Libreria editrice Vaticana, Vatican City 2004.

Druhý vatikánsky koncil. Dokumenty. SUSCM, Rím 1968.

Haigt, R.: Hřích a milost. In: Systematická teologie 2., (Red. F.S. Fiorenza, J.P. Galvin). Brno, CDK 1998.

Höffner, J.: Náuka o spoločnosti. Dobrá Kniha, Trnava 2007.

Ján Pavol II.: Centesimus annus 54. In.: Sociálne encykliky. Trnava, SSV 1997.

Ján Pavol II.: Encyklika Redemptor hominis. SSV 1997.

Katechizmus katolíckej cirkvi, SSV, Trnava 1999.

Košč,S.: Katolícka sociálna náuka. Pf KU, Ružomberok 2007.

Kútny I.: Vybrané kapitoly k štúdiu sociálnej náuky Cirkvi. Bratislava- Nitra: RKCMBF UK, 2003.

Letz, J.: Filozofická antropológia. Bratislava: Charis, 1993.

Linet, P.: Dobrota človeka a kresťanská svätosť. In: Formovanie dobrého človeka. Monografia príspevkov účastníkov konferencie. UKF, Nitra 2005.

Pius XI.: Divini redemtoris 28. In.: Sociálne encykliky. Trnava, SSV 1997.

Vojtek, Š.: Spravodlivosť, základný pilier pre rozvoj ľudskej spoločnosti. Kňazský seminár sv. Gorazda, Nitra 2004.

[15] Attwarter, D.: Slovník svatých. Papyrus Vimperk, 1993, s.7 In: Dobrý človek. Zborník z konferencie, UKF,Nitra 2002. In: Judák, V.: Svätosť- cesta k dobru. s. 34

PERSONALISTYCZNE UWARUNKOWANIA SEMEJOTYCZNEJ KONCEPCJI CUDU

Adam ŚWIEŻYŃSKI

Abstract: *Personalism is universally qualified as a trend of philosophical anthropology, which of principle problems acknowledges a problem of a person. Characteristic outline of present considerations on theme of understanding of a miracle is return to biblical and patristic idea of miracle, and care for restoration to a miracle a character of religious sign. Notion of miracle as of God's sign is qualified nowadays also a personalistic concept of miracle. The sign is in it understood not only as a thing to recognitions other things, but rather as personal fact aiming to definite aim with reference to other persons, that is to say is treated first of all as personal act. The miracle becomes the sign, by which God links with a man personal contact in aim of exhibition him one's own of beneficial intentions and bringing of a man to supernatural unities with God. "Sing-symbol" (semejotic) seizure of the miracle became conditioned in considerable degree with elements of personalistic philosophy. Among them of principle meanings for expressions talked over of an idea of the miracle have: personalistic theory of interpersonal recognition and personalistic theory of God's revelation. Personalistic seizure of miracle finding one's own expression in semejotic idea of miracle permits on removals further consequence for understandings of character of miraculous events, in peculiarities inculturation character of them.*

Wstęp

Personalizmem powszechnie określa się nurt antropologii filozoficznej, który za zasadniczą problematykę uznaje zagadnienie osoby. Według personalizmu osoba jako *compositum* duchowo-cielesne odznacza się możliwością transcendencji, gdyż złożone w duszy istnienie jest niejako „odporne" na „powikłania" materialnego ciała, np. śmierć, i im nie ulega. Dzięki tej duchowej, nieśmiertelnej sile człowiek wykracza poza materię swojego ciała, nad którą może panować, i materię świata, którą może przetwarzać. Ową transcendującą mocą duchową jest intelekt, ujawniający się w wersji rozumu i woli, zdolny odpowiednio: poznawać i być wolnym. Centralną wartością jest prawda, której asymilacja wywołuje w osobie określone skutki. Możliwość rozumnego działania jest szczególną twórczością: czyny osoby powodują zmianę w innych i w otoczeniu, ale również zmianę w niej samej. Realizacja wartości prawdy w czynach osoby konstytuuje ją i czyni dobrą moralnie, jak również konstytuuje prawdziwą wspólnotę. Tym samym moc prawdy wyznacza kierunek osobowej transcendencji. Zatem antropologia personalistyczna podstawowym przedmiotem rozważań czyni osobę, której duchowe wnętrze objawia się w ciele. Ciało osoby jest znakiem „ja". Osoba nie tylko posiada ciało i panuje nad nim, ale i nim jest. Ciało wyraża i objawia duchowość „ja" wobec „ty".

Podobnie element empiryczny zdarzenia cudownego, ze względu na swój niezwykły charakter, staje się jakby „ciałem", przez które Bóg objawia siebie człowiekowi, adresatowi cudu. Problemem pozostaje jednak kwestia rozpoznania owego objawienia. We wcześniejszych koncepcjach rozumienia cudu podkreślano niezwykły charakter jego strony zjawiskowej, który określano zazwyczaj jako łamanie, zawieszanie bądź przekraczanie praw przyrody (natury). Wydaje się jednak, że w przypadku komunikującej funkcji ciała ludzkiego nie ma potrzeby doszukiwać się w jego strukturze jakiegoś „nadnaturalnego przekroczenia". Podobnie zdarzenie cudowne czerpie swoją zasadniczą moc nie z formy lecz z treści przekazu, której zostaje podporządkowana forma zewnętrzna.

1. Semejotyczna koncepcja cudu

Charakterystycznym rysem współczesnych rozważań na temat rozumienia cudu jest powrót do biblijnej i patrystycznej idei cudu, oraz troska o przywrócenie cudowi charakteru znaku religijnego. Autorzy podkreślają, że walor motywacyjny cudu nie ma charakteru absolutnego i powinien być rozpatrywany łącznie z całością objawienia. Cud bowiem nie jest jakąś zewnętrzną pieczęcią potwierdzającą objawienie, ale stanowi jego część. Zatem cud jest faktem urzeczywistniającym we właściwy sposób, razem z komentującym go słowem, nadprzyrodzoną interwencję Boga w sprawy ludzkie w celach zbawczych. Wewnętrzny sens cudu, który stanowi jego istotę, ukazuje się dopiero w pełni w kontekście nauki zbawczej, której towarzyszy, którą potwierdza, i z którą tworzy jedną, nierozerwalną całość. Wtedy tylko cud może pełnić swą funkcję w objawieniu.

Trzeba podkreślić, że w tak rozumianej interpretacji cudu potrzebny jest pewnego rodzaju relatywizm. Bowiem cud należy analizować w kontekście całości objawienia. Równocześnie istnieje konieczność dokonywania interpretacji cudu jako znaku dla konkretnego człowieka (ludzi). Wynik tej interpretacji może być różny i jest zależny od człowieka, od jego dyspozycji religijno-moralnej.

Pojęcie cudu jako znaku Bożego określa się obecnie także ujęciem personalistycznym cudu. Znak jest w nim rozumiany nie tylko jako rzecz służąca do poznania innej rzeczy, ale raczej jako fakt osobowy zmierzający do określonego celu w odniesieniu do innej osoby, czyli jest traktowany przede wszystkim jako akt osobowym. Cud staje się znakiem, przez który Bóg nawiązuje z człowiekiem osobowy kontakt w celu ukazania mu swych zbawczych zamiarów i doprowadzenia człowieka do nadprzyrodzonej łączności z Bogiem[1].

[1] Za twórców semejotycznej koncepcji cudu uznaje się m.in.: J. Mouroux, E. Masure, J. Clémence, A. Liégé, C. Dumonta, R. Guardiniego, J. P. Charliera, E. Dhanisa. Wspomniani autorzy stopniowo dopracowywali różne aspekty pojęcia cudu jako znaku oraz jego funkcji i

Cud rozumiany jako znak wyraża objawienie się Boga w historii, ale nie występuje samoistnie, ale towarzyszy mu słowo objaśnienia[2]. Cud jest równocześnie traktowany jako znak, czyli coś więcej niż tylko zdumiewające wydarzenie transcendujące naturę. Koncepcja cudu-znaku odzwierciedla personalistyczną koncepcję objawienia się Boga i wiary jako odpowiedzi na nie ze strony człowieka. Znak bowiem posiada nadawcę, treść i odbiorcę przekazywanej treści. Biorąc więc pod uwagę strukturę znaku, należy zauważyć, że pojęcie cudu nie ogranicza się do elementu widzialnego (materialnego, empirycznego).

Omawiając zastosowanie koncepcji znaku do rozumienia cudu, M. Rusecki wyróżnia dwie pary elementów strukturalnych znaku jako takiego. Pierwszą z nich stanowią: nośnik (element materialny) oraz komunikat (treść). Drugą parą elementów strukturalnych znaku są: twórca (autor) znaku oraz jego odbiorca. Zarówno nośnik, jak i komunikat muszą, w przypadku cudu ujmowanego jako znak, pochodzić od Boga, będącego autorem cudu. „(…) element empiryczny cudu-znaku musi wyróżniać się spośród innych zjawisk swą nadzwyczajnością (odbiegać winien od zwykłego biegu rzeczy, tym samym niejako sygnalizować, że dane zjawisko może pełnić rolę znaku) (…). Jednakże strona materialna cudu, choć niezwykła, musi być poważna, dyskretna, bo jest wynikiem albo działania Boga, albo Jego wyboru. (…) Cechą charakterystyczną cudu-znaku jest to, że Bóg albo tworzy bezpośrednio, albo – co ma częściej miejsce – wybiera daną rzecz czy zjawisko, najczęściej jednak osobę, aby nadać jej charakter znaku poprzez obdarzenie specjalnym znaczeniem”[3]. Warto przy tym zauważyć, że element nośny (empiryczny) cudu nie musi być sprzeczny z prawami przyrody (natury). Wystarczy bowiem, że pozostaje niemożliwy do uzgodnienia z ustalonymi obecnie prawami przyrodniczymi. Istota cudu-znaku tkwi w elemencie znaczonym (treści) a nie w elemencie znaczącym (nośniku), choć bez tego ostatniego nie można mówić o znaku. Element empiryczny nie musi więc koniecznie przewyższać działania sił przyrody. Wystarczy, aby skądinąd było wiadomo, że został on przez Boga obdarzony specjalnym sensem i wybrany dla nadania mu charakteru znaku Bożego w celu zakomunikowania go człowiekowi (kontekst religijny). Dopiero gdy dwa elementy – nośnik i treść – zostaną połączone i występują razem, można mówić o znaku Bożego działania, czyli o cudzie rozumianym jako znak. W konsekwencji więc, nauki przyrodnicze i filozoficzne mogą pomóc w ustaleniu, czy element znaczący (nośny) transcenduje dotychczasowe ustalenia nauk

rozpoznania. Obecnie bibliści i teologowie powszechnie opowiadają się za ujmowaniem zdarzeń cudownych w kategorii znaku Bożego działania, którego motywem jest zbawienie człowieka.

[2] Zob. F. KRAUZE: *Czy w cuda trzeba wierzyć?* Studia Gdańskie 21(2007), 121.

[3] M. RUSECKI: *Traktat o cudzie*. Lublin: PAN, KNT PAN, Wydawnictwo KUL, 2006, 267.

przyrodniczych, ale nie są w stanie przesądzić o faktycznym zaistnieniu cudu, gdyż nie mogą uchwycić treści przekazu cudu-znaku[4].

Na gruncie teologii fundamentalnej pojawia się jednak wątpliwość, czy kategoria znaku zastosowana do zdarzenia cudownego jednoznacznie wyraża obecność Boga w cudzie. Wydaje się, że tę funkcję pełniej może wyrazić kategoria symbolu. Cud jako symbol łączy w sobie rzeczywistość naturalną i nadnaturalną i umożliwia pogłębienie personalistycznej interpretacji sensu zdarzeń cudownych. Podobnie jednak jak w przypadku koncepcji cudu-znaku, rozpoznanie cudu-symbolu jest możliwe dopiero po uwzględnieniu jego strukturalnej całości, a więc zarówno elementu symbolizującego, jak i symbolizowanego. Nauki przyrodnicze i filozofia mogą badać tylko szatę zewnętrzną cudu-symbolu, nie docierając z powodu ograniczeń swojej metody do czynnika symbolizowanego. Z pewnością jednak powinny stanowić istotną pomoc w ustaleniu elementu symbolizującego w aspekcie jego niezwykłości i naturalnej niewytłumaczalności (przynajmniej chwilowej)[5].

Z powyższych ujęć zdarzeń cudownych jako cudu-znaku i cudu-symbolu można wyprowadzić wniosek, że Bóg działa w cudzie w dwojaki sposób: „od zewnątrz" – poprzez empirycznie stwierdzany fakt niezwykły, niewytłumaczalny w danym momencie w świetle znanych praw przyrodniczych (element nośny) oraz „od wewnątrz" – poprzez łaskę, czyli udzielenie człowiekowi daru rozpoznania swojej obecności. W cudzie zachodzi więc nieweryfikowalne metodami naukowymi działanie Boże i obiektywnie weryfikowalne zdarzenie zaistniałe w biegu procesów natury[6].

Znakowo-symboliczne ujęcie cudu zostało uwarunkowane w znacznym stopniu elementami filozofii personalistycznej. Wśród nich zasadnicze znaczenia dla sformułowania omawianej koncepcji cudu mają: personalistyczna teoria poznania międzyosobowego oraz personalistyczna teoria Objawienia Bożego.

---

[4] Otwartą kwestią pozostaje zagadnienie, czy element nośny cudu-znaku powinien mieć charakter naturalny czy arbitralny. M. Rusecki uważa, że „w odniesieniu do cudu lepiej jest przyjąć, iż Bóg nadaje cudowi odpowiednie znaczenie albo sam osobiście, albo przez delegowanych to tego taumaturgów. (…) Gdybyśmy ograniczyli się do związku tylko naturalnego czy przyczynowego, to wówczas z cudu moglibyśmy jedynie wnosić, że Bóg jest Panem natury i że ma nad nią władzę, a więc, że transcendentny Bóg jest sprawcą cudu. Z tego wniosku można by wydedukować dalsze konkluzje, ale nie wynikałyby one wprost z natury cudu jako znaku. Oczywiście, mówiąc o arbitralności owego związku elementów cudu rozważanego jako znak, nie należy przez to rozumieć całkowitej dowolności ze strony Boga, bowiem nadaje on sens znakom w sposób adekwatny, proporcjonalny do rodzaju elementu empirycznego cudu" (M. RUSECKI: *Traktat o cudzie*. Lublin: PAN – KNT PAN – Wydawnictwo KUL, 2006, 269).

[5] Podobną intuicją kieruje się A. Peacocke, proponując, aby widzieć świat jako symbol, przez który Bóg wyraża swoją wieczną naturę wobec tych, którzy chcą Go dostrzec, czyli ukazuje w symbolu swoją istotę. Zob. A. PEACOCKE: *Drogi nauki do Boga. Kres wszelkich poszukiwań*, tłum. z ang. J. Gilewicz. Poznań: Prószyński i S-ka, 2004, 188-198.

[6] Zob. T. WOJCIECHOWSKI: *Z problematyki cudów*. Analecta Cracoviensia 18(1986), 39.

2. Personalistyczna teoria poznania międzyosobowego

Poznanie w systemie personalistycznym jest zasadniczo nawiązaniem do klasycznej koncepcji poznania, ale zawiera także integrujące dopełnienie, które wynika z personalistycznego rozumienia struktury osoby. Mimo istnienia różnych odmian personalizmu chrześcijańskiego[7] można wyodrębnić wspólną dla nich teorię poznania międzyosobowego, której zasadniczym elementem jest zaangażowanie w proces poznawczy całej osoby wraz z jej wszystkimi władzami poznawczymi. Poznanie osoby jako osoby nie jest więc ograniczone do działania zmysłów czy dyskursu intelektualnego lecz ze względu na strukturę bytu osobowego może dojść do skutku, gdy osoba poznawana ujawni (objawi) swoje wewnętrzne „ja". Dokonuje się to poprzez różnego rodzaju znaki, które osoba poznająca powinna dostrzec i odczytać. W wyniku interpretacji wspomnianych znaków może zawiązać się relacja zaufania między osobami, a w konsekwencji wzajemne zawierzenie siebie, które oznacza miłość, będącą najwyższą formą międzyosobowego poznania.

Punktem wyjścia dla poznania międzyosobowego jest doświadczenie (empiria) czyli kontakt zmysłowy oraz znakowość bytu poznawanego i podmiotu poznającego. „Na tę znakowość składają się różne czynniki statyczne i dynamiczne: sfera rzeczy uchwytna zmysłowo, doznania zmysłowe, «sąd zmysłowy», sąd egzystencjalny, pierwotny wgląd w rzecz, określanie konkretności i inne. Całość ta tworzy wstępny «szkic rzeczywistości». Nie oznacza jednak jeszcze ani prawdy, ani nieprawdy w sensie umysłowym i logicznym. Jest to raczej tworzywo «przed-prawdziwościowe», choć później, w poznaniu umysłowym, prowadzi ku prawdzie"[8].

Znak poznawczy na początku jest jedynie materiałem dla sądów zmysłowych i refleksji intelektualnej. U człowieka stanowi on jakby „zarodek" poznania i jest punktem wyjścia dla wszystkich stopni i form poznania dzięki „plastyczności" ku-personalnej podmiotu poznającego. W rezultacie u człowieka nawet w najprostszym poznaniu wyraża się cała osoba, łącznie z intelektem. Poprzez swój znak rzecz wkracza od razu w osobę jako pewną całość, a człowiek wkracza w rzecz jako osoba[9].

Poznanie ludzkie czerpie swą szczególną moc przede wszystkim z misterium samej osoby. Poznanie osobowe jest najbardziej pełne, integralne i

[7] C. Bartnik wyróżnia różne rodzaje personalizmów w zależności od miejsca ich powstania: personalizm amerykański, personalizm francuski, personalizm niemiecki, personalizm polski. Zob. C. BARTNIK: *Historia filozofii*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2000, 458-482. Wśród przedstawicieli koncepcji personalistycznych nawiązujących do chrześcijaństwa wymienia się najczęściej: E. Mouniera, J. Maritaina, E. Gilsona, G. Marcela, J. Mouroux, P. T. de Chardin, C. Bartnika, K. Wojtyłę. Zob. I. DEC: *Personalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8. Lublin: Towarzystwo św. Tomasza z Akwinu, 2007, 122-127.

[8] C. BARTNIK: *Historia filozofii*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2000, 492.

[9] Zob. C. BARTNIK: *Personalizm*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008, 65-84.

jednoczące. Rzeczywistość osoby pozwala także na poznanie, które przekracza porządek materialny. Dlatego w personalizmie istotna wydaje się „nad-synteza" poznawcza w osobie, czyli poznanie osobowe. Wszystkie receptory poznawcze są zawsze funkcjami centrum osobowego osoby poznającej, dlatego otwartość poznawcza osoby jest kontynuacją spełniania się bytu ludzkiego.

W ramach personalistycznej koncepcji poznania międzyosobowego zwraca się uwagę na to, że rozumienia, przekładu i interpretacji znaków dokonuje integralna osoba, wyposażona zarówno w podmiotowość, jak i przedmiotowość. Posiada ona doznania pochodzące ze świata zewnętrznego i ze świata wewnętrznego, materialnego i duchowego. W ujęciu personalistycznym rozumienie wynikające z poznania jest efektem wszechstronnego i misteryjnego kontaktu osoby z osobą lub zespołem osób za pośrednictwem szeroko pojętego znaku. Osoba jest prapodmiotem i praźródłem kodu znakowego i jego rozumienia na podstawie obiektywnych wyznaczników znakowych. Komunikacja między osobami dokonuje się dzięki temu, że osoba transcenduje świat znaków posiadając misteryjną moc sądu nad ich znaczeniem i sensem. Dzięki temu może „penetrować" rzeczywistość używając znaków i symboli. Poznanie interpersonalne ze względu na swój subiektywizm domaga się jednak obiektywizacji przez powtarzanie i konfrontację z wynikami poznania uzyskanymi przez inne osoby.

3. Personalistyczna interpretacja Objawienia

Zastosowaniem personalistycznej koncepcji poznania międzyosobowego w teologii jest personalistyczna teoria Objawienia Bożego. Interpretacja personalistyczna oznacza w tym wypadku uznanie Boga za osobę w najpełniejszym tego słowa znaczeniu oraz faktu Jego samoobjawienia się wobec osoby ludzkiej. Istotą tego objawienia się jest ujawnianie się Boga w historii ludzkości poprzez rozmaite znaki (słowa, czyny, wydarzenia). Bóg kieruje poprzez nie wezwanie do osoby ludzkiej w celu nawiązania interpersonalnego dialogu. Nie chodzi więc tu o objawienie rozumiane tylko jako system doktrynalny, lecz o żywą, osobową relację między Bogiem a człowiekiem. Odpowiedzią człowieka na Boże objawienie jest wiara, przez którą nawiązuje on kontakt z objawiającym się Bogiem. Jest ona aktem osobowym powstającym dzięki rozumności i wolności osoby-człowieka.

Objawienie Boże to bezpośrednie lub pośrednie ujawnienie przez Boga Jego istoty i zbawczej woli, wzywającej człowieka do nawiązania z nim zbawczego dialogu w celu uczestnictwa w wiekuistym życiu miłości Boga. Współczesna teologia fundamentalna Objawienie Boże pojmuje w sposób personalistyczny i historiozbawczy: Bóg w objawieniu nie tyle poucza człowieka o innym świecie, ile ujawnia się jako Osoba wychodząca naprzeciw człowiekowi i zapraszająca go do uczestnictwa w swoim życiu. Objawienie Boże ma więc charakter międzyosobowy, a to oznacza, że realizuje się ono

wówczas, gdy człowiek rzeczywiście rozpoznaje ujawniającego się w znakach Boga, przyjmuje go i nawiązuje z Nim łączność.

Na obecnym etapie historii zbawienia spotykamy trzy podstawowe rodzaje Objawienia Bożego. Pierwsze z nich to objawienie kosmiczne czyli objawienie się Boga w znaku kosmosu. Cała istniejąca rzeczywistość jawi się jako skutek stwórczego działania Boga czyli jako stworzenie w którym manifestuje się stwórcza moc, mądrość, dobroć i miłość Boga. Drugi sposób ujawnienia się Boga to objawienie historyczne. Dokonuje się ono przez ingerencję Stwórcy-Zbawiciela w historię człowieka i otaczającą go rzeczywistość. Najlepiej widać je na przykładzie historii Izraela – narodu wybranego przez Boga, aby przygotować świat na przyjęcie Jezusa Chrystusa. Bóg otaczał naród wybrany szczególną opieką, chronił go przed unicestwieniem, wyrywał z kataklizmów dziejowych, karcił za przewinienia i ukazywał jego godność. Naród wybrany zastanawiając się nad swymi dziejami, coraz wyraźniej uświadamiał sobie, że z jego historią Bóg jest związany w sposób szczególny. Ostatni z rodzajów objawienia – objawienie eschatologiczne – nastąpi po zakończeniu się ziemskiej historii, kiedy zbawieni będą przebywać z Bogiem w niebiańskiej rzeczywistości.

Zatem autorem Objawienia jest zawsze Bóg, który wychodzi naprzeciw człowiekowi i wzywa go do dialogu ze sobą. Natomiast treścią Objawienia jest to, kim jest sam Bóg, czyli Jego życie w miłości udzielającej się człowiekowi.

4. Inkulturacyjny charakter cudu

Personalistyczne ujęcie zdarzenia cudownego, znajdujące swój wyraz w semejotycznej koncepcji cudu, pozwala na wyprowadzenia dalszych konsekwencji dla rozumienia charakteru zdarzeń cudownych. Dzięki temu można lepiej zrozumieć, dlaczego nawet jeśli strona zjawiskowa cudu wraz z upływem czasu utraci swój walor niezwykłości – co może się zdarzyć w przypadku, gdy rozwijające się poznanie naukowo-przyrodnicze pozbawi dane zdarzenie charakteru niezwykłego – sam cud-znak nie przestanie nim być.

W przeciwieństwie do niektórych zdarzeń cudownych opisanych w źródłach historyczny, zdarzenia współcześnie oficjalnie uznane przez Kościół za cuda nie wzbudzają zastrzeżeń dotyczących faktu ich niezwykłego charakteru. Wynika to z faktu, iż w świetle aktualnej wiedzy naukowej zostały one uznane przez specjalistów z odpowiednich dziedzin przyrodoznawstwa za niemożliwe do wyjaśnienia w ramach ich metodologii. Z kolei wiele spośród zdarzeń, które dawniej uznawano za niewytłumaczalne, obecnie nie jest traktowanych przez naukę jako niezwykłe. Okazuje się więc, że to, co urzekało swoją niezwykłością i zostało uznane za cud kilka wieków temu, dziś wcale nie musi być intrygujące i niewytłumaczalne w świetle nowych osiągnięć przyrodoznawstwa.

Należy jednak zauważyć, że dla człowieka znaczenie cudu realizuje się „tu i teraz", a granice niezwykłości zmieniają się tak, jak zmieniają się prawa przyrodnicze. Takie rozumienie nie deprecjonuje aspektu charyzmatycznego cudu pojmowanego jako znaku. Wskazuje jednak na inkulturacyjnych charakter cudu. Podobnie jak każdy święty jest przede wszystkim „świętym swoich czasów", każdy cud dokonany za wstawiennictwem świętego jest podkreśleniem jego świętości udzielonym przez Boga „tu i teraz". W tym Bożym działaniu można zobaczyć pewien logiczny porządek. Cuda i potwierdzona nimi świętość są odpowiedzią Boga na zapotrzebowanie danych czasów.

Przykładowo, wiek XIII był czasem kwestionowania rzeczywistej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Pewien heretyk o nazwisku Boniville, zamieszkały w Tuluzie sprzeczał się ze św. Antonim Padewskim na temat wiary, szczególnie zaś sprzeciwiał się uznaniu realnej obecności Chrystusa w Najświętszym Sakramencie. Wreszcie ktoś zaproponował, aby przeprowadzić doświadczenie, w którym wyboru dokona muł należący do Boniville'a. Przez trzy dni muł zamknięty był w stajni bez jedzenia i picia. Wieść o tej niezwykłej próbie ściągnęła na plac miasta wielkie tłumy. Głodnego muła przyprowadzono przed św. Antoniego trzymającego w rękach konsekrowaną hostię, podczas gdy Boniville starał się karmić zwierzę sianem i otrębami. Muł nawet nie spojrzał na paszę, lecz padł na kolana przed Najświętszym Sakramentem. To wydarzenie posłużyło później jako dowód w procesie kanonizacyjnym św. Antoniego[10].

Z kolei w drugiej połowie XX wieku ujawniły się nowe zagrożenia dla ludzkości. Aborcja, eutanazja i inne działania przeciwko życiu zadomowiły się na dobre w światowym ustawodawstwie. Brazylijka, Elżbieta Comparini Arcolino, w 2000 roku miała urodzić czwarte dziecko. W trakcie ciąży doszło jednak do poważnych powikłań. Stwierdzono między innymi uszkodzenie pępowiny, co groziło naturalnym poronieniem. Mimo to dziecko rozwijało się nadal, ale matka trafiła do szpitala. Szczegółowe badania doprowadziły lekarzy do wniosku, że jedynym wyjściem jest aborcja, gdyż jak dotąd nie znano przypadku, by dziecko mogło rozwijać się bez wód płodowych. Matka jednak stanowczo sprzeciwiła się werdyktowi lekarzy. Tymczasem szpital był wizytowany przez bpa Diogenesa Silva Matthes, którego kobieta poprosiła o pomoc. Duchowny przyniósł jej książkę opisującą życie Joanny Beretty Molli. Wręczył ją Elżbiecie i doradził, aby postąpiła tak samo jak bohaterka książki, na co niedoszła matka przystała, prosząc świętą o wstawiennictwo. Ponadto, biskup modlił się codziennie o łaskę cudu i uratowanie życia dziecka. Personel medyczny uważał upór kobiety za absurdalny. Tymczasem dziecko cały czas

[10] Zob. J. C. CRUZ: *Cuda eucharystyczne. Eucharystyczne fenomeny w życiu świętych*, tłum. z fr. T. Szczepańczyk. Gdańsk: Wydawnictwo Exeter, 1993, 230-231.

rozwijało się, a lekarze ze zdumieniem obserwowali dziejący się na ich oczach cud, który ostatecznie doprowadził do narodzin zdrowej dziewczynki. Stan matki po porodzie był ciężki, ale ona także przeżyła. Cud ten przyczynił się do kanonizacji Joanny Beretty Molli, która dokonała się cztery lata później[11]. W tym kontekście świadectwo ofiary z życia św. Joanny i wszystkie przypadki cudownych narodzin wyproszonych za jej wstawiennictwem stają się bardzo czytelne.

Podobnie wymowne jest świadectwo cierpienia Jana Pawła II, który, idąc pod prąd współczesnym nurtom, nie poddając się sugestiom i naciskom, wytrwał w swojej posłudze do końca. W dobie kwestionowania sensu starości i choroby oraz zgorszenia starością, przykład ten jest niezwykle cenny. Powagi dodają mu liczne uzdrowienia, zachodzące za pośrednictwem Sługi Bożego, o których doniesienia napływają z całego świata[12].

---

[11] Zob. K. ZAJĄC: *Święta Joanno wstawiaj się za nami!* Nasza Arka 5(2005)1, 10-11. Por. G. B. MOLLA: *Droga Świętości*, tłum. z wł. C. Rębisz. Nowy Sącz: Dom Wydawniczy Rafael, 1996.

[12] Oto jedno z najbardziej spektakularnych uzdrowień. U francuskiej zakonnicy, s. Marie-Simon Pierre, należącej do Zgromadzenia Małych Sióstr Macierzyństwa Katolickiego, w czerwcu 2001 roku zdiagnozowano chorobę Parkinsona. Początkowo objawy nie były zbyt uciążliwe, jedynie utrudniały wykonywanie codziennych obowiązków (siostra pracowała od lat w klinice położniczej, gdzie była zaangażowana w ochronę życia). Nasilenie choroby nastąpiło niespodziewanie w roku 2005 – stan zakonnicy pogarszał się z dnia na dzień. Stopniowo dosięgło ją ograniczenie widzenia, poruszania się; zaczęła także cierpieć na bezsenność. Trudne chwile pomagał jej przetrwać współudział w cierpieniu papieża Jana Pawła II. Podziwiała jego siłę i odwagę, która mobilizowała ją, by się nie poddawać. Toczyła codzienną walkę ze słabościami, a przed rozpaczą ratowała ją wiara. Ogromny ból sprawiało jej patrzenie na udrękę Ojca Świętego. Ukazywało jej to, jaka będzie za kilka lat, a przecież młodej osobie bardzo trudno jest pogodzić się z niepełnosprawnością. Jednak była przy papieżu bardzo blisko w modlitwie i czuła instynktownie, iż on mógł zrozumieć to, co przeżywała. Śmierć Jana Pawła II przyjęła jako osobistą tragedię – utratę niezastąpionego przyjaciela, z którego życia czerpała siłę do pokonywania własnych słabości. Czuła ogromną pustkę, ale zarazem miała pewność, iż był on nieustannie obecny w jej życiu. Po śmierci papieża stan zdrowia zakonnicy zaczął się gwałtownie pogarszać, a ona straciła nadzieję na przezwyciężenie choroby. 13 maja, w święto Matki Bożej Fatimskiej, papież Benedykt XVI otworzył proces beatyfikacyjny Jana Pawła II. Dzień później siostry ze wszystkich wspólnot we Francji i w Afryce modliły się za wstawiennictwem polskiego papieża o uzdrowienie Marie-Simon Pierre. Któregoś z następnych wieczorów s. Marie-Simon Pierre odczuła nieodparte pragnienie, aby pisać. Ku jej wielkiemu zaskoczeniu pismo było wyraźnie. Nie pojęła jednak, co się wydarzyło i udała się na spoczynek. Przebudziła się w środku nocy i ze zdziwieniem stwierdziła, iż nie czuje bólu. Wewnętrzne wezwanie skłoniło ją, by pójść modlić się przed Najświętszym Sakramentem. Podczas modlitwy ogarnął ją spokój. Zauważyła, że objawy choroby ustąpiły. Cudowne uzdrowienie nastąpiło 2 czerwca 2005 roku, dokładnie w dwa miesiące po śmierci papieża. Siostra zauważyła je dzień później, w Uroczystość Najświętszego Serca Pana Jezusa. Lekarz-neurolog leczący siostrę Marie przez cztery lata nie mógł ukryć zdumienia. Jego dotychczas posiadana wiedza nie pozwalała mu wyjaśnić nagłego wyzdrowienia zakonnicy. Uznał je za niewytłumaczalne z naukowego punktu widzenia. Uzdrowienie to zostało przedstawione jako dowód w procesie

Można zatem mówić o inkulturacji zdarzenia cudownego, którego dokonuje Bóg udzielając człowiekowi (ludziom) znaku swojej obecności i działania w zdarzeniu, które zostaje uznane przez nich za niezwykłe. Przyjęcie koncepcji inkulturacji zdarzenia cudownego jest pochodną personalistycznych uwarunkowań, które wpłynęły na ukształtowanie się współczesnej, semejotycznej koncepcji cudu. Cuda z minionych wieków, których współcześnie możemy nie rozumieć, poprzez swoją adekwatność do kultury danej epoki mogły łatwiej wpływać na jej formowanie. Dzięki temu Bóg mógł zawiązywać relację interpersonalną z ludźmi służącą realizacji Jego planu zbawczego. Tak więc wydaje się, że jeśli jest to konieczne, formacji tej towarzyszą wydarzenia niezwykłe uznane za cuda, ale zawsze na miarę potrzeb i możliwości odczytania ich w danej epoce. W ten sposób cud-znak nie jest narażony na to, że nie zostanie rozpoznany i prawidłowo odczytany przez odbiorcę. Oczywiście kwestia jego zinterpretowania jako znaku Bożego Objawienia pozostaje zawsze sprawą decyzji wolnej woli człowieka i jego otwartości na transcendencję. Jednak sam cud-znak, z racji swojego inkulturacyjnego charakteru, jest potencjalnie skuteczny jako element zbawczego dialogu prowadzonego między Bogiem a człowiekiem.

Zakończenie

Dla chrześcijan cud jest znakiem Bożej obecności, spełnienia obietnic i opieki nad światem. Często pojawia się więc pytanie, dlaczego Bóg nie interweniował w sytuacjach dla ludzkości najtrudniejszych, np. w obozach zagłady? Na jednym z sympozjów młodzież zapytała księdza Józefa Tischnera: „Gdzie był Bóg w Oświęcimiu albo na Kołymie?". Odpowiedź była jednoznaczna: „Z więźniami, cierpiał z nimi". Zło jest w pewnym sensie ceną, jaką człowiek płaci za posługiwanie się wolnością. Bóg nie zaprogramował ludzi jako automaty wykonujące jego zachcianki, ale stworzył człowieka na swoje podobieństwo, to znaczy jako istotę obdarzoną rozumem i wolnością wyboru, także wyboru zła, którego konsekwencje ponosi cała ludzkość. Mimo to Bóg wkracza w historię narodów i jednostek, sprawiając cuda. Zachodzą one zawsze w kontekście religijnym, wiary, zaufania, ale nie każdorazowo wtedy, kiedy człowiek sobie tego życzy. Bóg więc czyni cuda adekwatne do miejsca i czasu, ale jednocześnie dostrzega takie sytuacje, w których lepiej jest, aby cud nie zaszedł. Dowolność, nieregularność i unikalność w pojawianiu się lub niepojawianiu się cudów wskazuje na element pełnej świadomości i wolności Boga, który często działa na podstawie nie znanych nam motywów. Dlatego zarówno obecność cudów, jak i ich brak są znakiem-zaproszeniem do dialogu ze Stwórcą prowadzonego na gruncie wiary.

beatyfikacyjnym Jana Pawła II. Ostateczna decyzja o jego uznaniu będzie należeć do papieża Benedykta XVI. Zob. B. ZAJĄCZKOWSKA: *Jestem zdrowa i już!* Gość Niedzielny (2007)4, 22-23.

BIBLIOGRAFIA

BARTNIK C.: *Historia filozofii*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2000.
BARTNIK C.: *Personalizm*. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2008.
CRUZ J. C.: *Cuda eucharystyczne. Eucharystyczne fenomeny w życiu świętych*, tłum. z fr. T. Szczepańczyk. Gdańsk: Wydawnictwo Exeter, 1993.
DEC I.: *Personalizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 8. Lublin: Towarzystwo Św. Tomasza z Akwinu, 2007, 122-127.
KRAUZE F.: *Czy w cuda trzeba wierzyć?* Studia Gdańskie 21(2007), 115-126.
KUROWSKI L.: *Cud w świetle zasad jednostajności przyrody*. Studia Theologica Varsaviensia 8(1970)1, 285-315.
MOLLA G. B.: *Droga Świętości*, tłum. z wł. C. Rębisz. Nowy Sącz: Dom Wydawniczy Rafael, 1996.
PEACOCKE A.: *Drogi nauki do Boga. Kres wszelkich poszukiwań*, tłum. z ang. J. Gilewicz. Poznań: Prószyński i S-ka, 2004.
RUSECKI M.: *Traktat o cudzie*. Lublin: PAN – KNT PAN – Wydawnictwo KUL, 2006.
TISCHNER J.: *O człowieku: wybór pism filozoficznych*. Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 2003.
WOJCIECHOWSKI T.: *Z problematyki cudów*. Analecta Cracoviensia 18(1986), 37-59.
ZAJĄC K.: *Święta Joanno wstawiaj się za nami!* Nasza Arka 5(2005)1, 10-11.
ZAJĄCZKOWSKA B.: *Jestem zdrowa i już!* Gość Niedzielny (2007)4, 22-23.

STUDENT OSOBĄ – PERSONALISTYCZNA WIZJA WYCHOWANIA

Witold ADAMCZYK

Abstract: *The aim of the article is to demonstrate the importance of individual and fair treatment of students . Pedagogy influences the students' consciousness and as a result leads to modification of their behaviour. For this purpose I reffered to the personal concept of Karol Wojtyla. The dydactic process activates the students' free will as well as their reasoning and has led to creative evolving. It has also changed students' attitudes towards creativity, from a reluctant attitude to an affirmative one. The tutorials took form focusing on the Psychology of Creativity at the Academy of Technology and Humanities for a duration of five months.*

Ujęcie problemu

Intensywna debata na temat zachowania współczesnej młodzieży skłania do ciągłej dyskusji koncepcji wychowawczych – ich skutków praktycznych, słuszności założeń , metod wychowania. W artykule chce przedstawić wyniki obserwacji przeprowadzonej na dwóch grupach studentów wydziału Pedagogiki studiów dziennych oraz zaocznych[1] na przedmiocie „Psychologia twórczości". Badanym aspektem była aktywność twórcza studentów w czasie obowiązkowych zajęć akademickich. Obserwacje trwały cały semestr. Na początku studenci otrzymali zadanie zaprojektowania zajęć wychowawczych na dowolny temat z dowolnie wybrana grupa wychowanków. Proces projektowania odbywał się w parach dowolnie utworzonych przez uczestników zajęć. Na zrealizowanie zadania przeznaczono 4 miesiące.

Obserwowane były pierwsze i kolejne reakcje na zadanie: aktywność twórcza w kolejnych miesiącach, rodzaje zajęć akademickich sprzyjających aktywności twórczej studentów oraz efekty czyli gotowe projekty. Przypuszcza się że kurs psychologii twórczości stawiający praktyczne zadania tworzenia programów opiekuńczych lub wychowawczych oraz dostarczający wiedzy na temat schematów myślenia twórczego, uzupełniony modelem dobrego twórcy rozwinie sprawność kreacji studentów kierunku pedagogiki.

Analiza literatury

Sytuacja zadaniowa wymagająca myślenia twórczego interesująca wydaje się w perspektywie filozoficznej. Ponieważ celem napisania artykułu są wnioski wychowawcze wybrano perspektywę personalistyczną skonkretyzowaną w koncepcjach Karola Wojtyły oraz jego rozumienia personalizmu. W niej też

[1] Studenci ATH w roku akademickim 2005/2006. Ilość osób: studenci dzienni 60, studenci zaoczni 60.

zostaną sformułowane praktyczne wnioski dotyczące wychowania a pojawiające się w wyniku filozoficznej analizy aktywności twórczej studentów. Perspektywa personalistyczna umożliwia holistyczne spojrzenie na studenta jako osobę oraz daje podstawę wyciągania wniosków praktycznych możliwych do zastosowania w pedagogice.

Wojtyla w swojej książce *Osoba i czyn* w punkcie wyjścia odwołuje się do podmiotowych przeżyć człowieka. Przedstawia studium czynu, który ujawnia osobę – studium osoby poprzez czyn. Klasyczne *adagium agere sequitur esse* rozumie jako *esse* wyjaśnione przez *agere* czyli studium czynu, który ujawnia osobę[2]. Autor rozgranicza dwie jego formy: aktywna i pasywną. W pierwszym przypadku mówi się „człowiek działa" a w drugim „coś dzieję się w człowieku"[3]. Świadomość jest fundamentalnym wymiarem bytu ludzkiego, ale nie jest całym człowiekiem, nie wyczerpuje bogactwa jego natury. Różne formy aktywności człowieka powodują ubogacenie jego osoby. Człowiek jest ustawicznym *fieri*. Szczególna rolę w procesie autorealizacji odgrywają działania związane z władzą wolności. Ta filozoficzna perspektywa pozwala potraktować zatem studentów jako osoby, które czynią. W trakcie czynienia ujawnia się ich wymiar osobowy.

W kolejnej części nastąpi bardziej dokładny opis czynu czyli aktywności studentów.

Celem zajęć było uświadomienie studentom przebiegu procesu tworzenia - poznanie wymiaru intelektualnego , emocjonalnego oraz behawioralnego procesu tworzenia. Czyli realizowany tutaj był postulat ważności i roli świadomości jakiejś rzeczywistości czyli w naszym przypadku procesu tworzenia[4]. Na początku studenci otrzymali zadanie zaprojektowania dowolnej sytuacji wychowawczej. Ponieważ przynależeli do specjalności opiekuńczo-wychowawczej kierunku pedagogiki wybierali zagadnienia z obszaru opieki nad dziećmi zaniedbanymi, bezdomnymi, sierotami, upośledzonymi. Środowiska te wymagają intensywnej aktywności pracowników socjalnych. Wymóg twórczego ustosunkowania się do zadań mobilizuje studenta do nowych bardziej adekwatnych współczesnym czasom działań wychowawczych, pozwala na osobowe włączenie się do pracy w środowisku. Owocuje to ich realizowaniem się w pracy, daje szanse przełamania stereotypów w postępowaniu z patologiami społecznymi oraz środowiskami z marginesu społecznego.

Metody gromadzenia danych

Cały cykl zajęć można było podzielić na cztery etapy. W pierwszym zadano realizację projektu. Miał on przedstawiać dokładny plan zajęć terapeutycznych. Należało uwzględnić wszystkie szczegóły techniczne.

[2] Wojtyla K., Osoba i czyn, Znak, Kraków 1969, s. 192.
[3] Tamże, s.61-67.
[4] Świadomość jako fundamentalny wymiar bytu ludzkiego, Osoba i czyn, s. 192.

Najwyżej miały być oceniane propozycje przeprowadzone w praktyce – zrealizowane i zweryfikowane. Koniecznym elementem tworzonych zajęć miało być pewne novum rozwiązania, nie znane wcześniej w środowisku oddziaływanie na wychowanków. Zaobserwowano oraz zanotowano na kwestionariuszu obserwacyjnym następujące reakcje studentów, można klasyfikować je w następujących przedziałach:

Metody opracowywania danych[5]

Tabela 1. Rodzaje reakcji na zadanie twórcze. Studenci ATH. Katedra Pedagogiki i Psychologii. Rok 2 i 3.

Wielkość liczbowa	Odpowiadająca jej interpretacja
- 3	Mocno negatywna reakcja
- 2	Przeciętnie negatywna reakcja
- 1	Słaba negatywna reakcja
0	Brak uzewnętrznianej reakcji
1	Słaba pozytywna reakcja
2	Przeciętna pozytywna reakcja
3	Mocna pozytywna reakcja

Zaobserwowano następujący rozkład reakcji na zadanie wymagające myślenia twórczego

Tabela 2. Rodzaje reakcji na zadanie: studenci stacjonarni i zaoczni

Rodzaj reakcji	Studenci dzienni. Liczebność 60	Studenci zaoczni. Liczebność 60
-3	17	6
-2	9	5
-1	6	4
0	15	32
1	2	7
2	4	4
3	6	4

[5] Naniesione na kwestionariusz obserwacyjny dane jednostkowe zostały zgromadzone oraz uporządkowane w tabelach zbiorczych: Tabele 2,3,4. Obserwacji dokonał autor artykułu. Znajdują się w nich wyniki opisujące sprawności twórcze każdej z grup studentów. Badane były dwie grupy studentów ATH: stacjonarni – 3 rok, oraz zaoczni 2 rok, Każda z grup wynosiła 60 osób. Badania zostały przeprowadzone w roku akademickim 2005/6 w semestrze letnim.

Rezultaty badania

Uzyskane wyniki wskazują na przerażająco negatywne reakcje na zadanie wymagające myślenia twórczego. Zdecydowanie dominuje tutaj grupa studentów stacjonarnych[6].

Wyraźna jest także duża grupa badanych nie ujawniająca swoich postaw. Może ona również mieć postawy negatywne. Jedynie około 10% wyraziło zadowolenie z zadania.

W odmienny nieco sposób zareagowali studenci zaoczni. Aż 50 % nie wyraziła swoich postaw na zadanie. 15% zareagowała pozytywnie i 15% negatywnie. Ważne będzie także dodanie że zaobserwowano nawet reakcje buntu wobec tak sformułowanego zadania semestralnego.

W trakcie trwających w semestrze zajęć zaprezentowano model twórczej osobowości empirycznie sformułowany[7] przed kilku laty. Został on bardzo dokładnie omówiony z uwzględnieniem przykładów. Studenci przeprowadzili także osobiście wywiady z twórczymi przedstawicielami środowisk. Byli to twórczy nauczyciele, działacze społeczni, animatorzy kultury, artyści. Na kolejnych zajęciach omówiony został także teoretyczny model procesu kreacji traktujący tworzenie jako proces rozwiązywania problemów[8].

W efekcie wzbogacono świadomość studentów o wiedze na czym polega tworzenie oraz przedstawiono wzorzec twórczego funkcjonowania w środowisku społecznym.

Po około trzech miesiącach regularnych zajęć zauważono zmianę reakcji na zadanie. Pojawiły się nawet pierwsze projekty rozwiązań oraz krótkie dialogi z prowadzącym zajęcia. Ewentualne próby zwolnień z wykonania zadania były kategorycznie blokowane. Studenci musieli wykonać polecenie aby uzyskać zaliczenie.

Po upływie czterech miesięcy przystąpiono do prezentacji projektów na forum klasowym. Zaobserwowano następujące rodzaje zachowań.

[6] Badani studenci stacjonarni to kobiety. Studenci zaoczni natomiast to grupa mieszana z wyraźną przewagą kobiet.

[7] Adamczyk W. Decyzja a sukces zawodowy

[8] Sternberg R.J., Psychologia poznawcza. WSiP, Warszawa 2001, s. 278-280.

Tabela 3. Rodzaje zachowań w sytuacji prezentacji zrealizowanego projektu zajęć wychowawczych

Rodzaj reakcji	Studenci dzienni. Liczebność 60	Studenci zaoczni. Liczebność 60
-3	4	6
-2	3	5
-1	4	4
0	6	21
1	10	8
2	12	10
3	20	5

Oceniono zaprojektowane programy zajęć opiekunczo-wychowawczych

Tabela 4. Uzyskane wyniki oceniające nowość oraz oryginalność zaprojektowanych zajęć wychowawczych.

Rodzaj oceny	Studenci dzienni. Liczebność 60	Studenci zaoczni. Liczebność 60
1 / minimalna /	2	5
2	3	4
3	10	11
4	25	20
5	8	10
6	7	7
7 / maksymalna /	5	3

Uzyskane wyniki pozwalają na interpretację stanu początkowego, wprowadzonych czynników dydaktycznych oraz uzyskanych efektów. Przede wszystkim można stwierdzić że filozoficzna obserwacja „czynu" czyli zareagowania na zadanie twórcze, na etapie początkowym i końcowym , pozwala dostrzec zachodzące zmiany pod wpływem działań dydaktycznych. Początkową reakcja na zadanie, w przeważającej części negatywna, w trakcie zajęć dydaktycznych zmieniła się na zdecydowanie pozytywną. Przed zabiegami dydaktycznymi studenci zareagowali spontanicznie tak jak podyktowała im to ich cześć osobowa. Można powiedzieć o reakcji lękowej na zadanie wymagające samodzielnego i realistycznego myślenia a także konieczność odpowiedzialności za swoje decyzje. Ucieczka i próba ominięcia zadania były najczęstsze. Można wnioskować tutaj zatem o braku treningu w myśleniu twórczym. Braku doświadczenia w samodzielnym rozwiązywaniu problemów. Kojarzyć ten stan można z dominująca w wielu środowiskach szkolnych tendencją do kształtowania postaw bierności i submisji. Jest to jeszcze pozostałość z marksistowskiego systemu wychowawczego twierdzącego ze jednostka nie ma znaczenia – decydująca jest społeczność. Młodzież zatem wychowywana jest na

uległa i pasywną. Twórczość jest domeną demokratycznych systemów wychowania akcentujących autosterownośc jednostki oraz jej podmiotowa odpowiedzialność za swoje czyny.

W interpretacji personalistycznej czyn określa człowieka i ile ten w ogóle nastąpi. W obserwowanych studentach można było zauważyć jeszcze tendencję do odraczania czynu.

Element świadomości jako podstawowy w aktywności nie posiadał schematów funkcjonowania kreatywnego. Zostały one wprowadzone dopiero poprzez zajęcia dydaktyczne. Zapoznano słuchaczy ze schematem myślenia twórczego[9] oraz osobowymi cechami ludzi twórczych[10]. W procesie kreacji aktualizuje się wymiar osobowy jednostki. Angażuje ona w kreacje swoją wolna wolę oraz posiadana rozumność.

Wnioski

Poprzez proces dydaktyczny wzbogacona została świadomość słuchaczy zajęć z psychologii twórczości. Zaowocowało to zmienionymi czynami. Czynami mającymi już cechy twórczości i oryginalności. Można zatem powiedzieć że tak przeprowadzony proces

dydaktyczny doprowadził do zmiany zachowań większości studentów.

Perspektywa personalistyczna oglądu zaprezentowanego zjawiska pozwala na kilka wniosków. Można je uporządkować następująco.

Sprowokowany postawionym zadaniem początkowy czyn spełnił funkcje diagnostyczną. Był konkretnym dowodem poziomu rozwoju osobowego studentów. Jak wynika z badań w większości wywołał reakcje niechętne, łącznie z próbą ominięcia lub nawet ucieczki. Postawione zadanie dotyczyło trzeciego roku. Objęło słuchaczy na kilka miesięcy przez ukończeniem studiów zawodowych. Badani byli zatem już po zasadniczej części szkolenia akademickiego. Tematyka dotyczyła dobrowolnie wybranego przez nich kierunku. Odbyli także wcześniej praktyki zawodowe. Posiadali zatem co najmniej podstawowe wiadomości przewidziane programem nauczania. Mimo tego zareagowali lękiem. Można zatem przypuszczać że nie posiadali sprawności twórczego myślenia.

Każdy z badanych był absolwentem jednej ze szkól średnich: liceum ogólnokształcącego, technikum ekonomicznego, gastronomicznego. Ukończył cykl kilkunastoletniego nauczania i wychowania. Można przypuszczać zatem że realizowane w tych szkołach zajęcia nie wymagały takiego typu zadań, które kształciły by postawy twórcze. Sprawności samodzielnego myślenia wymagane są na zajęciach z matematyki. Z uwagi jednak na powszechnie odczuwana trudność myślenia matematycznego mogły one być traktowana niechętnie.

[9] Sternberg R.J., Psychologia poznawcza s. 288-297.

[10] Adamczyk W., Decyzja a sukces zawodowy artystów sztuk wizualnych, ATH, Bielsko-Biała 2003, 60-62.

Zauważa się jednocześnie że kandydaci na studia humanistyczne deklarują często brak zdolności ścisłych czyli myślenia matematycznego czy też geometrycznego. Tłumaczyłoby to powody aktualnej małej aktywności twórczej czy tez wręcz niechęci do niej. Kolejna przyczyna to konieczność zaangażowania w rozwiązywanie problemów posiadanej wiedzy oraz odpowiedzialność za podejmowane decyzje. Wymagana tutaj jest pewna minimalna dojrzałość intelektualna pozwalająca na manipulowanie informacjami z obszaru wiedzy deklaratywnej. Wymaga to wcześniejszego jej uporządkowania i zrozumienia. Bardzo przydatna tez jest wiedza proceduralna, którą zdobywa się w trakcie zajęć praktycznych a jak wiadomo studia humanistyczne posiadają ich minimalna ilość[11]. Można zatem stwierdzić że sprawność myślenia twórczego studentów przed trzecim rokiem jest bardzo niska. Zajęcia obowiązkowe z przedmiotu Psychologia twórczości wprowadziły konieczność jej zdobycia. Trwający pięć miesięcy cykl zajęć teoretyczno-praktycznych doprowadził do interioryzacji schematów myślenia twórczego jako rozwiązywania problemów, uwzględniających myślenie dywergencyjne i konwergencyjne. Przedstawił jako obligatoryjny ideał współczesnego twórcy. Podał w ten sposób konieczne osobowe cechy kogoś kto pragnie w kreatywny sposób funkcjonować w społeczeństwie. Także jako kreatywny pedagog.

Tak zrealizowany program nauczania postawy twórczego myślenia i zachowywania się doprowadził do zmiany poglądów i emocji, z niechętnych do pozytywnych i zaowocował interesującymi propozycjami działań wychowawczych z młodzieżą. Personalistycznie rozumiany czyn określający osobę został zmodyfikowany, przez co można przypuszczać skuteczność zabiegów dydaktycznych oraz zmiany u wychowanków w obrębie ich świadomości. Została zatem pozytywnie potwierdzona hipoteza zakładająca rozwijający wpływ modyfikacji osobowej części jednostki poprzez poszerzanie jej wiedzy deklaratywnej oraz wskazanie wzorców zachowania.

Zweryfikowano także diagnostyczną, dla stanu osobowego człowieka, wartość jego czynów.

BIBLIOGRAFIA

Adamczyk W., Decyzja a sukces zawodowy artystów sztuk wizualnych, ATH, Bielsko-Biała 2003.
Sternberg R.J., Psychologia poznawcza. WSiP, Warszawa 2001.
Wojtyła K., Osoba i czyn, Znak, Kraków 1969.

[11] Ilośc zajęc praktycznych podczas studiów uniwersyteckich jest trzykrotnie mniejsza niż na wydzialach wymagających peramnentnego konstruowania: wydziały architektury, design czy sztuk pieknych ASP.

GŁÓWNE ZAGADNIENIA PEDAGOGIKI PERSONALISTYCZNEJ

Stanisław CIUPKA

Abstract: *In the article it is shown that upbringing consists in cultural dialogue and cultural exchange. Coherent information about culture carries a number of values which are directed towards absolute values accounting for the sense and the meaning of human life. Consequently, these values promote discovering ethical dimension of culture.*

Uwagi wstępne

W dwudziestym wieku zrodziła się nowa koncepcja wychowania, a także nowa idea pedagogiki. Zasadniczą rolę w tym procesie, zarówno w procesie myśli jak i praktyki odegrał nurt filozoficzno - teologiczny personalizmu. Takie osobowości jak Jacques Maritain, Emmanuel Mounier, Karol Wojtyła dali inspiracje do nowego rozumienia pedagogiki, która akcentowała znaczenie jednostki ludzkiej i jej osobowej wartości[1]. Pedagogika personalistyczna wskazała na takie cele wychowania, jak: „promocja osoby i wspólnoty osób i podkreślanie godności i wartości osoby"[2]. W personalizmie filozoficznym, a także pedagogicznym podkreślano prymat osoby przed rzeczą, przed społeczeństwem, którego rozwój i instytucje mają służyć dobru osoby ludzkiej. Jednocześnie rozwijająca się osoba odkrywając własną odrębność, ma zarazem obowiązek wnoszenia własnego udziału w dobro wspólne, gdyż jest za niego odpowiedzialna[3]. A. Rumiński stwierdzi: „Personalizm akcentuje swoistość podmiotowości, duchowości osoby ludzkiej. Znajduje się w personalizmie miejsce dążenia do sprawiedliwości, do praw człowieka i jego godności"[4].

W niniejszym referacie chcemy ukazać proces wychowania, tak jak się go postrzega na gruncie pedagogiki personalistycznej.

Personalistyczny program wychowania

Filozofia personalizmu chrześcijańskiego podkreśla, że świat przełomu XX wieku nie postrzega bytu ludzkiego w całej jego pełni. Dostrzega się kryzys osobowy człowieka, który przejawia się życiem w świecie iluzji, w bezsensie,

[1] W. Chudy, Istota pedagogiki personalistycznej, „Ethos" 75 /2006/, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 52-74.

[2] Cz. St. Bartnik, Personalizm, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s. 467.

[3] Por. A. Szura, Wychowanie jako samowychowanie w dialogu, „Roczniki Nauk Społecznych" T. XXXV /2007/, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 6-17.

[4] A. Rumiński, Kształcenie studentów w świetle założeń pedagogiki personalistycznej, „Edukacja. Studia. Badanie. Innowacje" 3 /1994/, Warszawa, s. 30-41.

pseudoobiektywnych wartościach[5]. Dlatego koncepcja personalistyczna sądzi, że dostrzegany kryzys osoby domaga się zwrotu ku „wyostrzonej humanizacji wychowania"[6] - szczególnie poprzez: ukierunkowanie się na osobową koncepcję człowieka i wypływające stąd cele oraz ideały wychowania, personalizowanie relacji na styku wychowawca – wychowanek, uczeń – mistrz, jak i dobór odpowiednich metod i technik wychowawczych[7].

Proces wychowania nie toczy się jednak w próżni. Aby człowiek mógł być prawdziwie sobą, musi mu w życiu towarzyszyć „ten drugi". W podejmowanym procesie wychowania należy zdecydowanie podkreślać, że człowiek jest podmiotem, choć trzeba mieć zawsze na uwadze, że według personalizmu chrześcijańskiego, ten sam człowiek jest narzędziem w ręku Boga.

W działaniach pedagogiczno- wychowawczych uwzględnić musimy fakt, że każdy człowiek jest odmiennym bytem, podobnym tylko sobie, każdy ma swoistą duchowość, która stanowi wyzwanie do ciągłego ponoszenia trudu w samodoskonaleniu się. Przeżywany współcześnie renesans podmiotowości, skłania nas do stawiania sobie pytania, jak wyzwalać i rozwijać podmiotowość. Człowieka określamy podmiotem, ponieważ posiada: zdolność do subiektywnego przeżywania świata posiada samoświadomość, wolność podejmowania decyzji, celowego kierowania sobą, zdolność odróżniania dobra od zła. Osoba ludzka w myśli personalistycznej nie jest więc nigdy środkiem, ale celem[8]. Wychowanie musi zawsze dotyczyć wartości osobowych. Najistotniejszą wartością nie jest tu rozum i absolutna wola, ale jak pisze T. Gadacz wielką wartością jest „spotkanie osób, mistrza i ucznia, poprzez które otwiera się horyzont wartości, dzięki którym człowiek staje się człowiekiem, bez względu na ideologię czy system społeczny"[9]. W procesie wychowania personalistycznego mistrz /nauczyciel/ winien prowadzić ucznia /wychowanka/ ku swoistej triadzie wartości: dobra, prawdy, piękna. Istotnym elementem w procesie wychowania w duchu personalistycznym jest zwrócenie uwagi na pierwiastek wewnętrzny, czyli naturę i łaskę[10]. Każda istota ludzka powinna przez całe swoje życie rozwijać swoje powołanie, czyli jak mówi J. Maritain poprzez opanowywanie namiętności i zmysłów winna dążyć do rozwoju życia ducha i wolności[11]. Zmierzanie ku pewnej doskonałości jest obowiązkiem moralnym wypływającym z istoty człowieczeństwa, z wnętrza

[5] Por. W. Cichosz, Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej Prowokacji, Wydawnictwo: Zakłady Graficzne im. KEN SA, Gdańsk 2001, s. 278.
[6] Tamże, s. 156.
[7] Por. tamże, s. 156n.
[8] Por. W. Cichosz, dz. cyt., s. 160-161.
[9] T. Gadacz, Wychowanie jako spotkanie osób, „Znak" 436 /1991/, Wydawnictwo SIW Znak, Kraków, s. 64-68.
[10] Por. J. Maritain, Osoba ludzka i społeczeństwo, w: tenże, Pisma filozoficzne, Wydawnictwo SIW Znak, Kraków 1988, s. 336-339.
[11] Por. tamże, s. 335.

podmiotu, który odsłania się nam jako spójna, kompletna całość. Z tak ujmowanego, integralnego ujęcia człowieka rodzą się cele wychowania personalistycznego, jakimi są „kształtowanie osoby ludzkiej w kierunku jej celu ostatecznego, a równocześnie dla dobra społeczności, w których żyje i z których dorobku korzysta. Dokonuje się ono przez harmonijny rozwój wrodzonych właściwości fizycznych, intelektualnych moralnych”[12]. Wychowanie personalistyczne powinno także kultywować, rozwijać wolność człowieka. Wychowanie do wolności, jak pisze T. Gadacz jest samą istotą wychowania, albowiem wolność jest istotą człowieka[13]. Wolność należy rozumieć jako umiejętność wyboru dobra i jego realizacji, stałego poszukiwania tego co godne jest naszego dążenia. Tezę powyższą, mocno podkreślał J. Maritain, mówiąc, że „każdy człowiek aby osiągnąć tę wolność, w której określa sam siebie i dla której jest stworzony, potrzebuje dyscypliny i tradycji, które ciężko zaważą na nim i zarazem wzmocnią go w ten sposób, że uczynią go zdolnym do walki z nim samym”[14]. Sumując powyższe krótkie uwagi odnośnie personalistycznego wymiaru wychowania, odwołujemy się do poglądów B. Śliwerskiego, którego zdaniem następujące przesłanki świadczą o personalistycznym podejściu do człowieka w procesie wychowania, a mianowicie:

- uznanie autonomii każdej osoby jako wartości podstawowej, przejawiającej się w człowieku jego niepowtarzalności i wolności,
- uznanie podmiotowości człowieka, który nigdy nie może być traktowany jako przedmiot, czy środek do celu i to bez względu na wiek, płeć, rasę, wyznanie,
- uznaje się podmiotowość prawną człowieka w oparciu o godność osoby ludzkiej,
- uznaje się prymat życia duchowego osoby w stosunku do innych dziedzin życia, jak również w relacji do społeczności ludzkiej,
- oraz traktowanie społeczeństwa nie jako sumy jednostek ludzkich, ale wspólnoty osób wolnych i odpowiedzialnych[15].

Zamykając wywody w tym podpunkcie należy raz jeszcze podkreślić, że personalistyczna myśl chrześcijańska proponuje w procesie wychowania budowanie permanentnej relacji: JA – TY, TY – JA. Wychowawca winien być mistrzem prowadzącym ucznia – wychowanka, winien posiadać autorytet, który zdobywa nie swoją pozycją, ale samym sobą. Wychowanie

[12] F. Adamski, Praca jako podmiot wychowania, „Wychowawca” 5 /1999/, Kraków, s. 30-33.
[13] T. Gadacz, Wychowanie do wolności, w: „Ewolucja tożsamości pedagogiki”, red. Naukowy H. Kwiatkowska, Wydawnictwo KUL, Lublin1994, s. 136-141.
[14] J. Maritain, Od filozofii człowieka do filozofii wychowania, w: Człowiek -Wychowanie-Kultura. Wybór tekstów, red. F. Adamski, Wydawnictwo SIW Znak, Kraków 1993, s.61-67.
[15] B. Śliwerski, Z perspektywy pedagogiki personalistycznej, „Edukacja i Dialogi” 6 /1996/, Warszawa, s. 13-18.

personalistyczne potrzebuje dialogu, gdyż „kto w atmosferze prawdziwej rozmowy kieruje się myślą o własnym oddziaływaniu jako mówcy tego, co powinno samo przez niego przemówić, ten działa jak niszczyciel”[16]. Gdy zaś celem jest budowanie relacji: JA –TY, TY – JA, wtedy jak pisze M. Buber „dokonuje się osobliwa, gdzie indziej nie pojawiająca się społeczna twórczość. Ich słowa nabierają stopniowo substancjalności, a oni sami są pochwyceni i otworzeni w swej głębi przez dynamikę elementarnego bycia razem”[17].

Prawda a wychowanie

Sobór Watykański II, który na wymiar pedagogiczny ludzkości miał bardzo istotny wpływ stwierdził: „Wszyscy ludzie jakiejkolwiek rasy, stanu i wieku posiadają, jako cieszący się godnością osoby, nienaruszalne prawo do wychowania”[18].

Uświadomienie sobie rangi, wyżej wzmiankowanej godności, w perspektywie realizacji człowieczeństwa, zarówno w aspekcie indywidualnym jak i społecznym, domaga się swoistego przedefiniowania wielu pojęć, szczególnie w zakresie wychowania. Uchwycenia związku wychowania z wartością prawdy wskazuje na pierwszorzędny wymiar pedagogiki personalistycznej. Można w tym miejscu odwołać się do W. Chudego, który stwierdza: „Prawda jest główną wartością wychowania. Istnieją jej różne aspekty, na przykład prawda wewnętrzna, naukowa, utylitarna, prawda światopoglądowa lub prawda wiary. Zawsze jednak stanowi ona wartość **z a p o c z ą t k o w u j ą c ą** proces wychowania /samowychowania/, a w pewnym stopniu rozstrzygającą o jego efektywności”[19].

Człowiek dokonując w sobie zmianę poznawczo-moralną i akceptując zarazem jej wewnętrzną trwałość w sobie, opiera się na wiedzy, co do której prawdziwości jest przekonany. Możemy więc dostrzec, że tym różni się akt /samo/wychowania od tresury, bowiem w tym procesie następuje interioryzacja prawdy. Jak pisze W. Chudy: „Można mówić nawet o różnych poziomach głębokości struktury ludzkiej, w które „trafia” prawda. Ściśle personalistyczne określenie wychowania zakłada pewien fundamentalny sąd o człowieku jako osobie, odróżniający go od całego zewnętrznego „bagażu” treściowego, danego wraz z naturą lub nabytego w trakcie życia… Można powiedzieć, że człowiek jest kimś, poza tym ma coś. Jest osobą obdarzoną godnością: jednocześnie został wyposażony przez naturę w zestaw potencjalności”[20].

---

[16] M. Buber, Życie między osobą a osobą, „Więź” 5 /1980/, Warszawa, s. 22.
[17] Tamże, s. 22n.
[18] Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, w: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.1968, s.313-323.
[19] W. Chudy, dz. cyt., s. 70.
[20] Tamże, s. 71.

Dostrzegając dwa podstawowe wymiary bytu osobowego, winniśmy mieć świadomość, że wychowuje się zawsze „po drodze", „poprzez coś" /zamieszkanie z wychowankiem, dom rodzinny, wspólna praca /. Bez udziału interakcji, wychowanie może zamienić się w moralizatorstwo, polegające głównie na wygłaszaniu maksym, np. „nie należy kraść" itd.. Wychowawczy wpływ wywiera się zasadniczo swoim sposobem bycia, aktywnym stosunkiem do ważnych sytuacji życiowych, sposobem rozwiązywania konfliktów między uczniami. Człowiek dobrze wychowany – to ktoś zdolny do odkrywania tego, co ważne w człowieku i dla człowieka, oraz do postępowania zgodnie z tym szczególnym poznaniem. Prawda stanowi w tym wypadku nie tylko wartość ogólną, dzięki której osoba ludzka konstytuuje w sobie pewien zestaw wiedzy[21]. Wskazać należy, że w procesie wychowania, w duchu pedagogiki personalistycznej, na wartość dialogu, jako istotnego elementu, który oparty na wartości prawdy – odnosi się do porządku wymiany informacji. Tak kształtowana postawa prawdy w życiu człowieka pozwala mu zrealizować swoje indywidualne powołanie.

Zakończenie

W świetle pedagogiki personalistycznej najlepszą metodą wychowawczą jest specyficzne świadectwo, które polega na takim odnoszeniu się do innych w ich codziennym życiu /respekt dla innych, delikatność, wrażliwość w ich traktowaniu/ - dzięki czemu ukazane zostają wartości, które są motorem takiego odnoszenia się. Odsłania nam się wtedy możliwość doprowadzenia tych osób do takiej granicy egzystencjalnej, za którą wychowywani dostrzegą godność osoby ludzkiej. Wydaje się, że we współczesnej rzeczywistości edukacyjnej, pedagogika personalistyczna może być pomocna w poszukiwaniu przez młode pokolenie nowych i do tego wartościowych dróg rozwoju.

BIBLIOGRAFIA

Adamski Fr., Praca jako podmiot wychowania, „Wychowawca" 5 /1999/, Kraków, s. 30-33.

Bartnik Cz. St., Personalizm, Wydawnictwo KUL, Lublin 2008, s.467.

Buber M., Życie między osobą a osobą, „Więź" 5 /1980/, Warszawa, s. 22-29.

Cichosz W., Wychowanie chrześcijańskie wobec postmodernistycznej Prowokacji, Wydawnictwo: Zakłady Graficzne im. KEN SA, Gdańsk 2001, s. 278.

[21] Tamże, s. 71nn.

W. Chudy, Istota pedagogiki personalistycznej, „Ethos" 75 /2006/, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 52-74.

Gadacz T., Wychowanie do wolności, w: „Ewolucja tożsamości pedagogiki", red. Naukowy H. Kwiatkowska, Wydawnictwo KUL, Lublin1994, s. 136-141.

Gadacz T., Wychowanie jako spotkanie osób, „Znak" 436 /1991/, Wydawnictwo SIW Znak, Kraków, s. 64-68.

Maritain J., Od filozofii człowieka do filozofii wychowania, w: Człowiek - Wychowanie-Kultura. Wybór tekstów, red. F. Adamski, Wydawnictwo SIW Znak, Kraków 1993, s.61-67.

Maritain J., Osoba ludzka i społeczeństwo, w: tenże, Pisma filozoficzne, Wydawnictwo SIW Znak, Kraków 1988, s. 336-339.

Rumiński A., Kształcenie studentów w świetle założeń pedagogiki personalistycznej, „Edukacja. Studia. Badanie. Innowacje" 3 /1994/, Warszawa, s. 30-41.

Sobór Watykański II, Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim, w: Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.1968, s.313-323.

Szura A., Wychowanie jako samowychowanie w dialogu, „Roczniki Nauk Społecznych" T. XXXV /2007/, Wydawnictwo KUL, Lublin, s. 6-17.

Śliwerski B., Z perspektywy pedagogiki personalistycznej, „Edukacja i Dialogi" 6 /1996/, Warszawa, s. 13-18.

POLSKA PEDAGOGIKA INSPIROWANA CHRZEŚCIJAŃSTWEM WOBEC WSPÓŁCZESNYCH IDEI EDUKACYJNYCH

Urszula KLAJMON-LECH

Abstract: *Christian pedagogy offers firm and stable model of education toward a person who is integral, conscious of his/her dignity and values and at the same time open on matters which are new and worthwhile in other theories of education. The leading ideas of the pedagogy inspired by Christianity are the subjectivity and the dialogue which belong to the essential categories of the personalism.*

Wstęp

Idee personalizmu obecne w wielu nurtach pedagogicznych, podkreślające godność osoby, uznanie jej za dobro, które nie może być traktowane jako przedmiot, lecz wyłącznie jako podmiot – stanowią istotny element pedagogiki inspirowanej chrześcijaństwem. W Polsce pedagogika ta formowała się równocześnie z innymi nurtami. Można wysunąć tezę o wzajemnym powiązaniu pedagogiki inspirowanej chrześcijaństwem oraz innych nurtów pedagogicznych, co staram się przedstawić w artykule. Szczególnie interesować mnie będą kategorie mające znaczenie w personalizmie, we współczesnych kierunkach pedagogicznych oraz w pedagogice chrześcijańskiej – podmiotowość i dialogiczność.

Rok 1989 zapoczątkował w Polsce zasadnicze zmiany społeczno – polityczne i ideologiczne. Rozpoczął się czas transformacji w polskiej myśli i działaniu edukacyjnym. Analizując sytuację współczesnej myśli pedagogicznej Z. Kwieciński określa ją jako pedagogikę przejścia (transformacji) i pedagogikę pogranicza. „Jest to pedagogika POMIĘDZY. Przejście odnosi się do pęknięcia i zmiany formacji ustrojowej, kulturowej i pokoleniowej. Także do zmiany paradygmatycznej we wzorach rozumienia procesu edukacyjnego, do pytań o strategiach celowych zmian oświatowych, szkolnych, o wychowaniu równoległym i kształceniu ustawicznym. Mówiąc o „przejściu", akcentujemy proces, ruch na styku (...), wysiłek opuszczenia wcześniejszych ograniczeń i wykorzystania (...) tego, co skazane było dotąd na byt na obrzeżach."[1]

Mamy więc do czynienia z postawą poszukującą i otwartą na dialog. Jest to także postawa, która nie wyklucza dyskusji, a nawet sporu z różnorakimi ideami edukacyjnymi, gdyż właśnie toczenie sporu jest warunkiem autokreacji i

[1] Z Kwieciński, *Pedagogika i edukacja wobec wyzwania kryzysu i gwałtownej zmiany społecznej*. w: *Ku pedagogii pogranicza, red.* Z. Kwieciński, L. Witkowski, Toruń 1990, s. 10.

postępu.[2] Istotą edukacji „na pograniczu" nie jest jednoznaczne opowiadanie się po którejś ze stron, lecz dopuszczenie do głosu nowych, cennych postaw, cudzych punktów widzenia czy myśli. Oczywiście taka otwartość i tolerancja wobec różnorakich idei niesie za sobą nie tylko korzyści, lecz także i zagrożenia. Dla polskiej edukacji okres po 1989 roku to czas pójścia w stronę demokratycznego ładu społecznego. Z. Kwieciński zauważa w obrębie polskiej pedagogiki i praktyki edukacyjnej specyficzne przesunięcie akulturacyjne: „masowe pozytywne poczucie akceptacji dla westernizacji naszej oświaty, szkoły, kształcenia i wychowania wyprzedza stan wiedzy akademickiej, akomodację strukturalną i asymilację wzorów działania, mieszczących się w krytycznie przyjętym i odnowionym liberalnym paradygmacie edukacyjnym. [3] Jako jeden z przykładów na wyprzedzenie akulturacyjne pozytywnych nastawień do westernizacji oświaty w porównaniu ze zmianami strukturalnymi, kompetencjami i działaniami Kwieciński podaje modę na alternatywną edukację i jej swoiste rozumienie. Ponieważ dotychczas panował jedyny upowszechniony wzorzec działań oświatowych, w którym nauczyciel sprawował dominującą rolę, obecnie alternatywną wydaje się propozycja kształcenia jak najmniej zorganizowanego, bez założeń aksjologicznych, bez nauczyciela – przewodnika, bez ustalania celów odnoszonych do modelu przyszłego społeczeństwa. Prowadzi to do nieprzemyślanego, wręcz technicznego naśladowania myśli różnych pedagogii, które mają przecież określone założenia systemowe, kontekst społeczny powstania i spełnienia, a często charyzmatycznych, jednorazowych twórców.[4]

Cechami charakteryzującymi polską edukację przełomu wieków są przeobrażenia teleologii: Tradycyjna triada celów kształcenia i wychowania: *wiadomości – sprawności – postawy* zostaje całkowicie odwrócona. Na pierwszym miejscu stawia się obecnie stwarzanie warunków do nieskrępowanego rozwoju osobowości i oferowanie światów wartości, następnie wymieniane są sprawności, a dopiero na końcu – przekaz i opanowanie wiadomości.[5] Inną cechą charakteryzującą dominujące tendencje we współczesnej pedagogice jest przeżywanie przez nią renesansu aksjologii edukacyjnej. Najważniejsze stają się wartości: wolności, demokracji, ochrony życia i zdrowia, pluralizmu politycznego i światopoglądowego, tolerancji, ochrony środowiska.[6]

---

[2] Por. L. Witkowski:, *Przekroje analityczne kwestii edukacyjnej (dyskusje społeczno – krytyczne).* w: *Ku pedagogii pogranicza*…., s. 32

[3] Z. Kwieciński, *Demokracja jako zadanie edukacyjne i problem dla pedagogiki.* W: *Pedagogika alternatywna – dylematy teorii.* , red. *Pedagogika i edukacja wobec wyzwania kryzysu i gwałtownej zmiany społecznej*., red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Toruń 1990, s. 35;

[4] Tamże, s. 36 – 37;

[5] T. Lewowicki, *Przemiany teorii i praktyki edukacyjnej – kolejna faza chronicznego kryzysu czy kształtowanie się nowego ładu oświatowego?* w: *Edukacja wobec zmiany społecznej, red.* J. Brzeziński, L. Witkowski, Poznań – Toruń 1994, s. 465.

[6] Tamże, s. 469.

Na pytanie: czy przemiany teorii i praktyki edukacyjnej są przejawem kolejnej fazy chronicznego kryzysu, czy kształtowania się nowego ładu oświatowego? – Tadeusz Lewowicki odpowiada: „Tak – mamy do czynienia z kolejnym etapem chronicznego kryzysu. Różnorodne potrzeby i oczekiwania społeczne i indywidualne, wciąż zmieniające się warunki życia, 'falowanie' poglądów i nastrojów, zmienność interesów grup społecznych (...) przesądzać będzie o wciąż ożywającym niezadowoleniu z oświaty.(...) Swoboda wyborów i zróżnicowanie (różnych modeli i ofert oświatowych – UK) także budzą i budzić będą niezadowolenie, bo nie wszyscy na swobodzie tej i zróżnicowaniu skorzystają (...)

W sytuacjach nękających oświatę kryzysów – także kryzysów dnia dzisiejszego – mogą następować ważne zmiany jakościowe w myśleniu o edukacji, jej funkcjach, miejscu i roli w życiu społecznym, modelach realizacyjnych itd.".[7] Tak więc przemiany, które obserwujemy w teorii i praktyce edukacyjnej ostatnich lat - chociaż mają znamiona poważnego kryzysu, to jednak mogą stać się również źródłem bardzo korzystnych zmian. Pomocą w podejmowaniu decyzji przez polskich pedagogów w szukaniu najdogodniejszych rozwiązań edukacyjnych może się stać inspiracja pedagogiką w innych krajach. Zadaniem polskiej edukacji staje się jednak mądre wyważenie proporcji między integracją z kulturą zachodu a pracą nad zachowaniem własnej tożsamości. Pedagodzy w swoich wyborach, niezależnie od wyznawanego przez siebie światopoglądu, powinni również uwzględnić myśli i wartościowe rozwiązania pedagogiki inspirowanej przez chrześcijaństwo. Należy popatrzeć na współczesne wyzwania edukacyjne z perspektywy przeszłości polskiej myśli i praktyki pedagogicznej, uwzględniając oczekiwania społeczeństwa oraz warunki oświaty w naszym kraju. Wobec przyszłości wręcz niezbędne wydaje się uznanie konieczności „gruntownej przebudowy potocznej kultury Polaków, etosu ich codzienności pracy i rekreacji, komunikacji i wzajemnych odniesień, respektu dla uniwersaliów prawa i zasad przyjętej religii."[8]

Idee przewodnie współczesnej edukacji

Współczesna myśl edukacyjna, obecna także wśród pedagogów o proweniencji chrześcijańskiej, wyróżnia się dwiema przewodnimi ideami, które wzajemnie się tłumaczą i uzupełniają: podmiotowością i dialogicznością. Nie są to idee nowe, lecz znajdują swe źródło i potwierdzenie w myślach tak wybitnych teologów, jak św. Tomasz z Akwinu, św. Augustyn; wychowawców katolickich ze św. Janem Bosko na czele, a przede wszystkim - w nauczaniu biblijnym.

[7] Tamże, s. 470 – 471.
[8] Tamże, s. 37 – 38;

Uznanie jednostki ludzkiej za podmiot, któremu należy się szacunek ze względu na niepowtarzalność jego istnienia oraz na fakt jego pochodzenia od Stwórcy wiąże się ściśle z postawą otwartości, dialogiczności. To, że jestem istotą niepowtarzalną i mogę domagać się należnych mi praw, nie zwalnia mnie od obowiązku dawania siebie w darze drugiemu człowiekowi, wręcz przeciwnie, zobowiązuje mnie do nastawienia dialogowego, gotowego wsłuchać się w argumentację partnera rozmowy.

Jak zauważa Tadeusz Lewowicki, kwestia podmiotowości istnieje od wieków w rozważaniach nad ludzkim życiem, jego istotą, sensem i możliwością człowieczego bycia w świecie, a także w pytaniach dotyczących celów, treści i metod kształcenia i wychowania.[9] Panujący powszechnie w Polsce przed 1989 rokiem hierarchiczny układ społeczny (który wcześniej został dokładniej przedstawiony) ograniczał podmiotowość wychowanka, jego szanse nieskrępowanej aktywności poznawczej, rozwijanie indywidualności i osobowości twórczej. Natomiast w paradygmacie edukacji podmiotowej[10] ważna staje się jednostka, osoba, która bierze udział w wychowaniu. Ideologie, struktury społeczne schodzą na dalszy plan i muszą być podporządkowane właśnie jednostce. Podmiotowość rozumiana jest wielorako:

1. W znaczeniu filozoficznym (a zwłaszcza personalistycznym) podmiotowość pojmowana jest jako immanentna cecha człowieka. Człowiek jest podmiotem w swojej istocie, a więc wszystkie właściwości podmiotowe przysługują mu niejako w sposób konieczny.[11]
2. Podmiotowość jest to nadana ludziom (przez Boga, bogów, inne siły kreujące świat) „jakość, siła , umiejętność (...) podejmowania działań formujących tych ludzi" w dążeniu do spełnienia przez nich przekazanych im ideałów, wzorców, norm;
3. Jest to konstrukcja biopsychiczna, która spełnia funkcje właściwe człowiekowi;
4. Podmiotowość to wynik działań społecznych wobec człowieka, które go kształtują;
5. Z podmiotowością wiążą się własne, niepowtarzalne możliwości człowieka w jego autokreacji;
6. Podmiotowość jest wynikiem oddziaływań wszystkich poprzednio wymienionych uwarunkowań. [12]

[9] T. Lewowicki, *Przemiany Oświaty*., Warszawa 1994, S. 50;

[10] Tego określenia użył T. Lewowicki w artykule: *W stronę paradygmatu edukacji podmiotowej,* „Edukacja" 1991, nr 1;

[11] I. Wagner, *Między akceptacją a manipulacją – refleksje z badań dotyczących podmiotowości ucznia w szkole (respektowanie praw ucznia)*. W: Piekarski J., Śliwerski B. (red.): *Edukacja alternatywna. Nowe teorie, modele badań i reformy*. Kraków 2000, Wyd. „Impuls", s. 365;

[12] T. Lewowicki, *Przemiany oświaty*…, s. 57;

W ujęciu pedagogicznym i psychologicznym podmiotowość to „to, że człowiek jest „kimś", że ma określoną „tożsamość", która go wyróżnia od innych, że jego własna działalność zależy w znacznym stopniu od niego samego.[13] Jako kategoria zaprzeczająca alienacji - jest aktywnością, twórczością, inicjatywą, zdolnością i możliwością działania zgodnie z indywidualnym systemem wartości.[14] Być podmiotem, według P. Sztompki, oznacza „chcieć działać oraz móc działać."[15]

Stosujemy termin podmiotowość, różnicując go od tożsamości, gdyż „podmiotowość pozwala nam uznawać i rozważać sposoby, poprzez które jednostki usensawiają własne doświadczenia, łączne z ich świadomym i nieświadomym rozumieniem, jak i wraz z dostępnymi formami kulturowymi, poprzez które rozumienie to staje się możliwe bądź krępowane."[16]

Wychowanie jest zdobywaniem tożsamości podmiotowej. Odbywa się ono przez kształcenie otwierające, które nie może blokować wysiłku myślenia. Jest to więc kształcenie, które czyni każdą wiedzę „problematyczną i niekonieczną". Nauczanie i kształcenie jest czymś innym niż zdobywanie informacji do „nauczenia się", jest „uczeniem słuchania takiego słowa, które jest warte słuchania, to znaczy takiego, które rzeczywiście uczy".[17]

Podmiotowe postrzeganie wychowanka – dziecka w opinii większości pedagogów stanowi niezbędny warunek skutecznego wychowania, które jest przeciwieństwem wychowania tradycyjnego o wyraźnie dyrektywnym i intencjonalnym charakterze. Wychowawca powinien szanować godność osobistą wychowanka, doceniać jego niepowtarzalność, pomagać mu w odkrywaniu i rozumieniu świata i ludzi. Podmiotowość w wychowaniu powinna uwzględniać: akceptację wychowanka – to znaczy przyjmowanie go takim, jaki jest, bez uprzedzeń;

autentyzm – niosący ze sobą otwartość i szczerość w kontaktach z innymi; rozumienie empatyczne – to znaczy umiejętność wczuwania się w stany psychiczne dzieci i młodzieży, a zwłaszcza w sposób percepcji otaczającego świata.[18]

Analizując za E. Kubiak – Jurecką ujęcia podmiotowości w edukacji, sprowadzić ją można do trzech komplementarnych wobec siebie znaczeń:

---

[13] T. Tomaszewski, *Człowiek jako podmiot i człowiek jako przedmiot*. w: *Studia z psychologii emocji, motywacji i osobowości*, red. J. Reykowski, O. W. Owczynnikow, K. Obuchowski, Wrocław 1985,

[14] Por. J. Miluska, Alienacja: *Kryzys jednostki czy społeczeństwa? O wyznacznikach i pokonywaniu alienacji*. W: *Ku pedagogii pogranicza*..., s. 25;

[15] Tamże ;

[16] L. Witkowski, *Radykalne wizje podmiotu edukacji w dramacie współczesności*. w: *Ku pedagogii pogranicza*…,s.58;

[17] A. Folkierska, *Wychowanie w perspektywie hermeneutycznej*. Tamże, s. 110 – 111;

[18] Iwona Wagner: *Między akceptacją a manipulacją*… s. 367 – 368;

A/ pierwsze – zwracające uwagę na podmiotowy charakter wychowanka. Zwraca się tu uwagę na równoważność i równoprawność podmiotów, równowagę między koniecznym zadaniem a kontrolą nad nim wychowanka oraz na ograniczenie swojej podmiotowości podmiotowością drugiej osoby;

B/ w drugim znaczeniu zwraca się uwagę na charakterystyczny cel wychowania zmierzający do świadomego kształtowania orientacji podmiotowej. Tak pojmowana podmiotowość jest także kryterium opisu i oceny rzeczywistości edukacyjnej;

w trzecim znaczeniu podmiotowość określa się jako kategorię wartościującą, ku której powinno zmierzać wychowanie. Dąży się tu do rozwijania aspiracji podmiotowych, podkreślania osobistego wpływu na kształtowanie swojego losu, zaufania do siebie itd.[19]

Głoszenie haseł podmiotowości w edukacji, upatrywanie w niej jedynej szansy na właściwe wychowanie społeczeństwa wydaje się być niewystarczające bez krytycznego spojrzenia na szanse, ale także zagrożenia, które niesie. Jeśli więc należy uznać podmiotowość ucznia, to jak pogodzić ją z podmiotowością wychowawców? Nie chodzi przecież o zamianę dotychczasowych ról ? Czy samorealizację uczniów można pogodzić się z samorealizacją nauczycieli?[20] Czy absolutyzacja jednostki nie jest zbyt skrajnym myśleniem? Czy nie jest powrotem do pajdokratycznej wizji? Czy uwzględniając prawa dzieci, należy całkowicie odrzucić uznawane dotąd kanony umożliwiające porozumiewanie się, wybór organizacji życia społecznego itd.?[21] Czy podmiotowe uczestnictwo dzieci w edukacji nie prowadzi w niektórych przypadkach do niebezpiecznych wynaturzeń (porównaj z sytuacją szkolnictwa w USA i niektórych państwach zachodnich)?[22] Można zgodzić się z twierdzeniem E. Kubiak – Jureckiej, że nie jest możliwe wprowadzenie podmiotowości w wychowaniu bez uprzedniej lub równoczesnej demokratyzacji stosunków społecznych, uspołecznienia edukacji oraz przede wszystkim bez zmiany świadomości podmiotów edukacyjnych – nauczycieli i uczniów.[23]

Dialog jest obecny w każdej dziedzinie wiedzy, gdyż próbuje znaleźć odpowiedź na zastane problemy i trudności. Źródła obecnego zafascynowania dialogiem Joanna Rutkowiak upatruje w kryzysie obejmującym więcej dziedzin życia. Zwrot ku dialogowi wynika według niej z faktu, że „empiryczne i racjonalistyczne sposoby wyjaśniania sobie świata oraz – pozytywistycznej

[19] E. Kubiak – Jurecka, *Podmiotowość w wychowaniu a demokratyzacja stosunków edukacyjnych – szanse, ograniczenia, bariery*. w: *Nauczyciel – uczeń, między przemocą a dialogiem : obszary napięć i typy interakcji*, red. M. Dudzikowa, Kraków 1996, s. 36;
[20] T. Lewowicki, *Przemiany oświaty*… s. 63 – 64;
[21] Tamże, s. 64;
[22] Tamże.
[23] E. Kubiak – Jurecka, *Podmiotowość w wychowaniu a demokratyzacja*…, s.41;

proweniencji – zamierzenia władania światem, w których człowiek pokładał wielką nadzieję, zawiodły go w wymiarze globalnym, chociaż przyniosły imponujące osiągnięcia szczegółowe. Znaczenie tych fragmentarycznych sukcesów zderza się jednak z pytaniem o to, co fundamentalne."[24]

Wyróżnić można następujące odmiany dialogu: dialog informacyjny – jako konstrukcję pytań i odpowiedzi; dialog jako wymianę negocjacyjną (w jego ramach tzw. dyskusję szkolną, właściwą, dialog z arbitrem, dialog bez arbitra); dialog jako warunek możliwości rozumienia, w którym nie jest najistotniejsze samo spotkanie i przeciwieństwo osób, lecz ich światy.[25]

Dialog w edukacji odwołującej się do filozofii hermeneutycznej jest postawą porozumienia, a równocześnie doświadczenia drugiej osoby. Nie jest metodą do osiągania czegoś, na przykład efektów poznawczych, nie jest także grą, w której osoby dialogujące wchodzą w uprzednio wyreżyserowane role. Dialog nie jest aktem, lecz procesem, trwającą rozmową, której do końca nigdy nie da się przewidzieć. Prawdę poznają osoby biorące udział w dialogu, nigdy – poza nim. Dialog nie zakłada pewności siebie, oznacza możliwość potraktowania własnych sądów jako niepewnych. Jego celem nie jest uzgodnienie, czy też rezygnacja z odmienności, lecz rzeczywiste doświadczenie inności. Jest poszukiwaniem, dlatego też nie można zostać „specjalistą od dialogu". Wiedza naukowa nie stanowi podstawy dla niego. Pytanie w dialogu ma charakter „niepedagogiczny", co oznacza, że zadajemy pytanie, aby się czegoś dowiedzieć, a nie po to, by uzyskać pożądaną odpowiedź.[26] Dialog tak rozumiany nie jest jedną z metod edukacyjnych, lecz stylem bycia.[27]

Janusz Tarnowski interpretuje człowieka, jako istotę dialogową, która „staje się Ja w kontakcie z Ty"(Buber)[28] Sens wychowania upatruje w doprowadzeniu wychowanka do postawy dialogu. Wymienia trzy rodzaje dialogu – metodę, proces i postawę:

Metoda dialogu jest to sposób komunikacji, w której podmioty *dążą* do wzajemnego rozumienia, zbliżenia i współdziałania. Proces dialogu zachodzi wtedy, gdy przynajmniej jeden z elementów jest *urzeczywistniony*. Postawa dialogu to *gotowość* otwierania się na rozumienie, zbliżenie i współdziałanie w stosunku do innych.[29]

Wyróżnia się ponadto trzy formy dialogu: dialog rzeczowy – posługujemy się nim, gdy pragniemy poznać rzeczywistość. Wartością, do której dążymy jest tutaj Prawda; dialog personalny – zachodzi wtedy, gdy osoba dialogująca

[24] J. Rutkowiak, *O dialogu edukacyjnym. Rusztowanie kategorialne.* w: *Pytanie – dialog – wychowanie, red.* J. Rutkowiak, Warszawa 1992, s. 24 – 25;
[25] Tamże, s. 34 – 44;
[26] Por. M. Reut, *Pytanie – nauczanie problemowe – dialog.* w: J. Rutkowiak (red.): *Pytanie – dialog – wychowanie.* Warszawa 1992, PWN., 196 – 198;
[27] Por. Tamże, s. 199;
[28] J. Tarnowski, *Pedagogika dialogu.* w: *Edukacja alternatywna..,* s. 147 – 148;
[29] Tamże, s. 148 – 149;

otwiera swoje „wnętrze" przed partnerem, ujawniając swoje najintymniejsze uczucia i przeżycia. Wartością, na której opiera się dialog personalny jest Wolność i Dobro; dialog egzystencjalny – wyrażany jest nie tylko werbalnie, lecz całą osobą. Jest oddaniem się, swego „ja" do dyspozycji drugiego człowieka, prowadzącym nawet do poświęcenia własnego życia. Wartością nadrzędną tej formy dialogu jest Miłość.

Postawa dialogu jest ściśle związana z uznaniem podmiotowości jednostki. Dialog uczy tolerancji, otwartości, poszanowania godności człowieka, które są cechami składowymi podmiotowości. Zarówno podmiotowość, jak i dialogiczność uznawane są za idee przewodnie wychowania. Są równocześnie najwyższymi wartościami pedagogicznymi i celami, do osiągnięcia których powinien dążyć współczesny wychowawca i wychowanek.

Postawa dialogu i uznania podmiotowości wychowanka jest wyzwaniem dla pedagogiki chrześcijańskiej, która opiera się na ideach personalizmu. Ten kierunek filozoficzny obecny w wielu nurtach pedagogicznych (pedagogice chrześcijańsko – egzystencjalnej, pedagogice serca, pedagogice antyautorytarnej, pedagogice radykalnego humanizmu, pedagogice emancypacyjnej, pedagogice społeczno – personalistycznej) uznaje osobę za dobro, „które nie może być traktowane jako przedmiot użycia", a „właściwe i pełnowartościowe odniesienie do niej stanowi tylko miłość".[30] Osobą jest człowiek od momentu poczęcia, ale swój „stan personalny" rozwija przez całe życie. Dzięki niemu osoba otwiera się na najważniejsze wartości, takie jak: dobro, prawda, piękno.[31] To człowiek jest największym dobrem i najwyższą wartością. Osoba ludzka nie może więc być traktowana instrumentalnie, jako środek do celu. Jej egzystencję określają przede wszystkim odniesienia do innych ludzi, a w przypadku personalizmu chrześcijańskiego - jej relacje międzyosobowe oraz relacje między człowiekiem a Bogiem.

Aspekt personalny Janusz Tarnowski proponuje wzbogacić aspektem egzystencjalnym: „Zachodzi (...) niebezpieczeństwo oderwania się od konkretnej rzeczywistości, jeśli będziemy widzieć naszego wychowanka wyłącznie w aspekcie personalistycznym. Zwracamy bowiem wówczas uwagę na niezmienność jego osoby, zapominając, że jest on umieszczony we wciąż zmieniającym się wymiarze personalno – czasowym".[32]

Koncepcja pedagogiki (personalno-egzystencjalnej), której przedstawicielem jest ksiądz Tarnowski, odwołuje się do osoby jako najwyższej wartości, która jest wpisana w konkretną rzeczywistość, zakorzenioną w ziemskości i sakralności. Z egzystencjalizmu wybiera się na potrzeby

[30] K. Woj tyła, *Miłość i odpowiedzialność*,. Lublin 1982, s. 24 – 25;
[31] Tamże, s. 85;
[32] J. Tarnowski, *Postawa dialogu w pedagogice personalno – egzystencjalnej*. w: *Pedagogika alternatywna..,* s. 84 – 85;

pedagogiki chrześcijańskiej podstawowe kategorie: dialog, autentyzm, spotkanie i zaangażowanie. D*ialog*[33] ma przenikać relacje wychowawcy z wychowankiem; *autentyzm* – w sensie negatywnym polega na wyzwoleniu się od alienacji, w sensie pozytywnym zaś wyraża się zgodnością z własnym „ja", pojawiającą się w myślach, słowach i czynach; *spotkanie* zachodzi wtedy, „gdy następuje dotknięcie „rdzenia osoby", jej „najgłębszego ja", co prowadzi w rezultacie do gruntownej przemiany myśli, uczuć i działania człowieka;[34]

Wychowanie jest rozumiane właśnie jako spotkanie, które posiada dwa wymiary: wertykalny – odnoszący się do Boga; horyzontalny – obejmujący kontakt z człowiekiem.[35]

Celem wychowania jest rozbudzenie duchowości dziecka przy pomocy dialogu, wspomagane przez autentyzm wychowawcy. Ksiądz Tarnowski błędy współczesnego wychowania tłumaczy brakiem osobistych relacji: „Brakuje (...) bowiem często ważnego momentu: osobistego, dogłębnego spotkania z Chrystusem, które dokonałoby w wychowanku wewnętrznej przemiany. Spotkanie takie nie da się wyreżyserować, jest Bożym darem. Można jednak i trzeba do niego usposobić".[36] Ważną rolę pełni tutaj wychowawca, który może przygotować swojego podopiecznego do spotkania i przeżycia kontaktu z Bogiem i drugim człowiekiem. Wobec kryzysu współczesnego wychowania i upadku autorytetów wśród młodzieży, Janusz Tarnowski zachęca do powrotu do idei „mistrza":

„Młodzi nadal czekają na `mistrza`, czyli kogoś, kto potrafi ich zafascynować. Nie wolno więc przekreślać autorytetu rodziców jako przedstawicieli Boga, ale warunkiem skutecznego wychowania jest nie tylko wykonywanie funkcji ojca i matki, ale bycie nimi w pełnym tego słowa znaczeniu".[37]

Wychowanie winno opierać się na autorytecie wychowawcy, nie powinno jednak być autorytarne. Proces wychowania musi rozpocząć sam wychowawca, który rozbudza swoje wnętrze, stale przekracza siebie, dążąc do doskonałości.[38] Wychowanie jako *spotkanie* oparte na *dialogu* musi poprzedzać postawa autentyczności i zaangażowania*,* to jest „przekraczania siebie, przełamanie własnego egocentryzmu, przeobrażenie wewnętrzne i zewnętrzne. Człowiek zaczyna pełnić służbę bez względu na jakąkolwiek zapłatę, staje się hojnym dawcą."[39]

---

[33] Typologia dialogu zaproponowana przez J. Tarnowskiego została przedstawiona wcześniej;

[34] J. Tarnowski, *Postawa dialogu…,* , s. 86 – 87;

[35] Por.: B. Śliwerski, *Współczesne teorie i nurty wychowania.* Kraków 1998, s. 68;

[36] J. Tarnowski, *Jak wychowywać.* Warszawa 1993, s. 148.

[37] Tamże, s. 66.

[38] B. Śliwerski, W*spółczesne teorie i nurty wychowania,* Kraków 2001, s. 69.

[39] J. Tarnowski, *Jak wychowywać*…, s. 163.

Zdaniem zwolenników pedagogiki chrześcijańskiej, nie można pomijać w wychowaniu religijności, która jest naturalną dyspozycją człowieka, gdyż dzięki niej „odkrywa on najgłębszy, absolutny i transcendentny wymiar rzeczywistości. Religia więc stanowi odniesienie do jakiegoś przekraczającego nas świata, ale jest ona zarazem czymś najbliższym człowiekowi, wpisanym w jego wewnętrzne ja".[40] Jak zauważa J. Tarnowski, mamy dziś do czynienia nie tyle z końcem wychowania, ile z końcem pedagogiki władców, strategów, lepiej wiedzących; jest to koniec epoki wszechwładnych wychowawców. Wychowanie przyszłości musi być wychowaniem angażującym się w bezpośrednie kontakty z wychowankiem, wychowaniem o ludzkim obliczu, zakorzenionym na gruncie chrześcijańskim i wyrażającym się autentycznym dialogiem.[41]

Koncepcja wychowania chrześcijańskiego stawia sobie za cel pomoc wychowankowi w urzeczywistnieniu jego człowieczeństwa w jego „stawaniu się sobą". Ten cel może osiągnąć na drodze dialogu jako postawy najpełniej wyrażającej afirmację należną komuś z racji przysługującej mu wsobnej wartości zwanej godnością.[42] Wychowując, należy uznać indywidualność każdego wychowanka. Nauczyciele i wychowawcy powinni wyróżniać się otwartością wobec potrzeb dziecka, postawą zachęcającą do twórczego i szczerego dialogu, które zawierają się w najwyższej cnocie chrześcijańskiej, jaką jest miłość. Koncepcja wychowania chrześcijańskiego podkreśla znaczenie dialogowego stosunku między wychowawcą jako osobowym autorytetem a wychowankiem „rozwijającym się przez wolnościową akceptację ideałów"[43] Celem tak rozumianego wychowania jest doprowadzenie wychowanka do postawy dialogowej, w której jest on otwarty na drugiego człowieka, widząc w nim wartość i godność, nie deprecjonuje przy tym własnej niepowtarzalności.

Rozwiązania edukacyjne krytycznie oceniane przez pedagogów katolickich

Wizja wychowania i główne idee edukacyjne (jak choćby dialogiczność i podmiotowość), które są popierane przez pedagogów chrześcijańskich, w wielu przypadkach zbieżne są także z założeniami innych nurtów pedagogicznych. Należy jednak wskazać myśli i założenia obecne we współczesnej pedagogice, które pedagodzy inspirujący się korzeniami chrześcijańskimi krytykują - jako błędne, stojące w konflikcie z założeniami pedagogiki chrześcijańskiej.[44]

---

[40] J. Tarnowski, *Janusz Korczak dzisiaj*. Warszawa 1990, s. 15;
[41] J. Tarnowski, *Jak wychowywać*…,s. 38;
[42] Por. T Styczeń, *ABC etyki*. Lublin 1981, s. 20;
[43] M. Cichosz, *Wychowanie chrześcijańskie _ perspektywa teoretyczna i praktyczna koncepcji*. w: *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne, red.* T. Kukołowicz, M. Nowak, Lublin 1997, s. 182;
[44] Błędy takie w pedagogice wymienia J. Maritain w swoim dziele *Wychowanie na rozdrożu*, M. Nowak błędne założenia niektórych współczesnych kierunków pedagogicznych nazywa

Dominującą cechą współczesnej myśli pedagogicznej jest dydaktyzm, który znajduje swoje źródło w podkreśleniu roli intelektu w życiu każdego człowieka. Dlatego podkreśla się wagę uczenia, stad też popularna staje się „metodomania" – wskazywanie różnych metod i technik nauczania i wychowania.[45]. Wobec tych idei pedagogika o proweniencji chrześcijańskiej wydaje się uboga w swoich założeniach, które podkreślają dominację wychowania nad nauczaniem i nie wskazują ściśle określonych metod wychowania i nauczania. Podstawowym celem pedagogiki chrześcijańskiej jest wychowanie do integralnego rozwoju człowieka. Nauczanie jest jej znaczącą, choć nie najważniejszą częścią. Dlatego pedagogika chrześcijańska nie wypracowała dokładnie określonych metod i technik nauczania. Zadaniem wychowania chrześcijańskiego jest przede wszystkim stworzenie odpowiednie atmosfery duchowej[46], potrzebnej do spotkania i dialogu wychowanka z Bogiem.

Dla zwolenników sceptycyzmu i relatywizmu pedagogicznego pedagogika chrześcijańska i jej założenia jest konserwatywnym, przestarzałym kierunkiem wychowawczym, którego zwolennicy „uporczywie" postrzegają stałe i niezmienne fundamenty wychowania (Objawienie Boże i naukę Kościoła). Zastanowić się należy czy zarzuty stawiane tej pedagogice nie są właśnie jej zaletami?

Wobec ciągle zmienianych poglądów na wychowanie, porzucanych metod wychowania, pedagogika chrześcijańska proponuje stały i niezmienny model – wychowania człowieka integralnego, doceniającego własną godność i wartość. Przywiązanie do stałego fundamentu w pedagogice chrześcijańskiej nie oznacza, że jej przedstawiciele nie ulegają wpływom dokonującym się w pedagogice. Pedagogika religijna jest otwarta na to, co nowe i wartościowe, dlatego „indukuje ona wszelkie wartości i zdobycze naukowe rozsiane w różnych teoriach wychowania i bogaci nimi swe poglądy filozoficzno-doświadczalne."[47]

Chrześcijańska pedagogika wykorzystała i zaadaptowała do swoich potrzeb i warunków filozoficzne tezy personalizmu. Należy zauważyć, że chrześcijańscy naukowcy (przede wszystkim Karol Woj tyła – Jan Paweł II, ale także Karol Górski, Janusz Tarnowski i inni) rozwinęli te tezy i wzbogacili o czynnik wiary w osobowego Boga, rolę miłości do drugiego człowieka, wagę sumienia każdego z wychowanków, znaczenie wolności i odpowiedzialności, kategorię uczestnictwa, jako podstawowego czynnika życia społecznego itd. Pedagogika mająca chrześcijańskie podstawy przyjmuje też wiele postulatów

„idolami" wychowania. Por.: M. Nowak, *Wychowanie religijne w pedagogice katolickiej XX wieku,* „Pedagogia Christiana", Nr 1 (7) 2001, s. 47 – 50.

[45] Tamże, s. 48 – 49.

[46] Por.: Tamże, s. 49.

[47] J. Tarnowski, *Problem chrześcijańskiej pedagogiki egzystencjalnej*… s. 153.

przedstawicieli pajdocentryzmu - między innymi prawo dziecka do szacunku (w imię zasady podmiotowości postulowanej przez pedagogów chrześcijańskich), konieczność liczenia się z zainteresowaniami i potrzebami dziecka, wychowanie przez życie i dla życia, uspołecznienie dziecka w procesie wychowania, indywidualizację. Przejmuje także zasadę wszechstronnego rozwoju wychowanka. Zauważyć także można powiązanie i tej pedagogiki z psychoanalizą, podkreślanie konieczności oparcia wychowania religijnego na doświadczeniach osobistych dziecka, zastosowanie w katechezie metod szkoły pracy oraz metod problemowych.[48]

W swych najgłębszych podstawach koncepcja chrześcijańskiej myśli pedagogicznej pozostaje jednak niezmienna od 2000 lat: jej źródło stanowi osoba i nauka Jezusa Chrystusa przedstawiona i wyjaśniana w Kościele. Dlatego „nowe" tezy, myśli i inspiracje wykorzystywane przez myślicieli, pedagogów i wychowawców – praktyków nie mogą być sprzeczne z prawdami, które głosi Kościół. Wobec dającego się odczuć kryzysu utrwalonych od wieków wartości, kryzysu różnych znaczących dotąd instytucji, upadku autorytetów[49], propozycje wychowawcze zaproponowane przez pedagogikę chrześcijańską są się cenną propozycją dla pedagogiki ogólnej. Chrześcijańska aksjologia edukacyjna oferuje wartości ważne i cenione przez pedagogów, wychowawców i wychowanków takie jak: prawda, miłość, rodzina, prawo do życia i wolności, podmiotowość, dialogiczność.

Uniwersalizm i aktualność idei promowanych przez pedagogów o proweniencji chrześcijańskiej (katolickiej) potwierdza praktyka edukacyjna – obecność idei chrześcijańskich w instytucjach edukacyjnych. Przed 1989 rokiem wypowiedzi Kościoła na temat edukacji były krytykowane, marginalizowane, a nawet pomijane przez polityków oświatowych. Sieć placówek oświatowych – rozwijająca się od okresu średniowiecza w Polsce – w latach pięćdziesiątych została zlikwidowana. Obecnie Kościół „odbudowuje" szkolnictwo katolickie, reaktywując oraz tworząc nowe szkoły na wszystkich szczeblach oświatowych. W katedrach uniwersyteckich rozwija się chrześcijańska myśl pedagogiczna.[50]

Warto również podkreślić konieczność dialogu interdyscyplinarnego pomiędzy naukami teologicznymi i filozoficznymi a pedagogiką[51], jak i pomiędzy pedagogiką chrześcijańską a pedagogiką ogólną. Wartości, jakie

[48] Tamże, s. 155.

[49] Por.: T. Lewowicki: *Przemiany oświaty*…, s. 20-21.

[50] Na czoło wysuwają się następujące ośrodki uniwersyteckie: Katolicki Uniwersytet Lubelski, Papieska Akademia Teologiczna, Chrześcijańska Akademia Teologiczna, Akademia Teologii Katolickiej. W wielu uniwersytetach (np. w Uniwersytecie Jagiellońskim i Uniwersytecie Śląskim) zostały otworzone bądź reaktywowane katedry teologiczne, a także katedry pedagogiki chrześcijańskiej.

[51] Por.: M. Nowak, *Podstany pedagogiki otwarte Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej*. Lublin 2000, RW KUL, , s. 218.

wnosi pedagogika inspirowana chrześcijaństwem, nie powinny być przeznaczone tylko dla ludzi przyznających się do któregoś z Kościołów chrześcijańskich. Równocześnie pedagodzy chrześcijańscy winni podejmować twórcze poszukiwania tego co dobre i wartościowe we współczesnej pedagogice. Wydaje się, iż okres zamknięcia się pedagogiki katolickiej mamy już za sobą, obecnie wskazana jest postawa otwarcia i wzajemnej inspiracji pomiędzy pedagogiką chrześcijańską a innymi kierunkami pedagogicznymi.

BIBLIOGRAFIA

CICHOSZ M., *Wychowanie chrześcijańskie _ perspektywa teoretyczna i praktyczna koncepcji*. w: *Pedagogika ogólna. Problemy aksjologiczne, red.* T. Kukołowicz, M. Nowak, Lublin 1997;

KUBIAK – JURECKA E., *Podmiotowość w wychowaniu a demokratyzacj*, s. *stosunków edukacyjnych – szanse, ograniczenia, bariery*. w: *Nauczyciel – uczeń, między przemocą a dialogiem : obszary napięć i typy interakcji*, red. M. Dudzikowa, Kraków 1996;

KWIECIŃSKI Z., *Demokracja jako zadanie edukacyjne i problem dla pedagogiki*. W: *Pedagogika alternatywna – dylematy teorii*. , red. *Pedagogika i edukacja wobec wyzwania kryzysu i gwałtownej zmiany społecznej*., red. Z. Kwieciński, L. Witkowski, Toruń 1990;

KWIECIŃSKI Z., *Pedagogika i edukacja wobec wyzwania kryzysu i gwałtownej zmiany społecznej*. w: *Ku pedagogii pogranicza, red.* Z. Kwieciński, L. Witkowski, Toruń 1990;

LEWOWICKI T., *Przemiany Oświaty*., Warszawa 1994, Wydział Pedagogiczny Uniwersytetu Warszawskiego;

LEWOWICKI T., *Przemiany teorii i praktyki edukacyjnej – kolejna faza chronicznego kryzysu czy kształtowanie się nowego ładu oświatowego?* w: *Edukacja wobec zmiany społecznej, red.* J. Brzeziński, L. Witkowski, Poznań – Toruń 1994;

LEWOWICKI T.; *W stronę paradygmatu edukacji podmiotowej,* „Edukacja" 1991, nr 1;

NOWAK M., *Wychowanie religijne w pedagogice katolickiej XX wieku,* „Pedagogia Christiana", Nr 1 (7) 2001, s. 47 – 50.

REUT M., *Pytanie – nauczanie problemowe – dialog*. w: ; Rutkowiak J. (red.): *Pytanie – dialog – wychowanie*. Warszawa 1992;

RUTKOWIAK J., *O dialogu edukacyjnym. Rusztowanie kategorialne*. w: *Pytanie – dialog – wychowanie, red.* J. Rutkowiak, Warszawa 1992;

STYCZEŃ T., *ABC etyki*. Lublin 1981;

ŚLIWERSKI B, *Współczesne teorie i nurty wychowania*. Kraków 1998;

Śliwerski B. (red.) : *Pedagogika alternatywna- dylematy teorii*. Kraków 2000;

TARNOWSKI J., *Jak wychowywać*. Warszawa 1993;

TARNOWSKI J., *Janusz Korczak dzisiaj*. Warszawa 1990;
TARNOWSKI J., *Postawa dialogu w pedagogice personalno – egzystencjalnej*. w: *Pedagogika alternatywna - dylematy teorii*. Kraków 2000;
WAGNER. I, *Między akceptacją a manipulacją – refleksje z badań dotyczących podmiotowości ucznia w szkole (respektowanie praw ucznia)*. W: Piekarski J., Śliwerski B. (red.): *Edukacja alternatywna. Nowe teorie, modele badań i reformy*. Kraków 2000;
WITKOWSKI L., *Przekroje analityczne kwestii edukacyjnej (dyskusje społeczno – krytyczne)*. w: *Ku pedagogii pogranicza*, Toruń 1990;
WOJTYŁA K., *Miłość i odpowiedzialność,*. Lublin 1982.

PERSONALISTYCZNE PODSTAWY EDUKACJI WEDŁUG JANA PAWŁA II

Piotr MAZUR

Abstract: *The man is a being who is continuously developing mainly through education. In his teaching, Pope John Paul II put the emphasis on personalistic bases of education. According to Pope John Paul II, education ought to be oriented to the development of the whole person. In Pope's view, it is value-based upbringing that is the most important challenge of contemporary education.*

Value-based upbringing gives young people a chance to become spiritually sensitized. The development of moral awareness will enable young people to do good. This article presents the concept of a person according to Pope John Paul II and his view on education as personal fulfilment.

Człowiek jest istotą rozwijającą się. Jego rozwój dokonuje się przede wszystkim przez edukację. Papież Jan Paweł II w swoim nauczaniu zwracał uwagę na personalistyczne podstawy edukacji. W niniejszym artykule przedstawiona zostanie koncepcja osoby według Jana Pawła II oraz Jego rozumienie edukacji jako spełnienie osoby.

Człowiek jako osoba

Koncepcja człowieka jako osoby została ukształtowana na gruncie rozważań wypracowanych przez antyczną tradycję filozoficzną. Bierze ona swój początek w okresie wczesnej patrystyki i stanowi połączenie nurtów filozoficznych oraz teologii chrześcijańskiej[1].

Pierwszą definicję osoby sformułował Boecjusz (ok. 480-524), określając ją jako *rationalis naturae individua substantia*, czyli indywidualna substancja o rozumnej naturze. W filozofii scholastycznej oprócz definicji Boecjusza podawano jeszcze dwie inne. Pierwsza z nich była zaczerpnięta z teologicznych pism patrystyki: „Persona est hypostasis distincta proprietate ad dignitatem pertinente" (hipostaza wyróżniona właściwością nadającą godność). Drugą sformułował Ryszard ze Św. Wiktora: „Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia" (nieudzielalna egzystencja o intelektualnej naturze)[2].

Termin grecki *prosopon* oznaczał maskę. W teatrze greckim jej funkcją było nie tyle zakrywanie twarzy, ile odsłanianie istoty przesłania, które było niesione przez aktora. Maska miała wyrażać istotę sztuki, wskazywać, czy jest

[1] Por. J. HERBUT: *Osoba*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 417; T. KOBIERZYCKI: *Filozofia osobowości: od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001, s. 245-246.

[2] Por. J. HERBUT: *Osoba*, dz. cyt., s. 417-418.

to tragedia czy też komedia. Treść przesłania sztuki wyrażana była przez akcję, słowa, gesty oraz całe ciało aktora[3].

Analizując historię myśli europejskiej, wyróżnić możemy dwa wiodące modele definiowania człowieka, w oparciu o które powstała i jest rozwijana koncepcja osoby:

a) model platoński – relacjonistyczny, który sprowadza się do stwierdzenia, że o osobie można mówić w kontekście relacji człowiek – byty zewnętrzne. Można wyróżnić następujące relacje: „człowiek–Bóg" (M. Eliade, S. Kierkegaard, K. Rahner) „człowiek-kultura i przyroda" (Norwid), „człowiek-inna osoba" (Buber), relacja „człowiek-szersza struktura traktowana jako całość" (Levi-Strauss, Teilhard de Chardin) relacja „do siebie samego" (M. Heidegger, J. P. Sartre);

b) model arystotelesowski – substancjalistyczny lub esencjalictyczny, według którego o osobie mówi się w kontekście wewnętrznych treści człowieka. Ową treść określa się jako substancję, lub raczej substancję rozumną (m. in. Boecjusz, Tomasz z Akwinu, Maritain, Wojtyła, Gilson, Krąpiec)[4].

Karol Wojtyła tworząc własną koncepcję osoby za punkt wyjścia przyjmuje arystotelesowsko-tomistyczną interpretację osoby ludzkiej – jako byt substancjalny o rozumnej naturze. Zaznacza jednak, że „ani pojęcie natury (rozumnej), ani też jej indywidualizacja zdają się nie oddawać owej specyficznej pełni, jaka odpowiada pojęciu osoby. Owa pełnia to nie tylko konkretność, to już raczej jedyność i niepowtarzalność. Język potoczny dysponuje tutaj lapidarnym, a zarazem dosadnym wyrażeniem zaimkowym: osoba – to ktoś"[5].

Człowiek jako *suppositum* domaga się uwzględnienia różnicy, jaka zachodzi pomiędzy „ktoś" a „coś". Zarówno „ktoś" i „coś" są podmiotem istnienia oraz działania jednakże istnienie „kogoś" jest osobowe, a „czegoś" tylko indywidualne w znaczeniu indywidualizacji natury[6].

Ważnym elementem definiującym osobę jest uzdolnienie do samoświadomości. W odróżnieniu od innego bytu, nie będącego osobą, jest świadoma swojego „ja" i przez to zdolna do rozwijania siebie poprzez realizację określonych wartości, a jednocześnie odpowiedzialna za swe czyny[7].

Termin „osoba" oznacza wszystko to, przez co człowiek staje się sobą. Człowiek staje się „kimś" przez swoje czyny, przez rozumne i świadome

---

[3] Por. A. MARYNIARCZYK: *Filozoficzne obrazy człowieka a psychologia*, w: *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 106.

[4] Por. M. GOGACZ: *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974, s. 16-17, 23-25.

[5] K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994, s. 123. Zob. J. GALAROWICZ: *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 49-53; K. WROŃSKA: *Osoba i wychowanie. Wokół personalistycznej filozofii wychowania Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 29-38.

[6] K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn*..., dz. cyt., s. 123.

[7] Por. tamże, s. 83-89.

działanie. Zdaniem Wojtyły: „Człowiek przez swoje czyny, przez działanie świadome, staje się dobrym lub złym w znaczeniu moralnym. Być moralnie dobrym – to znaczy być dobrym człowiekiem, być dobrym jako człowiek. Być moralnie złym – to znaczy być złym człowiekiem, być złym jako człowiek. Przez swoje czyny człowiek staje się moralnie dobrym lub moralnie złym – w zależności od tego, jakie są owe czyny"[8].

Edukacja jako spełnienie osoby

W człowieku możemy zauważyć pewien rozdźwięk. Z jednej strony człowiek ontycznie jest w pełni osobą, ale z drugiej strony pod względem etycznym – staje się osobą. Jan Paweł II w przemówieniu do przedstawicieli UNESCO stwierdził jednoznacznie, że: „W wychowaniu bowiem chodzi właśnie o to, aby człowiek stawał się coraz bardziej człowiekiem - o to, aby bardziej *był*, a nie tylko więcej *miał* - aby więc poprzez wszystko, co *ma*, co *posiada*, umiał bardziej i pełniej być człowiekiem - to znaczy, aby również umiał bardziej *być* nie tylko *z drugimi*, ale także i *dla drugich*"[9].

Człowiek to *homo educandus*. Człowiek to istota, która nieustannie podlega edukacji. Całe życie człowieka polega na zdobywaniu wiedzy niezbędnej do funkcjonowania w świecie. Człowiek to istota, która podlega nieustannym zmianom. Ten aspekt zmienności związany jest z osobowym rozwojem człowieka, który związany jest z rozwojem moralnym.

W rozwoju człowieka, w jego osobowym spełnianiu się kluczową rolę pełni czyn. Czyn jest źródłem poznania osoby: „Człowiek przeżywa swój czyn jako działanie, którego jest podmiotowym sprawcą, które jest także jakimś dogłębnym wyrazem i ujawnieniem tego, co składa się na jego własne *ja*, czym to *ja* po prostu jest"[10].

Spełnianie siebie przez czyn właściwe jest tylko osobie. Człowiek w czynie spełnia siebie, tzn. urzeczywistnia, doprowadza do właściwej pełni strukturę samo-panowania i samo-posiadania. Wojtyła podkreśla: „Czyny ludzkie trwają w człowieku dzięki wartościom moralnym, które stanowią rzeczywistość przedmiotową najściślej spójną z osobą, czyli zarazem dogłębnie podmiotową. Człowiek jako osoba jest kimś, a jako ktoś – jest dobry albo zły"[11].

Według Jana Pawła II na edukację należy spojrzeć z perspektywy „spełnienia osoby". Podczas spotkania z przedstawicielami szkół katolickich w

[8] Tamże, s. 147.

[9] JAN PAWEŁ II: *Wychowanie jest pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury*, Paryż 2.06.1980, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999)*, Warszawa 2000, s. 130-131. Zob. P. KAŹMIERCZAK:*Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003; A. MAKÓWKA: *Pedagogia ewangeliczna Jana Pawła II*, Kalwaria Zebrzydowska 2003; S. FERFOGLIA: *Jana Pawła II filozofia kultury i wychowania*, Kraków 2007.

[10] K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn*..., dz. cyt., s. 97.

[11] Tamże, s. 196.

Glasgow papież stwierdził: „Być może powinniśmy najpierw zastanowić się nad filozofią edukacji: edukacji jako spełnienia osoby. Być wykształconym znaczy być bardziej przygotowanym do życia; mieć większą zdolność do oceny, czym jest życie, co ono ma do zaofiarowania i co człowiek może ofiarować w zamian ludzkości jako takiej”[12].

Zdaniem papieża realizacja takiej filozofii edukacji pozwoli przekazać uczniom trwałe wartości „jako antidotum nazbyt często oczekiwanej frustracji i nudy, nie mówiąc o niepewnej przyszłości”[13].

Jan Paweł II w przemówieniu skierowanym do uczestników europejskiego sympozjum „Wyzwania edukacji” zwrócił uwagę, że we współczesnym świecie młodzi ludzie są zdezorientowani i nie radzą sobie ani w życiu prywatnym ani społecznym, tracą nadzieję. Równocześnie polityka oświatowa na świecie coraz bardziej koncentruje się na nauczaniu szkolnym, na wąsko pojmowanej szkolnej edukacji, zaniedbując integralne wychowanie młodzieży. Według papieża kierunek rozwiązania jest jeden: „edukacja musi być rozumiana jako dążenie do pełnego i harmonijnego rozwoju osoby, kształtowanie dojrzałej świadomości moralnej, która pozwoli rozpoznawać dobro i odpowiednio postępować, a także jako uwrażliwienie na wymiar duchowy dorastającej młodzieży”[14].

Ojciec święty przestrzega przed zewnętrznym „ukierunkowaniem” edukacji. W wielu współczesnych szkołach, zwłaszcza w szkołach średnich, można zauważyć tendencję do specjalizacji w danej dziedzinie tak, aby w przyszłości zdobyć spodziewaną karierę. Takie podejście do edukacji „jest zagubieniem pewnego sensu równowagi i perspektywy, perspektywy całej osoby, jego wewnętrznego *ja*, jak również jego czystych aspiracji zewnętrznych”[15].

Celem „nowoczesnej edukacji” jest tworzenie „nowego człowieka”. Uczeń ma posiąść określone cechy społeczne i psychiczne. Powinien uwolnić się od tzw. tradycyjnych przywiązań: więzów wynikających z tożsamości narodowej, religijnej, kulturowej, oraz z więzów rodzinnych (stąd też walka z autorytetem rodziców). „Nowy człowiek” ma być „ograniczony”, pozbawiony swobodnego myślenia. Niezależne myślenie, wiedza jest przeszkodą w tworzeniu nowej rzeczywistości, nowego świata. Tak kształtowany człowiek jest wyzbyty wartości, wewnętrznie uboższy.

Fundamentalnym celem edukacji powinien być integralny rozwój ucznia. Szkoła w swoich działaniach powinna dążyć do pełnego rozwoju wychowanka.

---

[12] JAN PAWEŁ II: *Etos szkoły katolickiej*, Glasgow 1.06.1982, w: *Wychowanie w nauczaniu...*, dz. cyt., s. 202.
[13] Tamże, s. 203.
[14] JAN PAWEŁ II: *Wychowanie młodego pokolenia zadaniem wszystkich*, „L'Osservatore Romano“ 2004, nr 11-12, s. 22.
[15] JAN PAWEŁ II: *Etos szkoły...*, dz. cyt., s. 202.

Należy, zatem dążyć do wzrostu całej osoby, który obejmuje jego sferę intelektualną, emocjonalną, fizyczną, społeczną, jak i duchową.

Człowiek realizuje się poprzez wartości. Wartości kształtują człowieka, inspirują jego myśli, uczucia i działanie. Według papieża o dojrzałości osoby, o jej doskonałości, w znacznej mierze świadczy to, że pozwala się ona pociągnąć prawdziwym wartościom[16].

Jan Paweł II bardzo mocno akcentował znaczenie wartości w życiu człowieka, zarówno w wymiarze indywidualnym jak i społecznym. W przemówieniu do uczestników XIV Światowego Kongresu Szkół Katolickich podkreślił: „We współczesnym społeczeństwie wychowanie do wartości jest bez wątpienia najpoważniejszym wyzwaniem dla całej społeczności edukacyjnej, jaką stanowicie. Przekazywanie kultury nie może się dokonywać bez jednoczesnego przekazu tego, co stanowi jej najgłębszy fundament i istotę – objawionej przez Chrystusa prawdy i godności życia i człowieka, który w Bogu znajduje swój początek i kres. Dzięki takiemu przekazowi młodzi odkryją głęboki sens swego istnienia i będą mogli zachować nadzieję”[17].

Szkoła jest szczególnym miejscem w życiu każdego człowieka. Jest to środowisko, w którym wzrastamy i przygotowujemy się do dorosłego życia. Atmosfera szkoły zależy od wszystkich osób, które ją tworzą tę specyficzną wspólnotę: uczniów, nauczycieli, personelu pomocniczego, rodziców.

Ojciec święty Jan Paweł II podczas homilii w Łowiczu, zwracając się do nauczycieli i wychowawców, podkreślił, że „Potrzeba szczególnej wrażliwości ze strony wszystkich, którzy pracują w szkole, ażeby stworzyć w niej klimat przyjaznego i otwartego dialogu. We wszystkich szkołach niech panuje duch koleżeństwa i wzajemnego szacunku, co było i jest charakterystyczne dla szkoły polskiej. Szkoła winna stać się kuźnią cnót społecznych tak bardzo potrzebnych naszemu narodowi. Trzeba, aby ten klimat przyczynił się do tego, by dzieci i młodzież mogły otwarcie przyznawać się do swoich przekonań religijnych i zgodnie z nimi postępować. Starajmy się rozwijać i pogłębiać w sercach dzieci i młodzieży uczucia patriotyczne i więź z Ojczyzną. Wyczulać na dobro wspólne narodu i uczyć młodzież odpowiedzialności za przyszłość. Wychowanie młodego pokolenia w duchu miłości ojczyzny ma wielkie znaczenie dla przyszłości narodu. Nie można bowiem służyć dobrze narodowi, nie znając jego dziejów, bogatej tradycji i kultury. Polska potrzebuje ludzi otwartych na świat, ale kochających swój rodzinny kraj”[18].

[16] Por. WOJTYŁA: *Osoba i czyn*..., dz. cyt., s. 173; S. KOWALCZYK: *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006, s. 5.

[17] JAN PAWEŁ II: *Wychowanie człowieka do wartości moralnych*, Watykan 5.03.1994, w: *Wychowanie w nauczaniu*..., dz. cyt., s. 361-362.

[18] JAN PAWEŁ II: *Homilia w czasie Mszy św.*, Łowicz 14.06.1999, w: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia homilie*, Kraków 2005, s. 1144.

Reasumując nauczanie Jana Pawła II na temat edukacji należy podkreślić, że winna ona być ukierunkowana na rozwój całej osoby. Za najważniejsze wyzwanie dla współczesnej edukacji papież uznał wychowanie do wartości. W nim upatruje szansę na uwrażliwienie młodzieży na wymiar duchowy. Kształtowanie dojrzałej świadomości moralnej pozwoli rozpoznawać dobro i zgodnie z nim postępować.

BIBLIOGRAFIA

Ferfoglia S., *Jana Pawła II filozofia kultury i wychowania*, Kraków 2007.

Galarowicz J., *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000.

Gogacz M., *Wokół problemu osoby*, Warszawa 1974.

Herbut J., *Osoba*, w: *Leksykon filozofii klasycznej*, red. J. Herbut, Lublin 1997, s. 417-419.

Jan Paweł II, *Etos szkoły katolickiej*, Glasgow 1.06.1982, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999)*, Warszawa 2000, s. 200-207.

Jan Paweł II, *Homilia w czasie Mszy św.*, Łowicz 14.06.1999, w: *Jan Paweł II. Pielgrzymki do Ojczyzny. Przemówienia homilie*, Kraków 2005, s. 1141-1147.

Jan Paweł II, *Wychowanie człowieka do wartości moralnych*, Watykan 5.03.1994, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999)*, Warszawa 2000, s. 359-363.

Jan Paweł II, *Wychowanie jest pierwszym i zasadniczym zadaniem kultury*, Paryż 2.06.1980, w: *Wychowanie w nauczaniu Jana Pawła II (1978-1999)*, Warszawa 2000, s. 130-133.

Jan Paweł II, *Wychowanie młodego pokolenia zadaniem wszystkich*, „L'Osservatore Romano" 2004, nr 11-12, s. 22.

Kaźmierczak P., *Personalistyczna koncepcja wychowania w nauczaniu Jana Pawła II*, Kraków 2003.

Kobierzycki T., *Filozofia osobowości: od antycznej idei duszy do współczesnej teorii osoby*, Warszawa 2001.

Kowalczyk S., *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin 2006.

Makówka A., *Pedagogia ewangeliczna Jana Pawła II*, Kalwaria Zebrzydowska 2003.

Maryniarczyk A., *Filozoficzne obrazy człowieka a psychologia*, w: *Człowiek – wartości – sens. Studia z psychologii egzystencji*, red. K. Popielski, Lublin 1996, s. 95-114.

Wojtyła K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin 1994.

Wrońska K., Osoba i wychowanie. Wokół personalistycznej filozofii wychowania Karola Wojtyły – Jana Pawła II, Kraków 2000.

WDZIĘCZNOŚĆ JAKO WARTOŚĆ W KONTEKŚCIE WYCHOWANIA PERSONALISTYCZNEGO

Aniela RÓŻAŃSKA

Abstract: *This article is an attempt to look at values in personalistic education with a special focus on fundamental, but rarely analyzed, value of gratitude. It conditions an active ethical approach and existence of the other value – the responsibility. In the situation of re-establishment of proper axiology of education the idea to educate to gratitude needs some attention. In the process of education to gratefulness the author mentions the following aspects: knowing the goodness, learning about natural inclinations to wickedness, process of choosing and experiencing the goodness; creating some situations and feeling of gratitude and its manifesting, caring and practicing the 'memory of the heart' i.e. being a person who is constantly given generous gifts and feels the gratefulness for it. In the education to gratitude it is necessary to learn about and experience goodness and the formation of the attitude of gratitude exemplified by parents and educators.*

Czasem nasze światło przygasa,
lecz inny człowiek ponownie je rozpala w jasny ogień.
Każdy z nas jest winien ludziom, którzy ponownie
wskrzesili w nas ten ogień, najgłębszą wdzięczność.
Albert Schweitzer[1]

Wprowadzenie

Wdzięczność – to wartość dziś często zapominana, a w wychowaniu kategoria niemal zapomniana. Żyjemy w świecie, w którym panuje przekonanie, że sprawy, które stają się naszym udziałem, nam się należą. Pojęcie wdzięczności nie jest pojęciem pasującym do kulturowego klimatu współczesnego świata, w którym zasługi własne stają się miarą wartości człowieka, a indywidualne osiągnięcia miarą postępu. Głębszy wgląd w strukturę charakteru współczesnego człowieka i obserwacja jego uwarunkowań społecznych pozwalają dostrzec, że rozprzestrzeniający się brak wdzięczności wobec wszystkich i wszystkiego nabiera coraz to większego tempa i szerszego zakresu. Tradycyjne źródła wdzięczności, w których ona mogła się rodzić i wzrastać: religia, rodzina, wspólnoty lokalne, zastąpione zostały relatywizmem, poczuciem zagubienia, indywidualizmem – potencjalnymi źródłami niewdzięczności.

W sytuacji, kiedy wysiłki pedagogów skupiają się na przywróceniu edukacji właściwej jej aksjologii, na stwarzania sytuacji aksjologicznych (wartościotwórczych), sprzyjających młodym ludziom w rozpoznawaniu,

[1] A. Schweitzer: *Moje życie.* Lublin: Instytut Wydawniczy „Daimonion", 1991, s. 61.

akceptowaniu, respektowaniu i przeżywaniu wartości, zasadną wydaje się być refleksja nad jedną z pomijanych w wychowaniu wartości – wdzięcznością. Tym bardziej, że tak trudno przychodzi nam czasem powiedzieć: „dziękuję"...

Wychowanie personalistyczne

Wśród współczesnych koncepcji wychowania, opartych na własnych założeniach antropologicznych, wyróżnić można nurt personalistyczno-chrześcijański. Według tego nurtu każdy człowiek rozwija się jako osoba, a więc istota o-sobna, rozumna i wolna, dążąca do urzeczywistnienia swego człowieczeństwa. Wychowanie personalistyczne, akcentując człowieka jednostkowego i jego osobową wartość, podkreśla, że to, co istotne w wychowaniu, zachodzi pomiędzy osobami, poprzez relacje wzajemne, dialog, komunikaty, czyny[2].

Schemat personalistycznej struktury procesu wychowania (w przeciwieństwie do dwuczynnikowych teorii rozwoju, głoszących, że rozwój człowieka dokonuje się pod wpływem czynników genetycznych i środowiskowych) uznaje trzy podstawowe faktory:

– Czynniki wewnętrzne (endogenne) – charakterystyczne i przynależące do danej osoby. Należą tu czynniki genetyczne, wrodzone i stany somatyczne organizmu;

– Czynniki zewnętrzne (egzogenne) – bodźce środowiskowe i nadprzyrodzone (czynnik łaski), oddziałujące na proces wychowania i pobudzające do rozwoju czynniki wrodzone. Należą tu zarówno czynniki zamierzone, celowe, pochodzące ze środowiska społecznego, jak i niezamierzone, czynniki biosfery (klimat, krajobraz, lokalne środowisko przyrodnicze i kulturalne). Razem tworzą tzw. cechy nabyte wychowanka: naśladownictwo, sugestywność, zwolennictwo;

– Czynniki osobowościowe (duchowe) – związane z udzielaniem pozytywnych bądź negatywnych odpowiedzi wychowanka na czynniki wewnętrzne i zewnętrzne. W tej sferze czynników przejawia się istotna rola wychowawcy, która polega na wspieraniu wychowanka w jego staraniach, doświadczeniach, rozwijaniu swoich możliwości, kształtowaniu odpowiedzialności. Tutaj też znajduje się istota wychowania i samowychowania[3].

Spośród wielu definicji wychowania, podawanych przez współczesne nurty i teorie wychowania, najtrafniej wychowanie w aspekcie personalistycznym określa definicja J. Tarnowskiego: **„Wychowanie to**

[2] W. Chudy: *Istota pedagogiki personalistycznej.* W: A. Rynio (red.): *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a teraźniejszością.* Lublin : Wydawnictwo KUL, 2007, s. 271.

[3] M. Nowak: *Teoria i koncepcje wychowania.* Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, 2008. s. 276-7.

całokształt sposobów i procesów, które istocie ludzkiej pozwalają – zwłaszcza przez interakcję – odnaleźć i urzeczywistniać swoje człowieczeństwo"[4]. Wychowanie można zatem rozumieć jako rodzaj zachęty do rozwoju osoby ludzkiej[5], a cel wychowania polegałby na stawaniu się człowiekiem, na „uczłowieczaniu" istoty ludzkiej.

S. Kamiński stwierdza, że „osoba ludzka jest istotą złożoną ontycznie, czyli spotencjalizowaną, rozumną i wolną, a więc zdolną do rozwoju (zwłaszcza w ramach życia społecznego), świadomą, samostanowiącą i odpowiedzialną. Taka determinacja godzi ontyczną jedność i niezmienność natury ludzkiej ze zmiennością przystosowań się do warunków życia oraz z dwoistością dążeń i działań człowieka. A wreszcie umieszczenie człowieka (przygodnego, lecz wolnego) w ontycznej perspektywie Absolutu pozwala ustalić zasady samoaktualizacji i samodoskonalenia się osoby ludzkiej (jej religijno-moralny wymiar)"[6]. Z istoty osoby ludzkiej wynika więc to, że pragnie ona zawsze być pełniej sobą, poprzez doskonalenie się stawać się pełniej człowiekiem. Nigdy nie może powiedzieć o sobie, że już jest w pełni „zaktualizowana", ale jest świadoma ciągłego bycia w drodze. Osobowy rozwój człowieka wymaga świadomej działalności wychowawczej – zarówno celowej i zorganizowanej, jak i polegającej na ciągłym samowychowaniu. Człowiek jako osoba nie jest przedmiotem wychowania, ale jego podmiotem, który poprzez różnorodne działania, zwłaszcza poprzez relacje z innymi osobami, spełnia się i kreuje swoje życie. Konsekwentne przyjmowanie w wychowaniu koncepcji człowieka jako osoby to **przyjmowanie jej we wszystkich jej wymiarach** – bezwarunkowej godności, wolności, odpowiedzialności, zorientowania na dobro, piękno i prawdę, spełniania się poprzez dobrowolny dar z siebie dla drugiego, uczestniczenia w życiu wspólnotowym (rodzinie, wspólnocie lokalnej, narodzie, wspólnocie obywateli państwa, kulturze), zasługiwania na szacunek i miłość[7], zasługiwania na wdzięczność i wdzięczność umiejąca wyrażać.

Wdzięczność jako wartość

Wdzięczność rozważana jest jako wartość moralna lub jako cnota. Cnota wdzięczności kładzie nacisk na konieczność odpłacenia dobrem za wszelkie

[4] J. Tarnowski, J.: *Jak wychowywać?* Warszawa : Wydawnictwa ATK, 1993, s.66.

[5] To psychologiczne ujęcie wychowania podkreślające budowanie własnego „bycia osobą", kształtowanie indywidualnej tożsamości jest szczególnie ważne w refleksji nad wychowaniem chrześcijańskim, w którym podmiotem i zarazem przedmiotem działań wychowawczych jest osoba. – Szerzej na ten temat: M. Nowak: *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej,* Lublin: RW KUL 1999, s. 251, 270.

[6] S. Kamiński: *Jak filozofować?*, Lublin: TN KUL, 1989, s. 289.

[7] Por. A. Maryniarczyk: *Filozoficzne obrazy człowieka a psychologia.* W: K. Popielski (red.): *Człowiek – wartości – sens.* Lublin: RW KUL, 1996, s. 105–112; Jan Paweł II: *Pielgrzymki do Ojczyzny.* Kraków: Znak, 1997, s. 834.

otrzymane dobrodziejstwa[8]. Główną intencją powinno być dążenie do ofiarowania więcej, niż się otrzymało[9].

Skąd bierze się wdzięczność? Źródłem wdzięczności jest poznanie miłości jako postawy obdarowującej. Jednym z podstawowych aspektów miłości jest dawanie i obdarowywanie. Dawanie płynące z miłości wzbudza radość i budzi wdzięczność obdarowanego. Wdzięczność zaczyna się tam, gdzie człowiek zobaczył, że otrzymał dar, niczym niezasłużony dar. Dzisiaj dlatego jest tak mało wdzięcznych ludzi, ponieważ wielu nie widzi, jakie dary otrzymali bądź przyjmują je jako oczywistość.

Wdzięczność pierwotnie kierowana jest wobec Boga, jest wartością religijną, ma swoje źródło w wierze religijnej dotyczącej daru zbawienia. Szczególnie jest podkreślana na gruncie etyki ewangelickiej jako jej podstawowa wartość, stanowiąca o swoistości etosu ewangelickiego[10]. Etyka przepojona miłością do Boga i drugiego człowieka za dar zbawienia jest etyką wdzięczności i kieruje ku odpowiedzialności. Pierwsza wartość określa postawę względem Boga, jest zatem wartością o charakterze wewnętrznym, indywidualnym, natomiast druga, wynikająca z pierwszej, jest wartością, która powinna mieć odzwierciedlenie w postawie społecznej.

Wdzięczność jest nie tylko wartością moralną rozważaną przez etyków, lecz wartością realizowaną w życiu indywidualnym i społecznym, czyli jest postawą. Społeczny aspekt wdzięczności ujawnia się nie tylko wobec konkretnych jednostek, lecz wobec wszystkich ludzi. Wdzięczność jest określana jako integralna postawa człowieka w stosunku do świata i życia, będąca odpowiedzią na otrzymane dobro. Jest postawą, a więc „trwałą dyspozycją przejawiającą się w zachowaniach, których cechą jest pozytywny lub negatywny stosunek do przedmiotu, osób, sytuacji"[11].

Niemiecki myśliciel włoskiego pochodzenia, Romano Guardini (1885-1968), mawiał, że „wdzięczność jest pamięcią serca". (*Die Dankbarkeit ist das Gedächtnis des Herzens*). O czym szczególnie powinny pamiętać nasze serca? Przede wszystkim o niczym niezasłużonym darze otrzymanym od Boga, darze zbawienia, powołaniu do rzeczy nowych.

Zbigniew Herbert w znanym wierszu „*Przesłanie Pana Cogito"* przestrzega nas przed tego rodzaju niewdzięcznością, można by powiedzieć pierwotną niewdzięcznością, bo z niej bierze początek każda inna:

„strzeż się jednak dumy niepotrzebnej
oglądaj w lustrze twą błazeńską twarz
powtarzaj zostałem powołany — czyż nie było lepszych
strzeż się oschłości serca kochaj źródło zaranne

[8] Por. Św. Tomasz z Akwinu: *Suma teologiczna*, II-II, q. 106, art. 1.
[9] Tamże, q. 106, art. 6.
[10] Por. T. Zieliński: *Protestancka alternatywa.* „Myśl Protestancka" 1997, nr 1, s. 8.
[11] S. Mika: *Wstęp do psychologii społecznej*. Warszawa : PWN, 1975, s. 65.

ptaka o nieznanym imieniu dąb zimowy
światło na murze splendor nieba[12]

Herbertowa „oschłość serca" to zaprzeczenie wdzięczności. To nie brak wdzięczności, lecz niewdzięczność w obliczu otrzymanych darów. Obdarowany człowiek ma zachować „pamięć serca", pamięć serca powołanego „Czyż nie było lepszych"? Pamięć serca uzdrowionego, ta, która każe wrócić i oddać chwałę jedynemu Bogu. Pamięć, że zostaliśmy zaproszeni do udziału w nowej, niezwykłej dla nas rzeczywistości.

Następnie dary, za które mamy być wdzięczni, to dary otrzymane od ludzi nam bliskich, rodziców, członków rodziny, wychowawców, ludzi dla nas znaczących, jak również pamięć serca skierowana powinna być w stronę wszelkich dóbr, które otrzymaliśmy jako wspólnota rodzinna, lokalna, narodowa, kościelna. Wydawać by się mogło, że dla człowieka wierzącego okazywanie wdzięczności nie powinno stanowić problemu, gdyż doświadczenie obdarowania ze strony Boga i wdzięczność wyrażana wobec Niego stanowią podstawę, źródło wdzięczności wobec drugiego człowieka, również wobec człowieka w niewielkim stopniu zasługującym na wdzięczność. Doświadczenie miłości Boga powinno być motorem napędowym w poszukiwaniu i przejawianiu wobec innych takich wartości jak miłości, wdzięczność i odpowiedzialność. Rzeczywistość jednak świadczy o czymś zupełnie odwrotnym: wierzący ludzi wcale nie okazują sobie więcej miłości i wdzięczności niż ludzie niereligijni. Wierzący różnych wyznań i religii – zamiast szukać wspólnych wartości – licytują się, czyja wiara jest głębsza, przekonania religijne prawdziwsze, czyja religia lepsza. W sytuacji ogólnego malkontenctwa właściwym wydaje się zapytać: Gdzie nasza wdzięczność za wszelkie dobre dzieła dokonane przez naszych wielkich przodków? Czy jesteśmy wdzięczni Bogu za przykład ich żywej wiary, za wywalczoną przez nich wolność? Wreszcie, czy jesteśmy wdzięczni również ludziom nam współczesnym za okazywane nam dobro?

Podobnie jak miłość – właściwie wdzięczność rodzi się z poznania miłości – wdzięczność jest postawą – otwartą, empatyczną, dialogiczną, twórczą i pełną zaangażowania wobec innych. Z wdzięcznością ściśle związane są inne wartości, przede wszystkim takie jak odpowiedzialność i pokora. Formowanie tych cnót wynika z wdzięczności, jak również wspiera ją samą.

Zachowanie wynikające z wdzięczności może też ułatwić relacje interpersonalne lub wspólnotowe, co z kolei może warunkować inne kluczowe zachowania. Przykładowo, wdzięczność okazywana w miejscu pracy może pozytywnie oddziaływać na takie czynniki, jak satysfakcja z pracy, lojalność, postawy obywatelskie.

[12] Z. Herbert: *Przesłanie Pana Cogito,* W: Tenże: *Wiersze wybrane.* Kraków : Wydawnictwo a5, 2005, s. 229.

Bariery bycia wdzięcznym

Są pewne wzory zachowania, które ograniczają poczucie wdzięczności. Przede wszystkim postawa pasywnej ofiary wraz z przekonaniem (postawą) należności mogą hamować wyrażanie wdzięczności. Jeśli uważamy, że nam się wiele rzeczy należy, za niewiele z tych, które otrzymamy, jesteśmy wdzięczni. Po drugie, troska o rzeczy materialne może odsuwać na bok wyrażanie wdzięczności. Nadmierna uwaga poświęcana rzeczom materialnym łączy się zwykle z porównywaniem się z innymi, którzy mogą mieć więcej, a co za tym idzie, z porównywania rodzi się żal, który ogranicza naszą wdzięczność. Wreszcie po trzecie, brak samo refleksji nad otrzymanymi darami może być skuteczną barierą w odczuwaniu i okazywaniu wdzięczności.

Wychowanie do wdzięczności

Wdzięczność wydaje się być w dzisiejszych czasach zamierającą wartością, co wynika w dużej mierze z lansowanego wychowania, nastawionego na samodzielność i samowystarczalność na każdym etapie rozwoju. Niestety produktami ubocznymi takiego wychowania – w przypadku niepodołania stawianym wymaganiom – mogą być m.in. niska samoocena, brak wiary we własne możliwości, samotność młodego człowieka, a nawet depresja. Wychowanie, w którym nie wprowadza się wychowanków w świat wartości, jest nie tylko niepełne i mało skuteczne, ale wręcz społecznie szkodliwe[13]. Jeżeli wychowanie rozumiemy jako proces i przestrzeń stawania się bardziej człowiekiem[14], jest ono wychowaniem – oraz samowychowaniem – do życia wartościowego, wychowaniem do wartości. Polega ono na rozpoznawaniu i aprobacie godności osoby (własnej oraz drugiego człowieka) oraz na przekazie wartości, czyli na odkrywaniu, wskazywaniu, zachęcie i modelowaniu wychowankowi wartości[15]. W procesie tym wychowanie do wdzięczności zajmuje ważne miejsce.

Rzeczą pierwszoplanową w procesie wychowania i samowychowania do wdzięczności jest rozpoczęcie osobistej relacji, dialogu z osobowym Bogiem – Jezusem Chrystusem, otwarcie się na miłość[16], a poznanie i przyjęcie daru miłości rodzi wdzięczność i pozwala okazywać ją w codziennym życiu innym.

Niemniej ważną i skuteczną metodą wychowawczą jest zachęta i kształtowanie wartości wdzięczności poprzez wzór osobowy. Własny przykład chrześcijańskiej wiary i miłości rodziców umożliwia nawet małemu dziecku nie tylko akceptować wartości, ale również coraz świadomiej je realizować.

---

[13] M. Łobocki: *Teoria wychowania w zarysie*. Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls", 2004, s. 102.

[14] Jan Paweł II: *Audiencja dla nauczycieli szkół średnich*, Watykan, 3 listopada 1979, „L'Osservatore Romano" 1980, nr 4, s. 9.

[15] W. Chudy: *Istota pedagogiki personalistycznej*..., s. 290.

[16] Por. Z. Matulka: *Samowychowanie chrześcijańskie*. Toruń 1995, Wyd. Adam Marszałek, s. 23.

Zachęta do wartości i kształtowania postaw poprzez własny przykład obowiązuje również nauczycieli i katechetów. Osoba nauczyciela i jego postawa są – czy tego chce czy nie – probierzem jego słów. Moralne wychowanie może być efektywne tylko wtedy, jeśli wychowawca jest godnym zaufania człowiekiem[17]. Wbrew potocznej opinii, iż młodzi ludzie nie potrzebują autorytetów, wzorce osobowe rodziców, nauczycieli i katechetów są przez współczesną młodzież odbierane pozytywnie[18] i znacząco wpływają na pogłębianie ich świadomości aksjologicznej oraz realizację wartości. Własnym przykładem można zachęcić do realizowania odpowiednich wzorów, nie można natomiast nauczyć, nakazać czy narzucić kultury moralnej.

Wdzięczność jest postawą wobec życia. Nie jest umiejętnością, którą – jak grę na pianinie czy matematykę – można opanować. Dziecko uczy się wdzięczności od swoich rodziców. Patrząc na rodziców, dziecko odbija niby w lustrze wartości, którymi oni żyją. Jeżeli rodzice cenią wdzięczność jako wartość, powinni włączyć tę postawę do swojego codziennego życia, a wtedy dziecko będzie powoli, w sposób naturalny również rozwijać tę postawę u siebie. Jeżeli wdzięczność u dzieci ma ukształtować się w postawę trwałą, rodzice muszą spełnić warunek: ich postawa wdzięczności powinna dotyczyć wszystkich spraw i obszarów życia, niezależnie od ich oceny. Czy i jak można przeżyć życie prawdziwie wdzięczne? Zazwyczaj, kiedy patrzymy na rzeczy przeszłe, co przeżyliśmy, czego doświadczyliśmy, dzielimy nasze życie na sprawy, za które jesteśmy wdzięczni oraz na złe rzeczy, które lepiej byłoby zapomnieć. Ale z tak rozdzieloną przeszłością nie można swobodnie poruszać się ku przyszłości. Z dużą ilością rzeczy przeznaczonych na zapomnienie możemy jedynie zmierzać ku przyszłości kulejąc. H J. M. Nouwen wskazuje[19], że prawdziwa duchowa wdzięczność obejmuje całą naszą przeszłość, zarówno dobre wydarzenia, jak i złe, radosne i smutne. Jeśli patrzymy się z miejsca, w którym właśnie jesteśmy, wtedy wszystko, co się zdarzyło wcześniej, doprowadziło nas do stanu obecnego, dlatego chcemy pamiętać to wszystko jako część Bożego prowadzenia. Nie znaczy to, że wszystko, co nas spotkało w przeszłości, było dobre, ale również nie znaczy to, że te złe sprawy wydarzyły się poza Bożą obecnością.

„Jest rzeczą trudną przynosić całą swą przeszłość pod światło wdzięczności. Niektóre rzeczy napawają nas poczuciem winy lub wstydu, wiele z nich – życzylibyśmy sobie – lepiej gdyby się nigdy nie wydarzyły. Jednakże zawsze, kiedy mamy odwagę popatrzeć się na 'to wszystko' tak, jak się na to patrzy Bóg, nasza wina i wstyd stają się szczęściem, ponieważ przyniosły nam

[17] W. Brezinka: *Filozofické základy výchovy*. Praha : Zvon, 1996, s. 159.
[18] A. Różańska: *Wychowanie do wdzięczności. Wdzięczność jako wartość w wychowaniu ewangelickim*. W: T. Lewowicki, A. Różańska, U. Klajmon (red.): *Kwestie wyznaniowe w społecznościach wielokulturowych*. Cieszyn: Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie, 2002, s. 295.
[19] H. J. M. Nouwen: *Tady a teď*. Praha: Zvon, 1997, s. 64-65.

głębsze poznanie Bożej łaski, silniejsze przekonanie o Bożym prowadzeniu i radykalniejsze postanowienie życia w służbie Bogu"[20]. Taka pamięć serca, wdzięczne wspominanie całej przeszłości, rodzi wolność i umożliwia być wychowawcą ku wdzięczności.

Postawa wychowawcy wobec wychowanka powinna również wiązać się z zaufaniem do niego. Zaufanie jest czymś, co jest darem ofiarowanym uczniowi. Nie zawsze należy traktować ucznia adekwatnie do tego, na ile zasłużył, ale okazana wyrozumiałość będzie dla niego darem zaufania. Wartość takiego daru wyraża się poprzez gotowość wychowawcy przyjęcia na siebie pewnego ryzyka, nieporównywalnie mniejszego z bogactwem etycznym jego wartości. Zaufanie może stymulować bowiem u wychowanka takie pozytywne uczucia i reakcje jak poczucie dumy i dowartościowania oraz wdzięczność, a z niej wynikającą chęć sprostania pokładanym w nim nadziejom. Zaufanie jest bowiem pozytywnym nastawieniem wobec wychowanka, życzliwym wyjściem mu naprzeciw, gestem wstępnej akceptacji. Interesująco pisze o tym filozof dialogu Karl Barth, nazywając ten rodzaj zaufania człowieczeństwem słuchania: „jego warunek negatywny polega na tym, abym drugiego człowieka słuchał w każdym razie bez tego nieufnego nastawienia, pozytywny zaś na założeniu, że przez swoją wypowiedź, a więc przez swoje samooznajmienie chce on mi przyjść z pomocą"[21].

W wychowaniu do wdzięczności – w odniesieniu do wychowania moralnego można mówić o kształtowaniu moralności opartej na ewangelicznych ideałach (nie na obowiązkach rytualno-kultowych wypływających z nakazów i zakazów), z podkreślaniem społecznego wymiaru wiary ludzkiej oraz społecznego wymiaru osoby ludzkiej (etyki społecznej).

W wychowaniu etyczno-moralnym inspirowanym przede wszystkim wiarą J. Maritain wyróżnia następujące aspekty:

– poznanie, co jest cnotą i wartością, co dobrem a co złem,

– akceptacja siebie jako osoby, ale poznanie swojej niedoskonałości (grzeszności) jako przeszkody w realizowaniu wartości moralnych,

– doświadczenie oczyszczającej miłości Bożej, czego konsekwencją jest czynienie dobra jako wyrazu wdzięczności.

Pierwszy aspekt wychowania moralnego – wiedza etyczna, poznanie prawd moralnych – jest niezbędnym jego warunkiem, chociaż nie jedynym, gdyż moralność nie jest produktem ubocznym poznania[22].

Reasumując, należy podkreślić, że wdzięczność jest wartością i postawą aktualizującą się poprzez:

---

[20] Tamże, s. 65.

[21] K. Barth: *Podstawowa forma człowieczeństwa*. W: B. Baran (red.): *Filozofia dialogu*. Kraków : Wydawnictwo Znak, 1991, s. 149.

[22] J. Maritain: *Moralne i duchowe wartości w wychowaniu*. W: F. Adamski (red.): *Człowiek – Wychowanie – Kultura. Wybór tekstów*. Kraków : WAM, 1993, s. 141.

1. poznanie dobra,
2. poznanie swoich naturalnych skłonności do złego,
3. akt wyboru i doświadczenia dobra.
4. refleksja nad otrzymanymi darami, stwarzanie okazji do odczuwania wdzięczności,
5. stwarzanie sytuacji wzajemnego obdarowywania się, okazji do okazywania wdzięczności,
6. pielęgnowanie „pamięci serca", czyli stałej postawy wdzięczności człowieka obdarowanego i wciąż na nowo obdarowywanego niczym niezasłużonymi darami.

W udzieleniu pozytywnej odpowiedzi wychowanka na działanie czynników zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych szczególną rolę odegrać może wychowawca, wspierający jednostkę w racjonalizowaniu jej doświadczeń, rozwijaniu umiejętności podejmowania wyborów, rozwijaniu możliwości i kształtowaniu odpowiedzialności, a przede wszystkim wspomagający w kształtowaniu postawy wdzięczności poprzez wzór osobowy.

BIBLIOGRAFIA

BARTH, K: *Podstawowa forma człowieczeństwa.* W: BARAN, B. (red.): *Filozofia dialogu.* Kraków : Wydawnictwo Znak, 1991, s. 149.

BREZINKA, W: *Filozofické základy výchovy.* Praha : Zvon, 1996, s. 159.

CHUDY, W.: *Istota pedagogiki personalistycznej.* W: RYNIO, A. (red.): *Wychowanie chrześcijańskie. Między tradycją a współczesnością.* Lublin : Wydawnictwo KUL, 2007, s. 271.

HERBERT, Z.: *Przesłanie Pana Cogito,* W: Tenże, Wiersze wybrane. Kraków : Wydawnictwo a5, 2005, s. 229.

JAN PAWEŁ II: *Audiencja dla nauczycieli szkół średnich.* Watykan, 3 listopada 1979, „L'Osservatore Romano" 1980, nr 4, s. 9.

JAN PAWEŁ II: *Pielgrzymki do Ojczyzny.* Kraków: Znak, 1997, s. 834.

KAMIŃSKI, S. : *Jak filozofować?* Lublin : TN KUL, 1989, s. 289.

ŁOBOCKI, M.: *Teoria wychowania w zarysie.* Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls", 2004, s. 102.

MARITAIN, J.: *Moralne i duchowe wartości w wychowaniu.* W: ADAMSKI, F. (red.): *Człowiek – Wychowanie – Kultura. Wybór tekstów.* Kraków: WAM, 1993, s. 141.

MARYNIARCZYK, A.: *Filozoficzne obrazy człowieka a psychologia.* W: K. Popielski (red.): *Człowiek – wartości – sens.* Lublin: RW KUL, 1996, s. 105–112.

MATULKA, Z.: *Samowychowanie chrześcijańskie.* Toruń : Wydawnictwo Adam Marszałek, 1995, s. 23.

NOUWEN, H. J. M.: *Tady a teď.* Praha : Zvon, 1997, s. 64-65.

NOWAK, M.: *Teoria i koncepcje wychowania.* Warszawa: Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, 2008. s. 276-7.

NOWAK, M.: *Podstawy pedagogiki otwartej. Ujęcie dynamiczne w inspiracji chrześcijańskiej.* Lublin: RW KUL 1999, s. 251, 270.

RÓŻAŃSKA, A.: *A. Różańska: Wychowanie do wdzięczności. Wdzięczność jako wartość w wychowaniu ewangelickim.* W: LEWOWICKI, T., RÓŻAŃSKA, A., KLAJMON, U. (red.): *Kwestie wyznaniowe w społecznościach wielokulturowych.* Cieszyn : Uniwersytet Śląski Filia w Cieszynie 2002, s. 283-296.

SCHWEITZER, A.: *Moje życie.* Lublin : Instytut Wydawniczy „Daimonion", 1991, s. 61.

TARNOWSKI, J.: *Jak wychowywać?* Warszawa : Wydawnictwa ATK, 1993, s. 66.

TOMASZ z Akwinu: *Suma teologiczna*, II-II, q. 106, art. 1, 6.

ZIELIŃSKI, T.: *Protestancka alternatywa.* „Myśl Protestancka" 1997, nr 1, s. 8.

ROZWÓJ A JAKOŚĆ ŻYCIA WSPÓŁCZESNEGO CZŁOWIEKA
Development vs. life quality of a modern man

Jadwiga DASZYKOWSKA

Abstract: *Fears of the modern epoch justify undertaking considerations upon a man and the quality of human life. In human striving for life quality improvement there are difficult moments which may be approached as life tasks or personal development factors. Life quality comprehended in such a way may be defined as the effect of human development and, what one should not fail to mention, such dependence is both-sided. It means that development quality is also the function of life quality awareness.*

Wprowadzenie

„Żyć to doświadczać przez działanie, odczuwanie, myślenie"[1].

Współczesność stanowi źródło refleksji nad człowiekiem i jego życiem. Właściwie refleksja ta podejmowana jest od wieków, ale nabiera ona szczególnego znaczenia w epoce, w której ścierają się antagonizmy: radość i smutek, wolność i zniewolenie, natłok komunikacyjny i samotność odczuwana przez człowieka.

Świat, w którym żyjemy, jest areną, na której człowiek doświadcza głębokiego wykorzenienia i zagrożenia własnej tożsamości[2], nacechowany przygodnością, odchodzący od wielkich narracji typu metafizycznego, ideowego, moralnego, pogrążony w pogoni za dobrobytem i szczęściem „tu i teraz", wydaje się być obcy tendencjom kultywowania głębokich przeżyć etycznych, estetycznych[3], a nawet intelektualnych. Sytuacja ta jest wynikiem różnorodności, wielokulturowości współczesnej rzeczywistości, odżegnującej się od przejrzystości i jednostajności[4]. W dobie ponowoczesnej występuje szerokie otwarcie społeczne, które umożliwia adaptowanie niemalże wszystkich wzorów napływających z zewnątrz i przyjmowaniu ich jako swoje. Podważeniu ulegają wcześniejsze wartości[5].

---

[1] M. Csikszentmihalyi, *Przepływ. Jak poprawić jakość życia,* Warszawa, Wyd. Studio EMKA, 1996, s. 21.

[2] M. Rewera, Autorytet w ponowoczesności: kryzys czy zmiana? In. Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity, Eds. M. Lačny, V. Dudinský, Prešov 2008, s. 102.

[3] Z. Zaborowski, *Człowiek jego świat i życie. Próba integracji*, Warszawa, Wyd. Akademickie „Żak", 2002, s. 379.

[4] Z. Bauman, *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa, PWN, 1995, s. 137.

[5] B. Więckiewicz, *Rodzina i jej przemiany w ponowoczesnym świecie*, In. *Medzi modernou a postmodernou*…, dz. cyt., s. 435, 436.

Należy jednak podkreślić, iż ponowoczesność jest procesem. *„Nie jest czymś, co pojawiło się nagle, lecz kondycją życia społecznego, która ewoluuje. Percepcja i świadomość ponowoczesności może być różna w zależności od tego, czy będzie ona rozpatrywana w teraźniejszości przez tych, dla których była ona bytem zastanym i odwiecznym, czy też będzie rozpatrywana w historycznym oglądzie przez tych, którzy stopniowo obserwowali i doświadczali na sobie znamiona jej ewolucji"*[6].

Niepokoje współczesnej epoki stanowią uzasadnienie do podjęcia rozważań nad człowiekiem i jego życiem[7]. Szansą na dobre życie jest zorientowanie człowieka na rozwój: *„wiedzieć – rozumieć – współdziałać – tworzyć" czyli „być"*[8], stanowi ono podstawę humanistycznej interpretacji jakości życia.

W niniejszym artykule zaprezentowano koncepcję jakości życia współczesnego człowieka ujmowaną z perspektywy jego indywidualnego rozwoju, warunkowanego wewnętrznymi czynnikami.

Jakość w życiu człowieka

Termin „jakość" stosowany jest powszechnie w życiu. Przy rozpatrywaniu jakiegokolwiek przedmiotu, zjawiska, uwzględnia się jego ilościową, jak i jakościową stronę. Wynika to z oczywistego faktu, iż ograniczanie się tylko do jednego aspektu powoduje, że nie zostaje oddana istota, specyfika tego przedmiotu, zjawiska. Warto jednak pamiętać, że każde zjawisko dopiero wraz z całokształtem specyficznych tylko dla niego właściwości posiada swoją jakość[9].

Powyższą tezę można przyjąć do określania życia człowieka, do ukierunkowania poszukiwań i odpowiedzi na pytania: gdzie jest sens życia?, co jest w życiu ważne?, jakie są wyznaczniki oceny życia przyjmowane przez człowieka? Na bazie podobnych pytań powstają różnorodne propozycje i interpretacje jakości w odniesieniu do ludzkiego życia.

W przestrzeni życiowej człowieka znajdują się jakości przypadkowe i celowe (zamierzone). Mogą one być pozytywne i neutralne. Pozytywne jakości przypadkowe i celowe, mogą być zwielokrotnione lub pojedyncze. Jedne i drugie odnoszą się do sukcesu (sukcesów), które z kolei mogą być łatwo lub trudno osiągalne. Pierwsze zazwyczaj uzyskiwane są w sposób szybki, bez dużego wysiłku, drugie stanowią wynik ciężkiej pracy, często na skutek wielu wyrzeczeń. Jeśli w jakościach celowych brak jest sytuacji

[6] M. Rewera, *Tolerancja w świadomości młodzieży studenckiej,* In. *Tolerancja i jej oblicza*, t. 2, Ed. B. Więckiewicz, Stalowa Wola, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2008, s. 110.

[7] I. Jazurkiewicz, *Refleksje o sensie życia w kontekście edukacyjnym*, In. *Sens życia – sens wychowania. Dylematy człowieka przełomu wieków*, Eds. A. M. de Tchorzewski, P. Zwierzchowski, Bydgoszcz, Wyd. Wers, 2001, s. 129.

[8] I. Wojnar, *Humanistyczna orientacja edukacji*, In. *Nauki pedagogiczne w teorii i praktyce edukacyjnej*, t. 1, Eds. J. Kuźma, J. Morbitzer, Kraków, Wyd. Naukowe AP, 2003, s. 25.

[9] M. Muszyński, *Sposób życia*, In. *„Studia Socjologiczne"* nr 4, 1978, s. 135.

negatywnych, to w jakościach przypadkowych występują one w formie pojedynczej (porażka) lub zwielokrotnionej (kumulacja porażek). Obie formy są z reguły zdarzeniami przypadkowymi (np. nagła choroba, śmierć itp.). Życie zatem stanowi ciąg sytuacji będących rezultatem celowych zabiegów człowieka lub tworzących się bez jego woli, a często wbrew jego woli. Stąd w życiu występuje wiele jakości[10]

Słowo „jakość" w życiu człowieka może obejmować cechy przedmiotów, którymi się otacza, podejmowane przez niego działania, a także położenie (np. bogactwo i biedę, zdrowie i chorobę). Jakości nie można jednak ograniczać wyłącznie do bytu fizycznego, ponieważ jedynie wraz z możliwością wzbogacania ducha człowieka, jego umysłu, rozwijania jego twórczości i kreatywności, zostaje w pełni oddana jej istota.

Taka czy inna jakość nie degraduje człowieka, nie podważa jego godności, lecz sytuuje go na innych poziomach funkcjonowania, w odmiennych obszarach gromadzenia nowych doświadczeń, „ubogacania się"[11]. Z pełnym przekonaniem można powiedzieć, że jakość jest wpisana w rozwój i życie człowieka[12]**.**

Jakość życia ujmowaną w kontekście osobowościowego rozwoju człowieka można zdefiniować jako *„poczucie życiowej satysfakcji wyrażonej możliwością wielowymiarowego rozwoju i autokreacji człowieka oraz realizacją jego aspiracji i celów życiowych zgodnie z przyjętymi wartościami i oczekiwaniami, przy uwzględnieniu materialnych elementów statusu społecznego"*[13].

W dążeniu człowieka do podwyższania jakości życia będą występowały momenty trudne, jednak mogą być postrzegane przez niego jako zadanie życiowe i środek osobowego rozwoju. W tym znaczeniu jakość życia można określić jako efekt rozwoju człowieka, przy czym na podkreślenie zasługuje fakt, iż zależność ta jest obustronna. Oznacza to, że jakość rozwoju jest też funkcją poczucia jakości życia[14].

Rozwój jako zadanie

M. Seligman, twórca psychologii pozytywnej poszukującej warunków dobrego życia człowieka wprowadził do terminologii naukowej pojęcie

[10] T. Borkowska, *Pedagogia ograniczeń ludzkiej egzystencji*, Warszawa, IBE, 1998, s. 61-62; J. Daszykowska, *Jakość życia w perspektywie pedagogicznej*, Kraków, Oficyna Wyd. „Impuls", 2007, s. 16-18.

[11] Z. Kijas, *Cierpienie – miejscem odkrywania właściwej jakości życia,* In. *Humanizm ekologiczny*, cz. 3, *Jakość życia wymiar ekologiczny*, Eds. Z. M. Kozak, S. Kyć, Lublin, Wyd. Uczelniane Politechniki Lubelskiej, 1994, s. 61-64.

[12] A. Peccei, *Przyszłość jest w naszych rękach*, Warszawa, PWN, 1987, s. 141.

[13] J. Daszykowska, *Jakość życia w perspektywie*…, dz. cyt., s. 13.

[14] A. Bańka, *Jakość życia a jakość rozwoju. Społeczny kontekst płci, aktywności i rodziny*, In. *Psychologia jakości życia*, Ed. A. Bańka, Poznań, Wyd. Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, 2005, s. 13.

„jednostki maksymalnej", która *„[…] wierzy, że może się zmieniać i doskonalić, a sama ta wiara umożliwia dokonywanie zmian i doskonalenie się"*[15].

W tym świetle człowiek postrzegany jest jako twórca przekształceń swojej osobowości, a co za tym podąża zmian we własnym życiu, zatem nie jest biernym obserwatorem i uczestnikiem przemian we współczesnym świecie, lecz inicjatorem i wykonawcą działań, na podstawie których może samodzielnie i dowolnie ingerować w wydarzenia w swoim życiu, skutecznie modyfikować ich bieg, ukierunkowując w stronę wybranych celów i wartości, zapobiegając występowaniu zjawisk niepożądanych i potęgując występowanie pożądanych[16] (Kuleta 2002: 21).

Rozwój człowieka jest wielokierunkowy, wielotorowy i trwa przez całe życie, niezależnie od starzenia się organizmu, bowiem całe życie w każdej sytuacji zawiera szanse rozwoju: w pracy i w zabawie, w życiu rodzinnym, zawodowym, itp.

Jego istotą jest emocjonalne i intelektualne zaangażowanie człowieka w zmianę i uznanie takiego życia, w którym zachowuje się w świadomości swoje powołanie do rozwoju, traktowane jako zadanie stojące ponad innymi w życiu, choć jednocześnie nie zwalniające z innych zadań. Efektem, a jednocześnie nagrodą za rozwój *jest „sam rozwój, który paradoksalnie – rozszerzając horyzont – często wcale nie zaspokaja, nie ucisza potrzeby, lecz raczej ją nasila, pozostawiając w stanie głodu i niezadowolenia zarówno z siebie, jak i z tego, co dotychczas przyniósł sam proces rozwoju"*[17].

Zgodnie z tym podejściem wskaźnikiem jakości życia nie jest szeroko pojmowane szczęście, lecz satysfakcja z dobrego życia osiągana dzięki kreowaniu własnej osobowości i egzystencji. W tym znaczeniu *„[…] rozwój podobny jest do szczęścia, że się go znajduje, odkrywa, odczytuje ze zdziwieniem i to właśnie bardziej po drodze niż jako cel"*[18].

Zagadnienie rozwoju pojmowanego w kategoriach zadania człowieka może wydawać się wyjątkowo niepopularne w czasie, w którym szczególnie pożądaną wartością jest konsumpcyjny hedonizm i permanentne samozadowolenie[19].

Według M. Rewery, współczesny człowiek kroczy przez życie zdecydowanie lub po omacku, konstruując rozwiązania określonych

---

[15] M. Seligman, *Co możesz zmienić, a czego nie możesz (ucząc się akceptować siebie). Poradnik skutecznego samodoskonalenia się*, Poznań, Media Rodzina, 1994, s. 47.

[16] M. Kueta, *Człowiek jako kreator mian w swoim życiu*, In. *Człowiek wobec zmiany,* Ed. D. Kubacka-Jasiecka, Kraków, Wyd. UJ, 2002, s. 21.

[17] E. Sujak, *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków, Wyd. „Znak", 1992, s. 11, 14-15.

[18] Tamże, s. 10, 16.

[19] B. Bartosz, *Czy bycie twórcą oznacza wysoką jakość życia? (o niekoniecznie prostych związkach między twórczością a jakością życia*, In. *Wokół jakości życia. Studia psychologiczne*, Eds. B. Bartosz, J. Klebaniuk, Wrocław, Wyd. „Jakopol", 2006, s. 79.

problemów dostarczanych przez codzienny bieg życia oraz tych, które mocno „wstrząsają" fundamentami jego egzystencji. Aktualnie świat, postrzegany jako świat kryzysów[20] wymaga od niego działania i odpowiedzialności za wszelkie życiowe wybory, coraz częściej zindywidualizowane i naznaczone autokonstrukcją znaczeń i wartości[21], zatem życiowa niezmienność, stabilizacja, stagnacja, wydaje ię być źle widziana, gdyż zaprzecza w potocznym rozumieniu wysokiej jakości życia[22].

Powyższą tezę potwierdza M. Csikszentmihalyi, który za składniki szczęścia uznaje przyjemność i satysfakcję doświadczaną przez człowieka nie tylko w warunkach realizacji oczekiwań i potrzeb, dzięki którym zdarza mu się wykraczać poza to, co zaplanowane i osiągać coś nieoczekiwanego, czego nie spodziewał się wcześniej. Według autora satysfakcja łączy się przede wszystkim z przeżywaniem osiągnięć, które przyczyniają ię do rozwoju osobowości. Najlepsze chwile w życiu nie zdarzają się w momentach bierności i odpoczynku, lecz gdy ciało i umysł napięte są do ostatecznych granic w dobrowolnym wysiłku, by wykonać coś trudnego i wartościowego. Taka postawa stanowi podstawę dla poczucia panowania i świadomości uczestnictwa w decydowaniu o treści własnego życia. Człowiek, który posiada umiejętność kontrolowania wewnętrznych doświadczeń, może sam decydować o jakości swojego życia – a to jest stanem najbliższym radości, zadowoleniu, szczęściu, jakie można osiągnąć[23].

Wybrane determinanty jakości życia współczesnego człowieka

Jakość życia człowieka jest wyznaczona wieloma czynnikami, z pewnością najważniejszymi z nich są biologiczno-fizyczne, osobowościowe i społeczno-zewnętrzne. Czynniki te określane mianem strukturalno-obiektywnych podlegają przemianom, pod wpływem zmian politycznych, społecznych, kulturowych, itp. Drugą grupę stanowią determinanty konstelacyjno-fenomenologiczne, związane z tym, jak człowiek określa swoje plany, zadania, jakie znaczenie nadaje swym działaniom i życiu. W wyniku stałej interakcji

[20] M. Rewera podaje, iż w epoce ponowoczesnej ulegają przemianie różne fenomeny aksjologiczne. Jednym z nich jest autorytet, jako jeden z komponentów organizujących ład społeczny. Przemiany autorytetu powodują, iż zmianie podlega cała kultura, która nie jest tworem ustanowionym raz na zawsze, niezmiennym i ahistorycznym, a dynamicznym, wielorakim (M. Rewera, *Symptomy ponowoczesności w socjologicznych teoriach autorytetu Georga Simmla i Zygmunta Baumana*, In. *Наукові студії ЛЬВІВСЬКОГО СОЦІОЛОГІЧНОГО ФОРУМУ „Багатовимірні простори сучасних соціальних змін". Збірник наукових праць*, Ed. Ю.Ф. Пачковський, Львів, Видавничий центр Львівського національного університету імені Івана Франка, 2008, s. 202.

[21] M. Rewera, *Autorytet w ponowoczesności: kryzys czy zmiana?* In. *Między modernou a postmodernou…*, dz. cyt., s. 103.

[22] B. Bartosz, *Czy bycie twórcą oznacza wysoką jakość życia?...*, dz. cyt., s. 79, 91.

[23] M. Csikszentmihalyi, *Przepływ*…dz. cyt., s. 17, 19, 30, 90.

czynników strukturalnych i konstelacyjno-fenomenologicznych, człowiek tworzy scenariusze, programy i style życiowe, realizuje tym samym własny potencjał życiowy – stąd czynniki te można określić mianem samorealizacyjnych[24].

Zagubienie (dla niektórych kryzys) człowieka w dobie ponowoczesnej, stanowi sygnał do działań w zakresie osobistego zaangażowania w proces tworzenia i przemiany własnego życia. Nastawienie na rozwój (samorealizację) stwarza taką szansę, wymaga jednak od człowieka elastyczności i plastyczności adaptacji, czyli podwyższonej zdolności do dokonywania zmian w biegu własnego życia, jak i samego siebie. Wymaga otwarcia na to, co nowe i nieznane, akceptacji konieczności zmian, umiejętności ich inicjowania, kontrolowania i sterowania[25]. Jest to proces nieodzowny, związany z przemianami rzeczywistości i człowieka w zakresie jednostkowym i globalnym.

Rozwój jest trudnym procesem, a zasadniczym krokiem w jego realizacji jest wewnętrzna motywacja i zaangażowanie, którego jednak nie można oddzielać od innych składników osobowości, lecz poszukiwać warunków do systemowej, integralnej zmiany cech osobowych[26]. To holistyczne ujmowanie człowieka odpowiada jego całościowemu funkcjonowaniu we współczesnym świecie. Jednak od nastawienia człowieka na zmianę (od zdolności ukierunkowania uwagi, programowania przyszłości oraz świadomego przejęcia odpowiedzialności za siebie i swoje życie) zależy poszukiwanie własnej tożsamości, a także poczucie spełnienia[27].

M. Mesárošová i A. Kočišová twierdzą, iż tylko kompleksowe podejmowanie sfer życia: fizycznej, psychicznej i społecznej, pozwala na poznanie różnorodnych czynników determinujących rozwój i życie człowieka – jego jakość[28].

Podobnie według M. Straś-Romanowskiej trudno byłoby wyczerpująco rozprawiać o człowieku, jego życiu, bez uwzględnienia wymiaru materialnego i duchowego jego osobowości – szczególnie tego drugiego, który organizuje jego aktywność (rozwój – przyp. J. D.) w wymiarze metafizycznym, prowadząc do pełni i harmonii wewnętrznej. Człowiek w tym układzie najbardziej doświadcza siebie (jako części większej całości świata), ma także szansę na dokonywanie czynów przewyższających jego możliwości. Dzięki duchowości i wewnętrznej wolności może kierować się ku wartościom transcendentnym,

[24] Z. Zaborowski, *Problemy psychologii życia*, Warszawa, Wyd. Akademickie „Żak", 2001, s. 104-105.
[25] D. Kubacka-Jasiecka, *Psychologia wobec problematyki zmiany* In. *Człowiek wobec zmiany*…, dz. cyt., s. 16-17.
[26] K. Obuchowski, *Adaptacja twórcza*, Warszawa, Książka i Wiedza, 1985, s. 118.
[27] D. Kubacka-Jasiecka, *Psychologia wobec problematyki*…, dz. cyt., s. 12-13.
[28] M. Mesárošová, A. Kočišová, Psychologická dimenzia kvality vota pacientok s rakovinou prsníkov, In. Psychologické determinanty zvládania onkologických ochorení. Výskum psycho-sociálnych aspektov rakoviny prsníkov, Eds. M. Mesárošová, A. Ostró, Košice 2007, s. 131.

przekraczać granice modelowej rzeczywistości, skłaniać ku drugiemu człowiekowi i nadawać sens życiu[29].

Także K. Wilber twierdzi, iż należy integralnie obejmować wszystkie wymiary człowieczeństwa. Rozwój jednostkowy w tym znaczeniu, oznacza poszerzanie świadomości, przy czym, przebiega on poprzez strumienie rozwojowe, które obejmują między innymi: moralność, emocje, tożsamość, psychoseksualność, poznanie, idee dobra, zdolności społeczno-emocjonalne, altruizm, przyjmowanie roli, radość, zdolność komunikacji, potrzeby, światopogląd, itp.[30].

O stopniu zaangażowania człowieka w rozwój decydują „wizje", postawy wobec życia[31].

Osoby o nastawieniu deterministycznym, ujmują życie w sposób konkretny, jako obowiązek, któremu powinny sprostać. Margines wolności i możliwości wpływu na swoje życie jest tu znacznie zawężony, gdyż z góry przyjmuje się, iż życie jest zaprogramowane w swoim przebiegu, zatem obowiązkiem człowieka jest wypełnić ten plan. Dokonywanie zmian budzi w tym kontekście lęk, a jeżeli są one podejmowane, to raczej z konieczności, nie zaś z autonomicznego wyboru.

W realistycznych wizjach rozwój człowieka w dosłownym tłumaczeniu może być postrzegany jako okazja do osiągania osobistych celów, jednak ograniczonych zewnętrznymi warunkami.

Idealistyczne postrzeganie życia oznacza, że człowiek w swoich dążeniach zwraca się ku wartościom wyższym, jego podstawowym zadaniem jest odkrycie swojego powołania i nadanie sensu swemu istnieniu. W tym znaczeniu ocena życia zależy nie od okoliczności zewnętrznych, lecz od jego nastawienia, jest przejawem pewnej postawy – kwestią takiej, a nie innej decyzji[32].

Indywidualne koncepcje, wizje, filozofie życia wydają się elementarnie warunkować nastawienie człowieka do siebie samego i własnego życia, a także do decyzji o wprowadzaniu zmian. Zasadniczym kluczem do poprawy jakości życia i rozwoju człowieka w tym aspekcie jest prawo wyboru, które ściśle wiąże się z wartościowaniem. Należy pamiętać, iż mylące jest porównanie przebiegu rozwoju do drogi, której przebywanie, krok po kroku, kilometr po kilometrze, uzależnione jest od szybkości siły mięśni czy motoru. W procesie tym o wiele większe znaczenie ma zmiana kierunku, czy zatrzymanie się w odpowiednim punkcie, a

[29] Za: M. Żuk, A. Ułaszewska- Żuk, *Duchowość jako wymiar człowieczeństwa – koncepcja psychologii integralnej Kena Wilbera*, In. *Wokół jakości życia*…., dz. cyt., s. 71; por. B. Szluz, *Etyczny wymiar zawodu nauczyciela*, In. *Aksjologiczne horyzonty wychowania człowieka XXI wieku*, Ed. Z. Frączek, Rzeszów, Wyd. UR, 2004, s. 164-168; B. Szluz, *Uczeń jako problem pedagogiki personalistycznej*, In. *Gdy osobowość horyzontem wychowania*, Ed. J. Homplewicz, Rzeszów, Wyd. WSP, 1997, s. 92-93.

[30] Za: M. Żuk, A. Ułaszewska- Żuk, *Duchowość jako wymiar człowieczeństwa*…, dz. cyt. s. 76-77.

[31] D. Kubacka-Jasiecka, *Psychologia wobec problematyki*…, dz. cyt., s. 27-28.

[32] Tamże.

nawet rezygnacja z odcinka atrakcyjnego, obiecującego[33]. Zadowolenie człowieka w tym kontekście bierze się z podnoszenia sobie poprzeczki[34], pokonywania przeciwności losu, ale przede wszystkim podejmowania nowych wyzwań.

Jednym z czynników decydujących o nastawieniu człowieka na rozwój jest jego osobisty stosunek, tzw. „poczucie kontroli", stanowiące zespół przekonań człowieka na temat jego możliwości sprawowania kontroli behawioralnej i poznawczej. Kontrola behawioralna oznacza aktywne kierowanie wydarzeniami za pomocą celowych działań, zaś kontrola poznawcza oznacza rozumienie tego, co ma miejsce, co się dzieje, a także przewidywanie zachodzących zmian. Oba rodzaje kontroli stanowią warunek do panowania nad swoim życiem[35].

Wykazano, że możliwość sprawowania kontroli i wywierania wpływu na otoczenie, pozytywnie koreluje z wieloma dziedzinami życia, w tym z własnym rozwojem[36]. W tym miejscu pojawia się problem umiejscowienia kontroli (z ang. *„locus of control"*), które posiada ścisły związek z systemem przekonań człowieka, na temat wyników jego działania. Dwa rodzaje umiejscowienia kontroli, zewnętrzny i wewnętrzny wyznaczają stosunek człowieka do własnych działań i życia. Z reguły osoby o zewnętrznym umiejscowieniu kontroli, twierdzą, iż ich życie zależy od zewnętrznych sił, jak na przykład: przypadek, inni ludzie, los, są nastawione konformistycznie, zależne. Osoby, których poczucie kontroli można nazwać wewnętrznym, są bardziej odporne na wpływ społeczny, na zmiany własnych postaw i niezależne, a wydarzenia życiowe przypisują własnym przymiotom i zachowaniu[37].

Dzięki wymienionym wyżej przekonaniom człowiek, kieruje działaniem, emocjami, percepcją. Jego przekonania posiadają decydujące znaczenie w określaniu jakości i poziomu życia. Przykład „efektu placebo", kiedy pacjent odzyskuje zdrowie, dzięki wierze w lecznicze działanie pastylki (nie będącej z medycznego punktu widzenia środkiem leczniczym) dowodzi postawionej tezy. Potwierdza ją także teoria, którą stworzył A. Antonovsky, tzw. „poczucie koherencji" (z ang. *sense of coherence*), które stanowi złożone, globalne i względnie trwałe przekonanie, że świat wewnętrzny i zewnętrzny jest przewidywalny i że zmiany zachodzące są możliwe do opanowania oraz będą przebiegały w oczekiwanym kierunku[38]. Posługując się zaprezentowanym

---

[33] E. Sujak, *Żyć lepiej*, Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 2002, s. 18.

[34] M. Seligman, *Prawdziwe szczęście. Psychologia pozytywna a urzeczywistnianie naszych możliwości trwałego spełnienia,* Warszawa, Media Rodzina, 2005, s. 34.

[35] M. Kofta, *Poczucie kontroli, złudzenia na temat siebie a adaptacja psychologiczna* In. *Złudzenia, które pozwalają żyć,* Eds. M. Kofta, T. Szutrowa, Warszawa, PWN, 2001, s. 200.

[36] J. Czapiński, *Psychologia pozytywna*, Warszawa, PWN, 2004, s. 362.

[37] J. Maciuszek, *Poczucie kontroli i zmiana osobista a jakość życia* In. *Człowiek wobec zmiany*..., dz. cyt., s. 42, 43.

[38] A. Antonovsky, *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia. Jak radzić sobie ze stresem i nie zachorować,* Warszawa, Instytut Psychiatrii i Neurologii, 2005, s. 34, 35.

tokiem myślowym, można postawić tezę, iż rozwój i jakość życia człowieka w dużej mierze zależą od znaczenia, jakie człowiek nadaje wydarzeniom życiowym, od wartościowania życia jako całości i poszczególnych jego sfer[39].

Przekonania mogą służyć człowiekowi, lub hamować go, bowiem zależą one od takiej, a nie innej, indywidualnej interpretacji faktów i rzeczywistości. Jednak ich rola w procesie rozwoju i podejmowania zmiany przez człowieka jest nieodzowna, zaś kluczem do realizacji planu życiowego jest ich kontrola bądź, ewentualna zmiana tych, które go ograniczają[40] (Maciuszek 2002: 48).

Duże znaczenie dla rozwoju osobowego i jakości życia posiada tzw. „atraktor", który oznacza stan względnej równowagi, do którego człowiek permanentnie zmierza i do którego z reguły trafia. „Atraktor" w większości przypadków jest „szczęśliwy", a to oznacza, iż stanem równowagi, do którego jednostki wracają (niezależnie od kolei losu), jest nadzieja, optymizm, zadowolenie z życia oraz najważniejsze, najgłębsze i ostateczne źródło pozytywnej postawy wobec życia – chęć życia[41].

Szczęście jako fundament wysokiej jakości życia, ale również czynnik rozwoju człowieka (zarazem jego efekt) jest złudzeniem i koniecznością: złudzeniem – ponieważ pozytywna postawa wobec życia, każe spodziewać się od człowieka więcej, niż może osiągnąć, skłania go jednak do ufności we własne siły (czasem ponad miarę); koniecznością – gdyż stanowi podstawową przesłankę aktywności, pod warunkiem, że jest poparta wiarą w wartość i sensowność życia[42].

Aby ten sens dostrzegać, człowiek musi przejawiać świadomość i właściwy stosunek wobec życia. Zdaniem S. L. Rubinsztejna można wyróżnić dwa rodzaje świadomości. Pierwszy dotyczy wszystkiego, co bezpośrednio oddziałuje na człowieka, w ramach tej świadomości następuje nie tylko odzwierciedlenie obiektów zewnętrznych, ale także emocjonalne ustosunkowanie się wobec nich. Na tej pozycji człowiek nie jest jednak w stanie spojrzeć na swoje życie z roli obserwatora. Dopiero świadomość refleksyjna pozwala człowiekowi zerwać bezpośrednie związki, które łączą go z rzeczywistością. Pustka duchowa, sceptycyzm, ale także poczucie sensu życia, jego pełnia i radość, są udziałem człowieka refleksyjnego. Jego ustosunkowanie się do życia poparte odpowiedzialnością moralną, czyni go podmiotem własnego działania i życia[43].

---

[39] H. Sęk, Jakość życia a zdrowie, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny", z. 2, 1993, 2, s. 114.

[40] J. Maciuszek, *Poczucie kontroli*…, dz. cyt, s. 48.

[41] J. Czapiński, *Szczęście – złudzenie czy konieczność?* In. *Złudzenia, które pozwalają żyć*, dz. cyt., s. 300.

[42] Tamże.

[43] Za: S. Kowalik, Jakość życia psychicznego, In. Jakość rozwoju a jakość życia, Ed. R. Derbis, Częstochowa, Wyd. WSP, 2000, s. 38-39; B. Szluz, Wychowanie a odpowiedzialność, In. Człowiek a wychowanie. Europejskie możliwości i zagrożenia, Ed. J. Łach Rzeszów, Wyd. UR, 2007, s. 90-94.

Podsumowanie

Pytanie o jakość życia jest pytaniem o jego sens. W życiu występuje wiele jakości, jednak dopiero rozwijanie, doskonalenie wewnętrzne człowieka w pełni oddaje istotę „jakości". Człowiek poprzez własny rozwój przyczynia się do realizacji celów i aspiracji, co niejednokrotnie przekłada się na jego samoocenę oraz satysfakcję i zadowolenie z życia. Kwestią zasadniczą jest nastawienie na rozwój, w tym ujęciu jest on traktowany jest jako wybór i urzeczywistnianie określonej drogi życiowej, ale także jako zadanie, niekiedy wyzwanie.

W dobie ponowoczesnej kwestia osobowego rozwoju człowieka i jakości jego życia wydaje się szczególnie ważna. Pokonanie kryzysu przypisywanego współczesnemu człowiekowi wymaga od niego postawy twórczej, przejawiania wieloaspektowego „niedosytu" (intelektualnego, aksjologicznego, moralnego, itp.). Otwarcie na to, co nowe i nieznane, ale także refleksyjne i świadome wartościowanie, może stanowić drogę do realizacji założonych celów i planu życiowego.

Proponowane w niniejszym opracowaniu podejście nie jest idealistyczne ani postulatywne, gdyż trzeba pamiętać, iż każdy człowiek odmiennie interpretuje swoją sytuację i programuje przyszłość, jednakże poszerzanie jego świadomości w procesie „stawania się" – bogacenia osobowości, może być kluczem do twórczego i wartościowego życia.

BIBLIOGRAFIA

Antonovsky A., *Rozwikłanie tajemnicy zdrowia. Jak radzić sobie ze stresem i nie zachorować*, Warszawa, Instytut Psychiatrii i Neurologii, 2005, 195 ss., ISBN 83-85705-24-4.

Bańka A., *Jakość życia a jakość rozwoju. Społeczny kontekst płci, aktywności i rodziny*, In. *Psychologia jakości życia,* Ed. A. Bańka, Poznań, Wyd. Stowarzyszenie Psychologia i Architektura, 2005, 238 ss., ISBN 83-916521-8-1.

Bartosz B., *Czy bycie twórcą oznacza wysoką jakość życia? (o niekoniecznie prostych związkach między twórczością a jakością życia*, In. *Wokół jakości życia. Studia psychologiczne*, Eds. B. Bartosz, J. Klebaniuk, Wrocław, Wyd. „Jakopol", 2006, 203 ss., ISBN83-909386-7-9.

Bauman Z., *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, Warszawa, PWN, 1995, 335 ss., ISBN 83-01-11716-8.

Borkowska T., *Pedagogia ograniczeń ludzkiej egzystencji*, Warszawa, IBE, 1998, 223 ss., ISBN 83-87925-00-4.

Csikszentmihalyi M., *Przepływ. Jak poprawić jakość życia*, Warszawa, Wyd. Studio EMKA, 1996, 414 ss., ISBN 83-85-881-52-2.

Czapiński J., *Psychologia pozytywna*, Warszawa, PWN, 2004, 484 ss., ISBN 83-01-14275-8.

Czapiński J., *Szczęście – złudzenie czy konieczność?* In. Złudzenia, które pozwalają żyć, Eds. . Kofta, T. Szutrowa, Warszawa, PWN, 2001, 323 ss., ISBN 83-01-13476-3.

Daszykowska J., *Jakość życia w perspektywie pedagogicznej*, Kraków, Oficyna Wyd. „Impuls", 2007, ss.182, ISBN 978-83-7308-842-9.

Jazurkiewicz I., *Refleksje o sensie życia w kontekście edukacyjnym*, In. *Sens życia – sens wychowania. Dylematy człowieka przełomu wieków*, Eds. A. M. de Tchorzewski, P. Zwierzchowski, Bydgoszcz, Wyd. Wers, 2001, 313 ss., ISBN 83-913903-1-4.

Kijas Z., *Cierpienie – miejscem odkrywania właściwej jakości życia*, In. *Humanizm ekologiczny, cz. 3, Jakość życia wymiar ekologiczny,* Eds. Z. M. Kozak, S. Kyć, Lublin, Wyd. Uczelniane Politechniki Lubelskiej,1994, 163 ss. ISBN 83-86333-81-2.

Kofta M., *Poczucie kontroli, złudzenia na temat siebie a adaptacja psychologiczna*, In. *Złudzenia, które pozwalają żyć*, Eds. M. Kofta, T. Szutrowa, Warszawa, PWN, 2001, 323 ss., ISBN 83-01-13476-3.

Kowalik S., *Jakość życia psychicznego*, In. Jakość rozwoju a jakość życia, Ed. R. Derbis, Częstochowa, Wyd. WSP, 2000, 125 ss., ISBN 83-7098-615-3.

Kubacka-Jasiecka D., *Psychologia wobec problematyki zmiany*, In. *Człowiek wobec zmiany. Rozważania psychologiczne,* Ed. D. Kubacka-Jasiecka Kraków, Wyd. UJ, 2002, 168 ss., ISBN 83-233-1538-8.

Kueta M., *Człowiek jako kreator mian w swoim życiu*, In. *Człowiek wobec zmiany. Rozważania psychologiczne,* Ed. D. Kubacka-Jasiecka Kraków, Wyd. UJ, 2002, 168 ss., ISBN 83-233-1538-8.

Maciuszek J., Poczucie kontroli i zmiana osobista a jakość życia In. *Człowiek wobec zmiany. Rozważania psychologiczne,* Ed. D. Kubacka-Jasiecka Kraków, Wyd. UJ, 2002, 168 ss., ISBN 83-233-1538-8.

Mesárošová M., Kočišová A., *Psychologická dimenzia kvality vota pacientok s rakovinou prsníkov*, In. *Psychologické determinanty zvládania onkologických ochorení. Výskum psychosociálnych aspektov rakoviny prsníkov,* Eds. M. Mesárošová, A. Ostró, Košice 2007, 181 ss., ISBN 978-80-89338-00-9.

Muszyński M., *Sposób życia*, „Studia Socjologiczne" 1978 nr 4, ISSN 0039-3371.

Obuchowski K., *Adaptacja twórcza,* Warszawa, Książka i Wiedza, 1985, 400 ss., ISBN 83-05-11226-8.

Peccei A., *Przyszłość jest w naszych rękach*, Warszawa, PWN, 1987, 207 ss., ISBN 83-01-06770-5.

Rewera M., *Autorytet w ponowoczesności: kryzys czy zmiana?* In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťažívost' ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity,* Eds. M. Lačny, V. Dudinský, Prešov 2008, 500 ss., ISBN 978-80-8068-868-4.

Rewera M., *Symptomy ponowoczesności w socjologicznych teoriach autorytetu Georga Simmla i Zygmunta Baumana*, In. *Наукові студії ЛЬВІВСЬКОГО*

СОЦІОЛОГІЧНОГО ФОРУМУ „Багатовимірні простори сучасних соціальних змін". Збірник наукових праць, Ed. Ю.Ф. Пачковський, Львів, Видавничий центр Львівського національного університету імені Івана Франка, 2008, s. 201-209, ISBN 978-966-2025-41-5.

Rewera M., *Tolerancja w świadomości młodzieży studenckiej*, In. *Tolerancja i jej oblicza*, t. 2, Ed. B. Więckiewicz, Stalowa Wola, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, 2008, 286 ss., ISBN 978-83-61307-48-8.

Seligman M., *Co możesz zmienić, a czego nie możesz (ucząc się akceptować siebie). Poradnik skutecznego samodoskonalenia się,* Poznań, Media Rodzina, 1994, 440 ss., ISBN 83-85594-20-5.

Seligman M., *Prawdziwe szczęście. Psychologia pozytywna a urzeczywistnianie naszych możliwości trwałego spełnienia,* Warszawa, Media Rodzina, 2005, 441 ss., ISBN 83-7278-133-8.

Sęk H., *Jakość życia a zdrowie*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny", z. 2, 1993, s. 100-118, ISSN 0035-9629.

Sujak E., *Rozważania o ludzkim rozwoju*, Kraków, Wyd. „Znak", 1992, 300 ss., ISBN 83-7006-312-8.

Sujak E., *Żyć lepiej,* Warszawa, Instytut Wydawniczy PAX, 2002, 244 ss., ISBN 8321116159.

Szluz B., *Etyczny wymiar zawodu nauczyciela*, In. Z. Frączek, *Aksjologiczne horyzonty wychowania człowieka XXI wieku,* Rzeszów, Wyd. UR, 2004, s.163-168, ISBN 83-7338-144-9.

Szluz B., *Uczeń jako problem pedagogiki personalistycznej,* In. *Gdy osobowość horyzontem wychowania,* Ed. J. Homplewicz, Rzeszów, Wyd. WSP, 1997, s. 87-94, ISBN 83-87288-26-8.

Szluz B., *Wychowanie a odpowiedzialność,* In. *Człowiek a wychowanie. Europejskie możliwości i zagrożenia,* J. Łach, Rzeszów, Wyd. UR, 2007, s. 86-94, ISBN 978-83-7338-283-1.

Więckiewicz B., *Rodzina i jej przemiany w ponowoczesnym świecie,* In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity,* Eds. M. Lačny, V. Dudinský, Prešov 2008, 500 ss., ISBN 978-80-8068-868-4.

Wojnar I., *Humanistyczna orientacja edukacji*, In. *Nauki pedagogiczne w teorii i praktyce edukacyjnej,* t. 1, Eds. J. Kuźma, J. Morbitzer, Kraków, Wyd. Naukowe AP, 2003, 515 ss., ISBN 83-7271-209-3.

Zaborowski Z., *Człowiek jego świat i życie. Próba integracji,* Warszawa, Wyd. Akademickie „Żak", 2002, 309 ss. ISBN 83-88149-57-1.

Zaborowski Z., *Problemy psychologii życia,* Warszawa, Wyd. Akademickie „Żak", 2001, 309 490 ss. ISBN 83-88149-81-4.

Żuk M., Ułaszewska- Żuk A., Duchowość jako wymiar człowieczeństwa – koncepcja psychologii integralnej Kena Wilbera, In. Wokół jakości życia. Studia psychologiczne, Eds. B. Bartosz, J. Klebaniuk, Wrocław, Wyd. „Jakopol", 2006, 203 ss., ISBN83-909386-7-9.

ŽENA A RODINA V MOUNIEROVOM PERSONALIZME

Milan FULA

Abstract: *The report is giving us a closer look on the reflection of the founder of communitary personalism E. Mounier about the women's question and about family, which is in its heart still actual. After describing the critique of bourgeois family, he places his thoughts about woman and family into his day's cultural context by mentioning his confrontation with marxist reflection, existential feminism and thinking of traditional catholic world. He afterwards gives us a closer look on personalistic model of motherhood and of strong woman that is living through personal liability and is socially involved. Mounier was a man of critical and opened dialogue with modern world, which as a prophetic spirit has with his communitary personalism inspired the teaching of church's magisterium about woman and family.*

Dvadsiate storočie zažilo na filozofickej i teologickej úrovni rozkvet personalizmu. K jeho najslávnejším smerom patrí personalizmus frankofónnych autorov E. Muonier, J. Laxroix, J. Maritain, D. de Rougemnont, P. Ricoeur, atď.[1] Hoci téma ženy, rodiny nie je dominantnou a systematicky rozpracovanou otázkou v personalistickej filozofii, predsa sa jej venovali viacerí autori. V tomto smere si osobitnú pozornosť zaslúži stále aktuálna a inšpirujúca reflexia otca komunitárneho personalizmu E.Mouniera (1905-1950). Jeho prorocký význam pre súčasnosť zdôrazňujú aj viaceré vedecké konferencie i návrh na zahájenie jeho procesu blahorečenia.[2]

Personalistická inšpirácia vedie Mouniera k afirmácii kultúry človeka, rozvíjajúcej jeho relacionálny rozmer.[3] Keďže človek nejestvuje ako „izolované 'ja' bez iných", musí sa vymaniť zo sebapochopenia ako subjektu centrovaného na vlastné ego. Pre Mouniera je osoba podstatne vzťah: človek „jestvuje len v miere, v akej jestvuje pre iných": ak sa komunikácia s iným zablokuje, osoba stráca seba samu: „*alter* sa stane *alienus"*, a moje „ja" sa odcudzí sebe samému.[4] Podľa Mouniera v dvojici osoba a komunita je

[1] Porov. LETZ, J., *Personalistické metafyziky. Kresťanská filozofia 20.storočia a jej perspektívy*, TU a Veda, Trnava-Bratislava 2006, s.45-117.

[2] COQ, G., (ed.), *Emmanuel Mounier. L'actualité d'un grand témoin*, Parole et Silence, Paris, 2.zv., 2005; TOSO, M., FORMELLA, Z., DANESE, A. (ed.), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale,* 2. zv., LAS, Roma, 2005. Na medzinárodnom kongrese v Ríme (15.1.2005), pri príležitosti 100 výročia narodenia E.Mouniera, 550 účastníkov z 99 krajín navrhlo zahájiť proces jeho blahorečenia. *Alcuni filosofi chiedono di introdurre la causa di beatificazione di Emmanuel Mounier*, in *http://zenit.org/article-3698?l=italian*.

[3] Podrobnejšie: Porov. FULA, M., *Ľudská osoba, kríza jej identity a cesty k riešeniu*, in GÁLIK, S. (ed.), *Hodnotové aspekty súčasného sveta*, IRIS, Nitra 2003, s.365-379.

[4] MOUNIER, E., *Personalismo e cristianesimo*, Ecumenica, Bari 1992, s.56.47.

najdôležitejším slovom spojovník, lebo pravá komunita je spoločenstvom osôb. Z tohto dôvodu si uvedomuje, že nemožno realizovať personalistickú a komunitárnu revolúciu bez valorizácie rodiny, v ktorej sa formujú zrelé osoby, schopné aktualizovať svoje potenciálnosti. Rovnako bol presvedčený, že už nestačí hovoriť o rovnakej dôstojnosti mužov a žien, ale ženám treba prinavrátiť konkrétne možnosti afirmácie v rodine i v spoločnosti.

Kritika buržoáznej rodiny

Personalizmus je známy tvrdou kritikou buržoáznej spoločnosti i rodiny. V kultúre „mať", muž aj žena prežívajú proces depersonalizácie, ktorý mrzačí najhlbšie ľudské povolanie a najvyššiu hodnotu lásky, v prospech blahobytu, efektivity a funkčnosti. Aj keď Mounier háji dôležitosť privátneho života a rodiny, neváha kritizovať buržoáznu rodinu, pričom termín „buržoázna" nevzťahuje len na sociálno-ekomomické dynamiky, ale hlavne na osobu, ktorá „stratila tajomstvo bytia" a všetko/všetkých redukuje na veci. V buržoáznej rodine manžel pokrytecky považuje manželku za svoje vlastníctvo analogicky ako automobil alebo pozemok.[5] Žena sa tak stáva „tovarom pre odpočinok alebo pre ozdobu bojovníka. Tovar pre rozvoj rodinných záležitostí. Predmetom (ako sa správne hovorí) potešenia a obchodu".[6] V pokrvnej komunite, ktorá prežíva spojenectvo buržoázneho kapitalizmu a náboženského farizejizmu, je teda láska nahradená blahobytom a muž i žena sú zbavení svojho osobného povolania.[7]

Zlé vzťahy v rodinách sú podľa Mouniera príliš často na úkor žien. Jeho provokačné zvolanie „Aj žena je osoba", ktorým nazýva vydanie časopisu *Esprit* venovanému ženskej problematike,[8] je snahou uviesť do katolíckeho prostredia nezvyčajnú a nepopulárnu tému. Aj keď Mouniera považovali vtedajší katolíci za priveľkého feministu a feministky za priveľkého katolíka, vedel čítať znaky čias vo svetle evanjelia. Viedlo ho presvedčenie, že feministická revolúcia môže položiť solídne základy pre relacionálny humanizmus len vychádzajúc z rodiny, v ktorej dochádza k vzájomnej interakcii osôb a príprave nových foriem medziosobnej sociálnosti. V rodinnom zriadení vidí „konečnú formu, najlepšie ľudské prostredie pre utváranie osobnosti".[9]

Personalizmus kritizuje rečnícky a pokrytecký prorodinný postoj, ktorý zbožňuje rodinu a následne ju ponecháva na seba samú. „Je nutné odvážne povedať, že rodina, často aj tá najlepšia, duchovne zabíja práve tak a snáď ešte

[5] Porov. MOUNIER, E., *Révolution personnaliste et communautaire*, in MOUNIER, E., *Oeuvres*, Éditions du Seuil, Paris 1961, I.zv., s.392.
[6] MOUNIER, E., *Místo pro člověka*, s.113.
[7] Porov. DI NICOLA, G.P., *Ripensare la famiglia con E.Mounier*, in *La famiglia* 232 (2005), s.8-9.
[8] MOUNIER, E., *La femme aussi est une personne*, in *Esprint* 5/45 (1936), s.291-297.
[9] MOUNIER, E., *Místo pro člověka. Manifest personalismu*, Vyšehrad, Praha 1948, s.116.

viac osobností svojou telesnosťou, lakomstvom, starosťami alebo tyranským poriadkom, ako ich môže zničiť rozklad rodinného ohniska... Toto spoločenstvo osôb neprichádza ani samo od seba, ani nie je neomylné. Je ponúkajúcim sa dobrodružstvom, záväzkom, ktorý treba naplniť.“[10]

Žena a rodina v marxizme a existencializme

Otvorenosť Mouniera voči pozitívnym aspektom marxistickej kritiky spoločnosti viedla k jeho obviňovaniu z „katolíckeho komunizmu“. Mounier vie o omylov a limitov marxizmu, a preto rozhodným spôsobom odmieta marxistickú snahu destabilizovať rodinu v rámci oslavy kolektívu, ktorý podceňuje osoby, intermediárne skupiny a hlása emancipáciu ženy v zmysle oslobodenia ženy od rodiny. Mounier je presvedčený, že človek potrebuje vzťah vzájomnej dôvery môjho ja s druhým ty. Zničenie rodiny pripravuje bezútešnú spoločnosť, tvorenú mužmi a ženami bez vnútorného rozmeru a neschopných stretnutí, púšť, v ktorej všetci, ale hlavne ženy stratia svoju ľudskosť.[11]

V marxistickom pohľade termíny ako privátna sféra, rodina, komunita evokujú partikulárnosť. Podľa Mouniera marxizmus zabúda, že aj verejné sféra je určitým druhom širšej individuálnosti.[12] Súkromný život je nutný pre vytváranie osobnosti, aj pre pevnosť spoločnosti. Práve rodina je „miestom, v ktorom sa zlučuje verejná a súkromná sféra, v ktorej sa spája sociálny a vnútorný život: socializuje súkromného človeka a zvnútorňuje mravy“.[13]

Aj valorizácia ženy si vyžaduje, aby privátny život vplýval na verejnú sféru bez toho, aby sa v nej vyčerpal. Privátny život „nie je v protiklade ani k vnútornému životu, ani k verejnému životu, ale pripravuje obidva, aby si mohli navzájom zdieľať svoje cnosti.[14] Privátny život chráni život Ducha, ktorý sa živí tichým a plodným dialógom duše s kozmom a Bohom.[15] Zároveň je miestom zakusovania nového: „Súkromný život zakrýva práve toto skúšobné pásmo osobnosti, na ktorom sa stretáva vnútorný život s kolektívnym životom, pásmo nepriehľadné, ale plné života, z ktorého vyrastá jeden aj druhý.“[16]

Marxizmus, ani socializmus nevie nájsť uspokojujúcu rovnováhu medzi pohlaviami v ich rozlíšení a vzájomnej komunikácii. Napriek tomu, že bránia ženu pred buržoáznym vykorisťovaním, neunikli bumerangovému efektu

[10] MOUNIER, E., *Místo pro člověka*, s.118.122.
[11] Porov. DI NICOLA, G.P., *Ripensare la famiglia con E.Mounier*, in *La famiglia* 232 (2005), s.12-13.
[12] Porov. MOUNIER, E., *Révolution*, s.195.
[13] MOUNIER, E., *Il personalismo*, AVE, Roma 1999, s.149.
[14] MOUNIER, E., *Místo pro člověka*, s.111.
[15] Porov. MOUNIER, E., *Révolution*, s.236.
[16] MOUNIER, E., *Místo pro člověka*, s.109.

v dôsledku nedostatku záruk pre afektívny, duchovný a ekonomický život. Marxizmus ženu nevalorizuje v jej diferencii, lebo integrálne nerešpektuje jej osobu, hlavne jej duchovný rozmer.

Rovnaký postoj otvorenosti i kritiky zaujal Mounier aj voči existencialistickej reflexii. V recenzii diela *Druhé pohlavie* S. de Beauvoir uznáva, že ide o „poctivú knihu, preniknutú seriózným tónom a ženskou závažnosťou". Potvrdzuje „originálnosť knihy", ktorou je „existencialistické hľadisko" a súhlasí s autorkiným vášnivým bojom proti „falošnému ženskému tajomstvu".[17] Zároveň vyčíta autorke prílišnú zaujatosť nevraživosťou, lebo sa vyžíva v obžalobe a vo viktimizme až nakoniec vylieva so špinavou vodou aj dieťa: pokrytectvo manželstva aj samotné manželstvo, zneužívanie materstva aj veľkosť materstva, zvrátenosť manželskej lásky aj samotnú lásku. „Táto kniha je priveľmi knihou osamotenej a odhodlanej ženy, ktorá chce všetko – lásku, dieťa, život – rozhodnúť so sterilnou sebestačnosťou."[18]

Bez postoja dogmatického sudcu vyjadruje katolík Mounier svoju filozofickú kritiku existencializmu. Tým, že oslavuje tvorivú slobodu, znehodnocuje objektívnosť podmienok prírody i socio-kultúrny kontext. Výsledkom je abstraktný nezávislý jedinec bez ontologickej hĺbky: De Beauvoir „nevie povedať, čo je žena, lebo nie je ničím, muž (aj žena) nie je ničím iným než tým, čo koná."[19] Existencialistická perspektíva, kritizujúca tradičnú rodinu a maskulinizmus, vedie De Beauvoir k minimalizovaniu rodovej diferencie, hlavne objektívneho fyziologického rozmeru ženského tela poznačeného materstvom, v prospech vyzdvihovania slobody bezpohlavného jedinca. V existencialistickej optike je žena oslobodená od prírody a podriadená vitalistickej antropológii, ktorá atrofizuje jej originálnosť a tvorivú transcendentnosť.

Žena a katolícky „familizmus"

Vo vtedajšej katolíckej kultúre prevládala tradičná koncepcia rodiny a ženy spojená s obavami pred dôsledkami priemyselnej revolúcie (práca ženy mimo domácnosť, úpadok tradičných hodnôt). Cirkev uznávala základnú rovnosť pohlaví pred Bohom, ale pápežské dokumenty hlásali hierarchické usporiadanie rodiny. Manželovi ako hlave rodiny prislúchala „spravodlivá" autorita a čestná práca, manželke zasa cnosti lásky, služby, obety, poslušnosti. Tradičné učenie potvrdil Pius XI. v encyklike *Casti Connubii* (1930) i neskoršie prejavy Pia XII. v rokoch 1939-1948.[20]

---

[17] MOUNIER, E., *C.R. à S.De Beauvoir, Le deuxième sexe*, in *Esprint* 18/162 (1949), s.1005-1009.

[18] IDEM, s.1005.

[19] MOUNIER, E., *C.R. à S.De Beauvoir*, s.1007.

[20] Porov. FULA, M., *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.*, Don Bosco, Bratislava 2004, s.117-120.

Mounier s veľkou jasnosťou vníma predsudky pohanského staroveku a buržoázny farizeizmos, s ktorým je prepletené ohlasovanie radostného posolstva. „Nič nie je úbohejšie ako súčasná kresťanská literatúra o problémoch ženy ... chýba nám temer úplne teológia manželskej lásky a teológia osoby ženy... dlhý čas nič nebolo obnovené v tejto oblasti kresťanského myslenia“.[21] Definície ženy sú dielom celibátneho kléru a kresťanských mysliteľov, ktorí „ako všetci ostatní žijú a myslia vo svete, ktorý je od antiky preniknutý a ovládaný mužmi“. Preto zanedbávali tento „druh vegetatívnej zóny dejín“ a žena patrila do oblasti sentimentálneho subjektívneho sveta rezervovaného literátom a kazateľom.[22]

Okrem prorockej obžaloby húževnatej „antifeministickej“ kresťanskej tradície spojenej s jansenizmom, pelagianizmom, pohanstvom, so zaujatou lektúrou Biblie, Mounier zdôrazňuje aj oslobodzujúce posolstvo kresťanstva (Božie detinstvo mužov a žien, rovnosť pohlaví, obrana panenstva, oslobodenie dcér z otcovskej moci) a nespočetné dejinné potvrdenia reálneho protagonizmu žien: „Zakaždým, keď sa Cirkev kýve vo svojich stĺpoch, objaví sa žena, ktorá ju podoprie na okraji záhuby.“[23] Hoci Cirkev bránila ženu, prvky antickíého antifeminizmu sa prejavili v troch základných tendenciách kresťanskej kultúry.

Prvá sa týka presvedčenia, že „podstatné duchovné povolanie pre ženu je v domácich úlohách“. Dôsledkom toho sú na rovine ženskej psychológie atrofia, falošná pokora, tendencia k službe a k monotónnemu opakovaniu každodenných gest. Všetko nadšenie kresťanskej tradície vníma manželstvo ako novú cestu pre ženu „cestu zabudnutia na seba, v pokornej a každodennej zbožnosti voči manželovi a svojim deťom, ktorých si praje veľa“. Druhá negatívna tendencia vidí v žene pokušenie, telo, hriech, „podľa aberácie maskulinizmu, ktorý robí zo ženy predmet, redukuje ju na sex, materializuje ju... a zbavuje zodpovednosti muža“. Z tejto „prirodzenej“ hriešnosti sa môže dôstojnosť ženy vykúpiť len v dvoch možných stavoch dobrovoľného panenstva a početného materstva. Tretia negatívna tendencia kresťanskej kultúry pripisuje žene „umenšenú prirodzenosť, podriadenú mužovej a svojou podstatou určenú slúžiť mu ako nástroj“. Ženská duša je považovaná za „druhú zónu“, pretože žena bola stvorená z rebra muža ako istý „druh jeho produktu“.[24]

Mounier zdôrazňuje potrebu systematického a inovatívneho štúdia ženskej otázky, hlavne štúdium manželstva ako sviatosti a mariológiu. V Márii vidí vykúpenú dôstojnosť človeka, muža a ženy: „Práve v žene sa zhŕňa, práve

[21] MOUNIER, E., *C.R. à S.De Beauvoir,* s.1005-1009.
[22] MOUNIER, E., *La femme chrétienne dans la pensée chrétienne*, in *Esprint* 5/45 (1936), s.396-397.
[23] MOUNIER, E., *La femme*, s.398.
[24] MOUNIER, E., *La femme*, s.394.400.401.

pre ženu sa vykupuje a pozdvihuje celé ľudstvo."[25] Konštatujeme, že Mounierovo volanie bolo vypočuté magistériom Jána Pavla II., ktorý originálnym spôsobom v kontinutie-diskontinute s predchádzajúcou cirkevnou tradíciou svojou uniduálnou antropológiou „definitívne likviduje teologický základ tisícročnej mizogýnie" a afirmuje ženu/muža v ich personálnej identite.[26]

Model materstva a silnej ženy

Podľa Mouniera materstvo potvrdzuje centrálnu úlohu ženy v rodine, ale aj jej sociálnu slabosť: často sa rečnícky vyzdvihuje bez toho, aby bolo sociálne uznané a zamerané k dobru osoby. Predovšetkým konštatuje nesmiernu materskú moc: „Matka je pre dieťa prvé *alter ego*, model, s ktorým sa porovnáva a vzorec podľa ktorého si vytvára každý ľudský vzťah. Jej poslanie je nádherné: je takmer neobmedzenou paňou afektívnej budúcnosti dieťaťa, zrkadlom, v ktorom sa učí všetkým formám lásky. Vieme, že väčšina ľudí sú v podstate ľuďmi svojej matky... matka je neoceniteľným prameňom kultúry".[27]

Jasne odmieta mizogýnne stereotypy, podľa ktorých sa žena má obetovať v službách manžela a domácnosti. Voči funkčnej koncepcii ženy pre manžela a pre deti, zdôrazňuje primát osoby: „Keď redukujem ženu na jej domácu funkciu alebo jej erotickú funkciu alebo tiež na jej najvyššiu materskú funkciu bez toho, aby som si položil otázku o jej duchovnom povolaní, ktoré jej patrí ... hreším proti osobe ... vylučujem ju z najvyšších potencionálností človeka, redukujem ju na stav predmetu a nástroja".[28] Žiadna osoba, ani osoba ženy nikdy nemôže byť prostriedkom na dosiahnutie cieľa.

Rovnako vie, že personalizujúca hodnota materstva nie je automatická. Žena bola príliš často identifikovaná so svoju funkciou, dôsledkom čoho sa vytrácalo jej osobné povolanie v prospech oslavy reprodukcie. Mounier odsudzuje idealistickú oslavu materskej lásky zamieňanú za vlastnícky inštinkt, egoizmus, sebavyzdvihovanie a sebaprojekciu. Touto kritikou sa Mounierov personalizmus pripája k obžalobe feminizmu, ktorý počnúc S.De Beauvoir bojuje proti absolutizácii materského inštinktu.

Feministickú obžalobu otca-vládcu Mounier dopĺňa kritikou zneužívania moci materstva: aj matka sa môže stať matkou-vládkyňou. Svojou psychologickou analýzou ukazuje, že matka môže napomáhať rast autonómie dieťaťa, ale ho môže aj brzdiť, môže sa úplne darovať, ale aj upadnúť do určitého materského viktimizmu. „Materstvo nie je vždy tým osobným sebaobetovaním, o ktorom sa hovorí; nie je málo matiek, ktoré v ňom hľadajú

[25] MOUNIER, E., *La femme*, s.406.
[26] FULA, M., *Antropológia ženy,* s.167.
[27] MOUNIER, E., *Trattato del carattere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, s.657.
[28] MOUNIER, E., *Personalismo e cristianesimo*, s.51-52.

prostriedok na afirmáciu, na ovládanie, na dosiahnutie a kompenzáciu svojich komplexov. Láska k deťom a im venovaná starostlivosť samotná nestačí na definovanie pravého materského citu, ktorý obohacuje dieťa i matku".[29]

Dvojznačnosť materského citu, opísaná Freudovou analýzou Jokastinho komplexu vedie Mouniera k rozlišovaniu neautentických typológií materstva ako prejavu nezrelosti a psychologickej závislosti: autoritatívna matka, ktorá má takmer pôžitok z trestania, matka, ktorá afektívne vydiera, rozmarná matka, ktorá vníma dieťa ako hračku, úzkostná matka, ktorá je permanentne nervózna a podráždená. Takéto materstvá už od tehotenstva poznačujú deti v najhlbšej štruktúre ich osobnosti, čoho dôsledky sa prenesú do ich rodín a spoločnosti.[30]

Aj vo vzťahu ženy k mužovi býva vynútené zriekanie a servilné podriaďovanie ľahko považované za hrdinskú a kresťanskú cnosť. Preto neváha kriticky poukázať na sublimovaný konflikt ženy voči mužovi: „Manželka, ktorá sa zdá, že zbožňuje manžela, lebo ho rozmaznáva a prepcháva, týmto domácim otroctvom ho tajne túži devirilizovať: veľmi sa nelíši od prostitútok, ktorými hýbe tiež nejaké staršie nepriateľstvo voči mužom, a ktoré zašli kam mohli, aby ho demoralizovali a zničili".[31]

Mounier chápe materstvo vo vzťahu k personálnym hodnotám a žene zveruje zodpovednosť realisticky rásť v ľudskom rozmere materstva. Medzi mystikou materstva a odmietaním prirodzenej inklinácie, zaujíma personalizmus dialektický postoj, ktorý existuje medzi telom a duchom, vtelením a transcendenciou, inštinktom a slobodou. Materské povolanie, ktorého súčasťou je fyziologický aspekt (tehotenstvo, pôrod, kojenie) a duchovné hodnoty, si vyžaduje psychickú rovnováhu a morálnu zrelosť osoby ženy: je pozvaním k jej integrálnej formácii a k náročnému osvojovaniu lásky. Ak nemá byť materstvo a rodina neznesiteľnou ťarchou treba prekonať aj nedostatočnú konkrétnu podporu zo strany štátu valorizovaním princípu subsidiarity.

Mounier neváha hovoriť o „duchovnom proletariáte žien", ktorý zostáva mimo behu dejín," lebo sa nezrodili k svojmu autentickému životu.[32] V *Liste mladej priateľke* podčiarkuje návyk prítomný v celom ženskom svete, hovieť si v psychickom a duchovnom detstve, cítiť sa viazaná telesnými rodinnými putami, krásnymi dušami, peknými sentimentami, a prosí ju zničiť túto atrofiu ducha, aby mohla hľadieť tvárou v tvár realite takej aká je a prijať vlastnú časť zrelej zodpovednosti. Dúfa, že personalizmus môže prispieť k prebudeniu žien zo spánku. Preto vyzýva ženy znovu nájsť svoju „mužnosť" poukazom na príklad silných biblických žien: „Majte jasného

[29] MOUNIER, E., *Trattato*, s.209.
[30] Porov. MOUNIER, E., *Trattato*, s.208-212, 624-654.
[31] MOUNIER, E., *Trattato*, s.208.
[32] MOUNIER, E., *Místo pro člověka*, s.112.

ducha, počúvajte výzvy vášho povolania". „Budeme potrebovať viac ako doteraz silné, jasné, rozhodné ženy".[33]

Podľa personalistickej revolúcie sa budúcnosť ľudstva odvíja od nového založenia štatútu osoby podľa dialogického vzorca, ktorý odráža súčasne rovnosť a odlišnosť. Len interdisciplinárna práca môže viesť k novým modelom ženy a následne rekonštruovať rozštiepenie muž-žena, mužského sveta a ženského sveta, ktoré boli doteraz prežívané v termínoch nadradenosť/podriadenosť.[34] Kresťanská inšpirácia personalizmu vychádza zo stvorenia muža a ženy na obraz Boha, ktorý je pluralitou troch osôb zjednotených v láske. Každý pokus popierať pluralitu s odvolaním sa na rovnosť, ako aj popierať rovnosť s odvolaním sa na diferenciu nie je ničím iným než úpadkom mysle do priemernosti typickej pre lenivých duchov, ktorí sa radi odvolávajú na princípy identity a neprotirečenia, pričom sa boja rizika neriešiteľnosti a otvorenej antinómie.[35] Uznanie hodnoty rovnosti a diferencie tvorí predpoklad pre budúcnosť, v ktorej ženy originálne prispejú k budovaniu civilizácie, ktorú personalizmus živí s nádejou na nové energie sústredené v láske: „V tomto chaose zrútených osudov, blikajúcich životov a stratených síl je bezpochyby rezerva lásky, ktorá je schopná roztrieštiť mesto mužov, tvrdé, egoistické, chamtivé a klamárske mesto mužov".[36] Žena bude môcť ukázať ono „rozsiahle pásmo, ktoré moderný muž zanedbal, ktorého stredom je láska".[37] Tak môže zmeniť dejiny a osud človeka. Aj v tomto zmysle sa ukazuje Mounierov prorocký duch, ktorý ako muž dialógu s moderným svetom hlásajúci osobnú zopodvednosť a sociálnu angažovanosť človeka, svojím komunitárnym personalizmom inšpiroval a anticipoval učenie katolíckeho magistéria o žene.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

COQ, G., (ed.), *Emmanuel Mounier. L'actualité d'un grand témoin*, Parole et Silence, Paris, 2.zv., 2005.

DI NICOLA, G.P., *Ripensare la famiglia con E.Mounier*, in *La famiglia* 232 (2005), s.8-19.

DI NICOLA, G.P., DANESE, A., *Emmanuel Mounier: famiglia e familismo*, in *Prospettiva persona* 35/X (2001), s.XVI-XXVI.

[33] MOUNIER, E., *Lettre à une jeune amie del 24.x.1949*, in MOUNIER, E., *Oeuvres*, IV. zv., Éditions du Seuil, Paris 1961, s.824-825.

[34] Porov. MOUNIER, E., *Il personalismo*, s.113.

[35] Porov. DI NICOLA, G.P., DANESE, A., *Emmanuel Mounier: famiglia e familismo*, in *Prospettiva persona* 35/X (2001), s.XXVI.

[36] MOUNIER, E., *Místo pro člověka*, s.113.

[37] MOUNIER, E., *Místo pro člověka*, s.115.

FULA, M., *Ľudská osoba, kríza jej identity a cesty k riešeniu*, in GÁLIK, S. (ed.), *Hodnotové aspekty súčasného sveta*, IRIS, Nitra 2003, s.365-379.
FULA, M., *Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II.*, Don Bosco, Bratislava 2004.
LETZ, J., *Personalistické metafyziky. Kresťanská filozofia 20.storočia a jej perspektívy*, TU a Veda, Trnava-Bratislava 2006.
MOUNIER, E., *C.R. à S.De Beauvoir. Le deuxième sexe*, in *Esprint* 18/162 (1949), s.1005-1009.
MOUNIER, E., *Il personalismo*, AVE, Roma 1999.
MOUNIER, E., *La femme aussi est une personne*, in *Esprint* 5/45 (1936), s.291-297.
MOUNIER, E., *La femme chrétienne dans la pensée chrétienne*, in *Esprint* 5/45 (1936), s.396-407.
MOUNIER, E., *Lettre à une jeune amie del 24.X.1949*, in MOUNIER, E., *Oeuvres*, IV.zv., Éditions du Seuil, Paris 1961, s.823-826.
MOUNIER, E., *Místo pro člověka. Manifest personalismu*, Vyšehrad, Praha 1948.
MOUNIER, E., *Personalismo e cristianesimo*, Ecumenica, Bari 1992.
MOUNIER, E., *Révolution personnaliste et communautaire*, in MOUNIER, E., *Oeuvres*, Éditions du Seuil, Paris 1961, I.zv., s.127-416.
MOUNIER, E., *Trattato del carattere*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990.
TOSO, M., FORMELLA, Z., DANESE, A. (ed.), *Emmanuel Mounier. Persona e umanesimo relazionale,* 2.zv., LAS, Roma, 2005.

ANTIPERSONÁLNOSŤ DEMOKRACIE AKO ŠTÁTNEHO ZRIADENIA VO FILOZOFII NIKOLAJA BERĎAJEVA

Peter GREČO

Abstract: *The work is focused on the main contradictions between Nikolaj Berdajev's political philosophy and democracy. Berdajev considers liberal democracy as totality. The mentioned social establishments acquire „anti-personal" dimensions. The concept of 'the people' has become abstract and the personality is just reduced to the election statistics and mass behaviour. However, democracy is the period of scepsis, it cannot come to the truth and it is supplied by voting. This form of government cannot ensure the principles which it proclaims. Many times during the short historical periods, democracy degenerated into totality. This work outlines such a political system which meets the requirements according to philosophy of personalism - dignity of each human person.*

Demokracia ako optimálne politické zriadenie?

Nikolaj Berďajev – považovaný za jedného z najväčších filozofov a prorokov svojej doby[1] – prirovnal krízu západnej civilizácie k rozpadu antického sveta a spolu s Maritainom, či Mounierom hovoril o jej súmraku.[2] Vážnosť jeho slov je znásobená tým, že tak učinil ešte pred hrôzami Gulagov a Osvienčimu, a dávno pred exaltáciou svojvôle ľudového absolutizmu parlamentnej demokracie prejavujúcej sa narušením princípov prirodzeného práva, ignoranciou organických a hierarchických základov spoločnosti. Podobný názor zdieľa aj Jozef Ratzinger, ktorý Západ dáva do analógie s upádajúcim sa rímskym impériom, pretože tak Rímu, ako aj dnešnému Západu chýba životodarná energia.[3]

Súčasná apoteóza pojmu liberálna demokracia je dogmou, ktorú je nebezpečné spochybniť, lebo vás jej defenzori aj prostredníctvom tzv. verejnej mienky presadzovanej médiami hlavného prúdu, pohotovo obvinia z fašizmu, autoritárstva, alebo aspoň podkopávania pluralitnej spoločnosti... Od doby francúzskej revolúcie nás atakujú iluzívne idey, že demokracia je výsledok údajného progresu ľudských dejín, že človek, ktorý sa stal v dejinnom vývoji dospelým, si vystačí sám v normotvorbe a riadení vecí verejných. Toto politické zriadenie sa teraz vyváža, podobne ako kedysi socialistická revolúcia vojenskými ťaženiami, však nie je výsledkom pokroku v usporiadaní verejného života, ale skôr nutným dôsledkom úpadku novoveku – jeho ateistického

[1] Porov. LOWRIE, D. A. (edit.): *Christian Existentialism. A Berdyaev anthology.* London: George Allen & Unwin, 1965, s. 15.
[2] Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Nový středověk.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2004, s. 90-91.
[3] Porov. RATZINGER, J.: *Európa – jej duchovné základy v minulosti, v prítomnosti a v budúcnosti.* In: Verbum, roč. XVI, č. 1/2005, s. 13.

humanizmu. „Vojna v Iraku 2003 ukázala, že demokracia „plazivou" formou nadobúda agresívny ideologický charakter. Azda prvýkrát v dejinách bola násilne vyvezená demokracia do krajiny, ktorá svojou mentalitou, kultúrou a náboženstvom o ňu nestála a podľa stále zvyšujúcemu sa počtu mŕtvych spojeneckých vojakov spojeneckých armád v tejto krajine, ani nestojí."[4] Demokracia vychádzajúca z antipersonalistických a človekobožských ideí osvietenstva je sprievodným znakom rozpadnutého indivídua a degenerácie pojmu sloboda, čo naplno ukázalo suverénne najtemnejšie XX. storočie. A tak je minimálne otázny výrok pripisovaný W. Churchillovi, že nebolo nič lepšie vymyslené ako demokracia... Sofizmy okolo demokracie, budiace dojem suverénnych právd hodné dôstojnosti človeka, môžeme zhrnúť s E. Kohákom do tohto: „Demokracia znamená dnes už skoro všetko – a preto vlastne nič".[5] Za ňu sa schovávajú diktátori typu Castra, predtým teoretici socialistickej demokracie, potom autoritárski vládcovia typu Lukašenka i beztvárne indivíduá politických elít západného sveta, pre ktorých sa politika stala konanie vo vlastný prospech. To, že „odkaz liberálnej demokracie je normatívnym modelom pre väčšinu európskych štátov a demokracia je dnes v západnom svete jedinou možnou formou vlády"[6], neznamená nutne, že je to večný a nespochybniteľný princíp. Je to momentálny pragmatický kurz, ošetrený politickou teóriou, ktorý budí zdanie rovnosti ľudí a fikcie, že sa každý môže zapojiť do politického procesu. Tiež budí zdanie, že rozdelenie ľudí na vládnucich a ovládaných buď nejestvuje, alebo aspoň nie je také vyhrotené ako trebárs v časoch aristokracie a monarchie.

Čoraz častejšia svojvôľa poslancov súčasných parlamentov aj v otázkach prirodzeného zákona a organických princípov života – pre tých, čo vidia v súvislostiach – je indikátorom ideovej a nakoniec aj praktickej slabiny toľko skloňovaného a mnohoznačného pojmu demokracia, čo pri terajšom kurze môže byť pre ňu smrteľné. Karel Skalický ukazuje osudové súvislosti: „Princíp pravdy bol odstavený ako nepoužiteľný a bol nahradený princípom súhlasu. Ideologicko-normatívne legitimovanie verejnej moci bolo nahradené legitimovaním pragmaticko-konsenzuálnym, čo vyžaduje tajné a slobodné voľby."[7] Johann B. Metz usudzuje: „Nejestvuje už nijaké stabilné centrum, nijaké jadro tejto reflexivity. Za základ sa pokladá konsenzus, ktorý sa môže rozplynúť, zmluva, ktorú možno zrušiť alebo stále meniť. Tejto politiky sa v štádiu jej reflexivity zmocňuje hlboká neistota."[8] Pri hodnotení uvedenej línie, vychádzajúc zo Solovjova, treba vnímať súčasnú lineárnu tendenciu

[4] SARKA, R.: *Nepokojný a znepokojujúci Berďajev*. In: Verbum, roč. XVII, č. 1/2006, s. 103.
[5] Porov. BOFLÍKOVÁ, E. (edit.): *Medzi občanom a štátom*. Košice: UPJŠ, 2005, s. 246.
[6] MATLARY, J. H.: *Ľudské práva ohrozené mocou a relativizmom*. Prešov: VMV, 2007, s. 57.
[7] Porov. HANUŠ, J. (edit.): *Křesťanství a lidská práva*. Brno: CDK; Praha: Vyšehrad, 2002, s. 18.
[8] METZ, J. B.: *Náboženstvo a politika na pôde moderny*. In: Ročenka Teologického fóra. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004, s. 21.

politickej praxe: „Liberálne režimy hranice moci jedinca stále posúvajú do absurdných rozmerov: dnes sa legalizuje marihuana, zajtra kokaín, dnes usmrtíme starčeka v rámci eutanázie, zajtra duševne chorého nesvojprávneho na psychiatrii atď. V oboch prípadoch sú to len dejinno-spoločenské metamorfózy absurdity Hegelovho *„sebapotvrdzujúceho ja"*.[9] Ak neexistuje ani možnosť transcendentnej garancie v politike aspoň v otázkach týkajúcich sa etiky zákonodarstva, ktoré narába so životom a smrťou, tak potom je namieste poznámka Carla Schmitta: „Boľševizmus a fašizmus sú síce ako každá diktatúra antiliberálne, ale nemusia byť nevyhnutne aj antidemokratické."[10] Dostávame sa tak k známej Böckenfördeho téze: „Slobodný sekularizovaný štát žije z predpokladov, ktoré sám sebe nie je schopný zaručiť. Moderný štát nemôže sám zo seba, to je prostriedkami právneho nátlaku a autoritatívneho príkazu chcieť garantovať tieto sily vnútornej regulácie bez toho, aby sa vzdal svojej slobody na sekularizovanej pôde a neupadol späť do totality, z ktorej vzišiel."[11] Známe sú Maritainove tézy o „tragédii demokracie", ktorú vnímal vo viacerých sociálnych príčinách a myslím, že je vhodné ich premyslieť s novou aktuálnosťou: nepriatelia demokracie ešte nezložili zbrane, čím vypukla druhá svetová vojna, nezmieriteľné rozpory tried, atď. Hlavnú príčinu tragédie demokracie vidí v nezdare duchovného rázu, v úplnom ignorovaní Evanjelia, že totiž aj bez neho sa dá fungovať.[12] Kategorické zrušenie transcendentného princípu spôsobuje to, že demokracia je takpovediac inštitucionalizovaná forma verejného styku s neistotou (H. Dubiel).[13] „Chýbajúci orientačný bod pre to, čo je dobré a čo je zlé, je najväčším ohrozením pre demokraciu a nemožno povedať, aké hodnoty má podporovať a o aké hodnoty sa má usilovať."[14] Realitivizmus, žiaľ, koexistuje v symbióze s demokraciou na spôsob substancie a akcidentov a chaos v základných princípoch je vonkajším signifikátorom tohto útvaru. Takto sa tento systém nedokáže obhájiť ani garantovať svoje princípy lebo on má síce vonkajšiu formu, právne (ústavné) procedurálne pravidlá, ale nemá ontologický obsah. Tým, že politické rozhodovania sú viazané na hlasovanie, možno očakávať znovuobjavenie sa tyrana v osobnej alebo kolektívnej podobe. V demokracii vládnu tí, ktorí majú moc nad vedomím – skrze mediálnu propagandu, hlavne v čase volieb. Vyčerpané atomizované občianske indivíduá utopené v davoch konzumu volajú po čoraz jasnejších

[9] GREČO, P.: *Veľký boh vo mne*. In: Domino fórum, roč. XII, č. 51/ 2003, s. 18.
[10] Porov. OELMÜER, W.: *Náboženstvá v moderných právnych štátoch – utópia, ktorá patrí do minulosti?* In: Ročenka Teologického fóra, s. 70.
[11] BÖCKENFÖRDE, E. W.: *Vznik štátu jako proces sekularizace.* In: HANUŠ, J. (edit.): *Vznik státu jako proces sekularizace.* Brno: CDK, 2006, s. 21.
[12] Porov. MARITAIN, J.: *Christiany and Democracy*. In: Viera a život, roč. VIII, č. 3/1998, s. 297-298.
[13] Porov. MANEMANN, J.: *Na hraniciach moderny*. In: Ročenka Teologického fóra, s. 96.
[14] MATLARY, J. H.: *Ľudské práva ohrozené mocou a relativizmom*, s. 34.

ideách, istotách a pevnom svetonázore. Berďajev pregnantne vystihol, že davy sa medzi voľbou slobody v neistote a istotou v neslobode rozhodujú pre istoty. Preto sloboda je aristokratická a nie demokratická cnosť.[15] Moderné dejiny ukazujú, že davy sú sploditelia totality[16] a teória politiky sa s tým potrebuje vyrovnať.

Konfúzia pojmu ľud ako východisko legitimity demokracie

Nikolaj Berďajev systematicky pojednáva o tom, že liberálna demokracia s jej princípmi vôle ľudu, rovnosti a zúženého mechanisticky pojatého obsahu slobody je spoločenským vyjadrením súmraku racionalistického humanizmu a teda človekobožstva. V prvom rade nás zbavuje ilúzií, že moderná idea demokracie je principiálne odlišná od tej, ktorú poznáme v antike: „Demokracia nie je nový princíp. A nevstupuje do sveta po prvý raz. Je to starý, odveký princíp, dobre známy už antickému svetu. Nóvum je v tom, že otázka demokracie začína byť pretriasaná z náboženských príčin, a v duchovnej rovine."[17] Nakoľko je personalista uprednostňujúci primát osoby pred bytím, tak začnem jeho personalistickými výhradami voči demokracii, ktorá utápa človeka v dave: „Zjednodušujúce zmiešanie spoločnosti, ktoré prináša triumf liberálno-egalitárskeho pokroku a éra demokracie súvisí s odkvetom osobnosti, s degradáciou osobnosti, s odosobňovaním, s dohasínaním tvoriacich a významných osobností. Osobnosť sa realizuje a rozvíja v kozmickej harmónii spoločenského života. V chaotickom svete plebsu, ktorý sa definitívne pozbavil všetkej hierarchickej disciplíny, osobnosť degraduje a hynie. Vy ale o osobnosti nemáte poňatia. Utopili ste ju v davoch."[18] Mýtus rovnosti ľudí vytvorený francúzskou revolúciou považuje omyl.[19] Okrem vyvrátenia Rousseaových téz o všeobecnej vôli ľudu podčiarkuje, že vôľa ľudu a národa nemôže byť kvantitatívna a mechanická na

[15] Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*. Samotišky: KITÉŽ, 2003, s. 83; *O otroctví a svobodě člověka*. Praha: OIKOYMENEH, 1997, s. 139-142. Ilustruje to jeden z predvolebných spotov HZDS v roku 1998: „Spolieham sa na ľudí, ktorí dali našej krajine ekonomickú istotu, zaujímajú ma istoty, nie sľuby". Porov. ŠKOLKAY, A.: *Médiá a politická komunikácia v predvolebnej kampani*. BÚTORA, M. (edit.): *Slovenské voľby '98: Kto? Prečo? Ako?* Bratislava: IVO, 1999, s. 187. Podobne v roku 2009, v čase svetovej hospodárskej krízy, objavili sa plagáty volajúce po sociálnych istotách.

[16] Porov. SARTORI, G.: *Teória demokracie*. Bratislava: Archa, 1993, s. 90. Je to problém cyklického zvrhávania sa demokracie do totality, keď napríklad demokracia legálne zrodila v roku 1933 nacistický teror v Nemecku, alebo v roku 1948 „víťazný február v Československu. Nakoniec aj Veľká októbrová socialistická revolúcia v roku 1917 v Rusku mohla vzniknúť aj zo slabosti neetablovaného liberálno-demokratického režimu dočasnej vlády .

[17] BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*, s. 93.

[18] Tamže, s. 35-36.

[19] Porov. BERDYAEV, N.: *Class war*. In: LOWRIE, D. A. (edit.): *Christian Existentialism. A Berdyaev anthology*, s. 291.

základe sčítania.[20] Rozhodujúcim je monizmus pojmu ľud, teda, že neexistuje pre politikum iná veličina, iný základ moci a jej legitimity než len ľud. Homogénnosť ľudu má rôzne podoby: v nacizme je to árijská rasa, v socializme je to proletariát, v liberalizme je občianstvo. To, ktorá derivácia je platná, rozhoduje synergia politickej sily, ideológie a kultúrnych trendov. Teda pojem ľud – zdroj moci – je ďaleko od pluralizmu, je „všehomír", preto medzi základné výhrady filozofa proti demokracii patria výhrady ontologického charakteru: „Demokracia ako samotná abstraktná idea, ktorá sa nepodriaďuje ničomu vyššiemu, znamená zbožňovanie človeka a popieranie božského pôvodu moci. Ľud si vystačí sám so sebou. V demokratickom princípe nie sú obsiahnuté ani žiadané garancie toho, že jeho realizácia nezníži kvalitatívnu úroveň ľudského života a že nezničí najvyššie hodnoty."[21] Jozef Ratzinger korešponduje s Berďajevom: „Prirodzené právo sa odmieta ako metafyzicky podozrivé, neexistuje žiaden princíp v politike ako rozhodovanie väčšiny, pravda je produktom politiky (väčšiny)."[22] Možno to pozorovať na konaní parlamentov, ktoré neváhajú legalizovať porušenia základných ustanovení prirodzeného zákona (potrat, eutanázia, sexuálne úchylky, pokusy na ľudských zárodkoch, atď.), ako aj v spôsobe chovania sa davového človeka. „Demokracia svedčí o duchovnom úpadku ľudstva, vyvoláva náboženský des. Demokratická rovnosť je strata schopnosti rozlišovať kvality duchovného života."[23]

Berďajev usvedčuje demokratických pozitivistov: „Aká je povaha tohto kolektívu, ktorý vy nazývate ľud a ktorý prehlasujete za suverénny? Tvorí snáď ľud, ktorému priznávate najvyššiu moc, nejakú reálnu jednotu? Disponuje nejakým ontologickým jadrom? Vy ste predsa nominalisti a nie realisti. Ľud ako ľudský kolektív pre vás teda nemôže byť ontologická reálnosť'. Je to mechanický počet. Vo vašej ľudovej vôli dochádza iba k aritmetickému skladaniu. Demokracia je svojou podstatou mechanická, znamená rozpad ľudovej jednoty. Demokracia je splodenec kritických období. Vo vašich demokraciách panuje ľudská kvantita a vy sa domnievate, že za ňou stojí ľud. Táto vôľa môže byť náhodný súčet."[24] Je preto pochopiteľné, že prichádza ku kritike všeobecného hlasovacieho práva: „Demokratický parlament je aréna boja o moc a o vlastné záujmy. Iba ťažko z neho počuť hlas jednotného ľudu. Všeobecné hlasovacie právo, ktoré je pre mnohých z vás dodnes neoddiskutovateľnou dogmou, vyvoláva značné pochybnosti. Je to celkom mechanický, kvantitatívny a abstraktný princíp. Nepozná konkrétnych ľudí s ich odlišnými kvalitami a s ich odlišnou

[20] Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*, s. 57.
[21] Tamže, s. 93.
[22] Porov. MATLARY, J. H.: *Ľudské práva ohrozené mocou a relativizmom,* s. 122.
[23] BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*, s. 94.
[24] Tamže, s. 96.

vážnosťou. Je to abstrakcia od kvalitatívneho životného obsahu. Je to hypnóza idey rovnosti, hlavne tej mechanickej."[25] Ak poznáme ontologickú a mravnú konfúziu demokracie, tak sa nemožno čudovať, že taký moderátor J. Viršík agituje pred komunálnymi voľbami v roku 2005 tak, že všeobecné hlasovacie právo dáva na jednu úroveň s tzv. reality show (!): „V oboch prípadoch sa kandidáti uchádzajú o vaše hlasy. V prípade niektorých reality show dostatočný počet hlasov zabezpečí príjemný a blahodárny život finalistu. V politike by sme mali odovzdávať naše hlasy tak, aby zvolený kandidát bojoval za príjemný a blahodarný život svojich voličov. Tak by to malo byť."[26] To, že všeobecné hlasovacie právo má svoje úskalia, pozoruje K. Jaspers, ktorý podobne ako Berďajev vidí v menšine, ktorá reálne vládne a ktorá podporovaná ekonomickými záujmovými skupinami, tvorí prehnité pozostatky starých hierarchických poriadkov, akúsi pseudoaristokraciu: „Dávame sa ovládať straníckou oligarchiou, ktorá volí seba samu. Na svojich poddaných sa obracia iba pri voľbách. Odovzdanie hlasu je jediný politický akt národa, pri ňom je však národ bezbranný. V podstate je len hromadným súhlasením s pretrvávajúcou vládou straníckej oligarchie. Ani jedna zo strán nemá politickú ideu. Ani jedna nepôsobí v záujme vnútornej politickej a duchovnej slobody, v záujme politickej sebavýchovy národa."[27] Čo povedať o voličskej apatii, ktorá sa bežne pohybuje v priemere pod päťdesiat percent všetkých voličov? Aká to vládne väčšina, aká vôľa ľudu? Sú to len žonglérske výkony „vyrovnávačov", ktorí nepostavili nič kvalitatívne voči hierarchickému a ontologickému usporiadaniu spoločnosti.[28]

Berďajev robí závery, že demokracia má iba formálnu povahu, nepozná svoj obsah a podľa svojich vlastných princípov ani žiadny obsah nemá. Demokracia však pozná iba formálny princíp prejavu vôle, ktorého si cení zo všetkého najviac a ktorý nechce ničomu podriadiť: „Demokracia nepozná pravdu, a preto ponecháva jej objav väčšinovému rozhodovaniu. Je skeptická, lebo vzniká v skeptickej dobe, keď sa nedostáva viery, keď národy stratili

[25] Tamže, s. 97.

[26] Tento citát poukazuje, možno nechtiac, o čom je vlastne hlasovanie: o mechanickom súčte atomizovaných jedincov, zmanipulovaných politickou reklamou. Pochádza z volebného letáku agitujúceho za kandidáta Milana Kepeňu na post predsedu BBSK v roku 2005, ktorého podporilo Slobodné fórum.

[27] JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia*. Bratislava: Kalligram, 2002, s. 52-53.

[28] V konečnom dôsledku vôľu väčšiny nemôžeme dosiahnuť ani väčšinovým, tobôž nie pomerným volebným systémom: vždy sú tu prepadnuté hlasy nezúčastnených a súčet hlasov porazených. O akom reprezentovaní vôle sa hovorí, keď k urnám je ochotných prísť aj menej ako 25% voličov. Má zaručene Berďajev pravdu, keď hovorí, že moc nie je právo, ale povinnosť, a že dav nemôže byť mocenským princípom. Zaujímavé bolo sledovať vyjadrenia slovenskej politickej elity, keď po komunálnych voľbách v roku 2005 sa všetky väčšie strany prehlásili za víťazov... Porov. Pravda, roč. XV, č. 274; 28. 11. 2005, s. 1.

pevné kritéria pravdy a nemajú sily vyznávať akúkoľvek absolútnu pravdu. Demokracia predstavuje krajný relativizmus, popretie všetkého absolútneho."[29] V konkrétnej politickej praxi tieto aplikované postuláty vyzerajú aj tak, ako ich vyjadril R. Sarka: „Problém bez škrupulózneho politického ringu, či skôr wrestlingu, je v tom, že súčasný politik stratil transcendentnú dimenziu svojho poslania. Necíti zodpovednosť pred Bohom, neprežíva participáciu na božej moci (Jn 19, 11), od ktorej pochádza právo viesť ľudí." [30] Berďajev sa stotožňuje s A. De Tocquevillom, že demokracia bez hodnôt prináša veľké nebezpečie pre ľudskú slobodu a individualitu. Hoci je jej fanatizmus v mierovom živote cudzí, nachádza si veľa tichých spôsobov ako nivelizovať ľudské individuality a dusiť slobodu ducha."[31] Aj tu opakuje, že demokracia je súčasťou epoch kritických a nie organických: „Všetko je v nej nepevné a nesolídne, nie je v nej jednota a stálosť."[32] Tieto závery pre bezobsažnú demokraciou sú evidentné v častých legislatívnych zmenách, nestabilitami vlád ohrozovaných permanentnými korupčnými škandálmi, pri americkej podpore tzv. oranžových, ružových, a iných revolúcií, think-takové projekty, keď americkí pohlavári tvrdia, že je potrebné do tzv. neslobodných krajín nastoľovať postupne demokraciu. Kde nie sú argumenty nastupujú konšpirácie a v súčasnosti aj zbrane. Ak komparujeme Berďajevove principiálne výhrady voči demokracii s popredným teoretikom modernej demokracie R. Dahlom, tak jeho dôvody pre demokraciu blednú s tými, ktoré tu predložil Berďajev.[33] Dahl, ak chce byť aspoň trochu konzistentný, tak priznáva slabiny demokracie, no nechápe ich ako ontologicky vratké, ale iba v rovine kozmetických nedostatkov. Dostáva sa do ťažkostí pri probléme tzv. tyranie väčšiny, hoci uvádza, že „moc väčšiny neznamená, že väčšina má vždy pravdu", predsa rezultuje, že aj tak je menej tyranská než iné režimy.[34] Za najmenej akceptovateľný argument v ním uvádzanom prvoradom dôvode v prospech demokracie je, že „demokracia pomáha zabrániť nadvláde krutých a mravne zvrátených autokratov",[35] čo vyvracia hlavne niekoľkonásobná skúsenosť 20. storočia v podobe nastolenia nacistickej, fašistickej a komunistickej diktatúry, ako aj dobrodružná zahraničná politika Spojených štátov, ktorá dosadzuje alebo podporuje pravicové režimy po celom svete, podľa kritéria „národných záujmov".

[29] BERĎAJEV, N. A.: *Nový středověk*, s. 110-111.
[30] SARKA, R.: *Odkaz patróna a spolupatrónov Európy v postmodernom kontexte.* Duchovný pastier, roč. LXXXIV, č. 2/2003, s. 63.
[31] BERĎAJEV, N. A.: *Nový středověk,* s. 113.
[32] Tamže, s. 114-115.
[33] Porov. DAHL, R.: *O demokracii.* Praha: Portál, 2001, s. 45-59.
[34] Porov. Tamže, s. 48.
[35] Tamže, s. 58. Nemožno sa preto čudovať Berďajevovej ironickej poznámke, že liberáli majú potiaže s hlbšou filozofickou argumentáciou, nie sú schopní viesť serióznu filozofickú polemiku.

Berďajev však priznáva demokracii to, že chce vyjadriť autonómiu človeka (ktorá absentovala v stredoveku, a ktorá sa žiaľ teraz prevrhla do absolútnej ignorancie teonómie), práva človeka a občana, slobodu človeka, v čom má večný význam. „No táto večná stránka demokracie sa ale vždy fakticky znetvoruje."[36] Vo *Filozofii nerovnosti* to upresňuje, že skúsenosť demokracie, s jej vyprázdnením základných hodnôt, rozštiepením indivídua a spoločnosti na atomizovaných jedincov poskladaných do mechanického davu cez mechanizmy volieb, ekonomických záujmov novej oligarchie, atď. môže nakoniec z tohto existencionálneho vákua viesť cesta k Bohu a nadpozemskému životu. Teda po drvivej skúsenosti novovekého človeka, ktorý sa nasýtil všetkých „výdobytkov" človekostredného humanizmu, kulminujúcich nacizmom a komunizmom a pozvoľne opadávajúcich v „kultúre smrti", či v „smrti Západu" ako diania permanentnej revolúcie atakovanej novým faktorom globálneho terorizmu, ktorý demokraciu atakuje zvonku, je človek vyzvaný obrátiť sa od fenoménu k noumenonu – od sveta javov k svetu podstaty. „Demokratická skúsenosť musí ľudí obrátiť k Bohu a v tom je význam demokracie."[37] Nakoniec dodáva: „Jediným argumentom v prospech demokracie bude to, že seba samu prekoná. V tom prejaví svoju pravdu." [38]

Od horizontálneho demokratizmu k vertikálnemu personalizmu

Pokúsim sa tu načrtnúť ako zužitkovať túto situáciu, v ktorej sa nachádzame ako kresťania. Nechajme teraz výroky o tom, do akej miery katolícke kresťanstvo uznalo autonómiu svetských skutočností a politiky Druhým vatikánskym koncilom. Taktiež diskusiu do akej miery je to definitívne, ako aj rôzne výčitky, že kresťanstvo by sa najradšej vrátilo do „spojenia trónu a oltára". Nechajme bokom aj úvahy o kresťanskom štáte V. Solovjova alebo N. Losského s vylúčením konštantínovských deformácií. Pozrime sa na tézy, ktoré by sa dali uplatniť pri obmedzenom rešpektovaní autonómnej civilnej a náboženskej sféry, aby sme prekonali inštitucionálne vákuum premenlivého konsenzu postaveného na obyčajnej „politickej" vôli človeka. Absolútna autonómia, ktorá vrcholí v materializme zlyháva a degraduje aj politický život na „krúžok spotrebiteľov". Alexis de Tocqueville varuje: „Pokiaľ sa medzi názormi v demokratickej spoločnosti stretnete s niektorými z týchto škodlivých teórií, ktoré sa usilujú, aby ľudia uverili, že všetko zaniká s telom, považujte tých, ktorí to hlásajú, za jej prirodzených nepriateľov. Keď sa materialistická záľuba stane premrštenou, spôsobí

[36] BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka.* Praha: OIKOYMENEH, 1997, s. 168.
[37] BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti*, s. 102.
[38] BERĎAJEV, N. A.: *Nový středověk,* s. 136. Snáď v tomto zmysle môže byť liberálna demokracia „vrcholom politického vývoja dejín", o ktorom píše F. Fukuyama v *Konci dejín a poslednom človeku.*

čoskoro, že ľudia uveria, že všetko je iba hmota; materializmus ich v tom utvrdzuje a nakoniec ich obracia späť práve k týmto pôžitkom. To je začarovaný kruh, ktorý hrozí demokratickým spoločnostiam. Je dobré, aby si uvedomovali tieto nebezpečia a držali sa pozadu."[39]

Prvý moment je, aby si politológia, a ešte vo väčšej naliehavosti politici, priznali zlyhania a hlbokú krízu, do ktorej sa dostali demokratické postuláty, ktoré, ako uvádza Guardini, pochádzajú z dejinnej atmosféry kultúry individuality. Tým, že vyjadrujú v lepšom prípade a pohľade na vec požiadavku, aby sa každý jedinec mohol stať osobnosťou, nakoniec sa týkajú iba malého počtu ľudí, a preto je potrebné prehodnotiť demokratické hodnoty.[40] V rámci toho je potrebné prehodnotiť všeobecnosť volebného práva – prevodového mechanizmu všeobecnej vôle ľudu, ktoré umožňuje hlasovať všetkým – zrelým jedincom a aj davu. Ľud nevie, čo je dobro, ani nevie ako ho dosiahnuť, s tým mali neriešiteľný problém už teoretici francúzskej revolúcie.[41] Správnejšie je prestať používať nominálny pojem ľud a pomenovať tých, ktorí voľbami tvoria moc volebným davom. Dav je veličina, ktorá je najľahšie manipulovateľná, a tým najviac zneužívaná na nekalé najnižšie hodnotovo položené politické ciele. Moc by mala patriť iba v pravom zmysle duchovnej (nie historickej) aristokracii, najlepším a nie najhorším, či akémusi konglomerátu všetkých. Podiel na moci má patriť, ako tvrdí Berďajev, zrelým a morálnym ľudom, akceptujúcim vyššie garančné princípy, a nie iba nízky pragmatický politický záujem, ako to ukázal N. Machiavelli. Prednosť má dostať iná antropologická veličina človeka a tou je osobnosť. Pravda nemôže podliehať hlasovaniu! Väčšina nezaručuje pravdu. Odhliadnuc od skúsenosti nacizmu a komunizmu ako najvlastnejších produktov demokracie, dnes sme sa v európskych krajinách dopracovali ku stavu, v ktorom zodpovední politici musia obhajovať základné hodnoty proti väčšine občanov. Markantným príkladom je umelý potrat, ale i legislatíva o rodine. Slávne príslovie *Vox populi, vox Dei* jednoducho neplatí absolútne. Je správne iba tam, kde národ ešte žije zo svojich kresťanských koreňov a je pripravený a schopný obhajovať kresťanské hodnotové predstavy proti *eggheads*. Od doby, keď štvrtá moc, mediálna, predovšetkým televízna, prenikla až do najodľahlejších vidieckych usadlostí, do doby, keď sa vo všetkých krajinách premietajú rovnaké napínavé filmy, v ktorých obývačkách nikdy nevisí kríž, pri stole nikdy nezaznie modlitba, a už vôbec sa nepočíta s nedeľnou bohoslužbou, a cudzoložstvo sa stalo samozrejmosťou, môže kresťan stále menej často stavať na (Rousseauovom) „prirodzenom cítení

[39] DE TOCQUEVILLE, A.: *Demokracie v Americe,* Praha: Academia 2000, s. 474.
[40] Porov. GUARDINI, R.: *Konec novověku*. Praha: Vyšehrad, 1992, s. 54n.
[41] Porov. TALMON, J. L.: *O původu totalitní demokracie.* Praha: Sociologické Nakladatelství, 1998, s. 88-90.

ľudu".[42] Lobkowicz si kladie podobnú otázku, ktorú sme nastolili ohľadom rizika rozširovania moci sebapotvrdzujúceho subjektu za hranice hodnôt úcty k životu, teda, že demokratický štát z bezprávia (napr. potrat) činí právo. Do akej miery možno akceptovať takýto štát?[43] Celá dilema znovu stojí na volebnom výbere, v ktorom je na kresťanské princípy neustále prevádzaný frontálny útok, takže Lobkowiczova zásada stojí a padá na (kvantitatívnom) úspechu reprezentantov ľudí. Problémom je ako dostať do politiky Bohom garantované princípy, aby sa základné porušovanie prirodzených hodnôt nemohlo zneucťovať prostredníctvom ľudských zákonov.[44] Kríza humanistických demokracií s ich skorumpovaným a ziskožravým parlamentarizmom, s mechanicizmom kvantity, je paralelne pociťovaná rovnako v oblasti morálky v celých novodobých dejinách vyúsťujúca v dvoch svetových vojnách a je to konečná kríza. Nie náhodou sa objavujú hlasy volajúce po návrate ku teóriám korporatívneho zastupiteľstva, ktorého idea je založená na tom, že ľudská spoločnosť sa musí skladať nie z atómov, ale z organických korporácií podobných cechom, ktoré musia mať svoje organické zastupiteľstvo.[45] Nové usporiadanie stredovekej cechovej idey súvisí s krízou parlamentného štátu, ktorý vlastne nikoho neuspokojuje, snáď nanajvýš záujmy kapitalistickej dravosti úzkej skupiny, ktorá aktuálne ovláda politiku ako bábkoherci figúrky v bábkovom divadle. Je žiaduce opustiť homogénny model liberálnej demokracie, v ktorej žijeme, a postaviť moc a politický systém na reálnom spojení najlepších, históriou osvedčených prvkov demokracie, z monarchie a aristokracie. Terajšia teória demokracie vychádzajúca z princípu všeobecnej vôle ľudu je zmätočná v základe a tak pochopiteľne nie je schopná zabezpečiť hodnotové garancie ľudskej osoby a historická realita i súčasná prax neverifikovala tento princíp, ba ľudovláda u

---

[42] Porov. LOBKOWICZ, M.: *Duše Evropy*. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 81.

[43] Tento zložitý problém v demokracii Lobkowicz vysvetľuje tak, že pokiaľ by štát prikázal, že v určitých prípadoch je potrebné zabiť nenarodené dieťa, mali by sme pred sebou tzv. nedvojznačný (jednoznačný) typ štátu, od ktorého treba dať ruky preč. Bol by to štát, ktorý neuznáva ľudí ako ľudí. V našom prípade, keďže potrat nie je sankcionovaný a kvôli väčšinovému princípu nemožno ani dúfať, že sa to podarí, tak hrozí že niekedy sa môže väčšinovo odhlasovať, že nebudeme rešpektovať napríklad starcov alebo postihnutých. A apeluje na to, že kresťania sa majú v politike držať tých princípov, ktoré ich ako kresťanov zaväzujú na základe ich presvedčenia. Teda nie „kresťanská politika", ale politika rešpektujúca kresťanské hodnotové princípy.

[44] Porov. CHALUPA, V.: *Základy politológie*. Brno: Atlantis, 1991, s. 5-14. Autor odmieta materialistický a utilitaristický princíp v pojednaní o politike, pretože ten nedáva odpovede na otázky zmyslu. Nerešpektovanie neprekonateľného spoločenského etického obsahu Ježišovho učenia v ideológiách a normách, ktoré sú proti nemu a ničia ho, spôsobuje zmenšovanie človečenstva človeka

[45] BERĎAJEV, N. A.: *Smysl dějin*. Praha: OIKOYMENEH, 1995, s. 120. Avšak korporatívny princíp bol značne zneužitý talianskymi fašistami, čo treba vziať v úvahu a vyvarovať sa jeho úskalí.

klasikov myslenia (Platón, Aristoteles, Tomáš Akvinský a i.) má opodstatnenú negatívnu konotáciu. Navrhujeme hľadať inú paradigmu teórie politiky. Jedná sa o vertikálno-personalistický model, ktorý je alternatívou voči horizontálne-demokratickému: *1. Z demokracie* je to idea samosprávy, slobody a ľudských práv, čo Maritain nazýva personalistickou demokraciou. V praxi to znamená, že je neprípustné, aby v parlamente sedeli politici spriahnutí s totalitným režimom (v prípade postkomunistických krajín) a v širšom kontexte typ liberálov a socialistov, ktorých ideológia nemá zadefinovanú ľudskú prirodzenosť a následne ľudské práva sa odvodzujú o premenlivých politických rozhodnutí a nálad tzv. verejnej mienky. Komunizmus, podobne bojovný ateistický a materialistický liberalizmus sú ničením osobnosti (Božieho obrazu v človeku) a to od jeho základu. Poučme sa aj z histórie, ktorú oba systémy neuznávajú. Hlasovanie – výraz demokracie, pri ktorom sa robí výber, má svoju pozitívnu stránku, ale iba pri zachovaní personality, opakom je anonymita a masovosť a teda nezodpovednosť a náhodnosť. Napríklad voľba opáta, pápeža, školského výboru, predsedu spolku a pod. je správna, lebo je tu personálny princíp (zodpovednosť a poučený výber). Parlamentné voľby sú defraudovaním hlasovania, lebo výber je anonymný, nezodpovedný a voliči nemajú primerané poznanie o kandidátoch. Parlament tak je arénou boja záujmov v kolobehu elít a nie nástrojom spoločného dobra. Princíp personalizmu vyžaduje, aby snemovňa bola tvorená volenými predstaviteľmi relevantných stavovských organizácií na hierarchickej a reprezentačnej báze.

2. Z monarchie je to idea panovníka, ktorý bude disponovať právomocami chrániť legislatívu a exekutívu pred porušením prirodzeného práva. To bude zadefinované ako záväzné pre všetky zložky politického systému. Hierarchický princíp panovníka ako najvyššej svetskej vrchnosti je odkaz na Božie kráľovstvo, no nie militantného monoteizmu, ale trojpersonálnej Trojice. Tu je teológia a filozofia pred novou výzvou premyslieť trojičné tajomstvo Boha – najhlbšieho kresťanského tajomstva do spoločenskej ako model štátu.[46]

[46] Považujem ako sľubne rozvíjajúci sa projekt filozofa Jána Letza a teológa Róberta Sarku o nastolenie princípov novej generácie personalizmu a tou je tzv. prosoponický personalizmus, ktorý vychádza z dôslednej a dejiny zohľadňujúcej idey Boha v troch Osobách, ako perichorézy Otca a Syna v Duchu Svätom. Urobilo by sa zadosť aj kritike tzv. silného, mocenského, patriarchálneho monoteizmu, ktorý vylučuje Metzova politická teológia. Ku perichoréze osôb porovnaj LETZ, J.: *Na ceste k novému konceptu personalistickej metafyziky*. In: Zborník príspevkov: *Za personalistickú kultúru*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2004, s. 113-133; SARKA, R. – LETZ, J.: *Perspektívnosť kresťanskej filozofie a teológie v možnosti trinitárnej ontológie a metafyziky*. In: Zborník príspevkov: *Minulé a súčasné podoby personalistickej filozofie*. Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave 2003, s. 217-231.

3. Z aristokracie je to idea prirodzenej nerovnosti ľudí, pri zachovaní ich rovnocennosti ako Bohom stvorených na jeho obraz. Takto má byť aristokratizmus pozitívne transformovaný na to, aby verejné veci riadili ľudia s vysokým duchovným a teda aj charakterovým profilom. Idea aristokratizmu dáva predpoklady pre rozvoj a tvorivosť, pre motiváciu k úspechu, čo žiaľ demokracia liberálneho typu, v ktorej žijeme, potiera. Demokracia nemá rada tvorivých a výnimočných ľudí, uspokojuje sa s priemerným a poslušným davom, ktorý sa ako tak aktivizuje vo voľbách. Zúženie všeobecnosti volebného práva a volebný cenzus má výhody a treba sa k nemu vrátiť, je to prirodzené hierarchii bytia a organickým princípom politického celku.[47] Môže sa dosiahnuť to, že k moci sa ťažšie budú dostávať a vládnuť najhorší, ako je to v demokracii nepísaným pravidlom! Eliminuje sa nezriedkavá prax, že do volebných miestností sa zvážajú autobusmi podnapití občania z nižších sociálnych skupín, alebo agitovaní finančnou odmenou a pohostením pred volebnou miestnosťou. Ťažkým prečinom proti osobnosti človeka je, že terajšia podoba všeobecného hlasovacieho práva ignoruje najnutnejší životodarný sociálny princíp: hierarchické a etické kritériá. Kým v každom povolaní a v každej organizácii, ktorá má dajaké ciele (zvyšovanie vzdelanosti, rozvoj kultúry, zisk z výroby a služieb, bezpečnosť a i.) je nutný výber: sú potrebné isté kvalifikačné, mravné a skúsenostné predpoklady, demokracia to hrubo potiera. Na správu verejných vecí sa nevyžadujú tieto kritéria: jediným je veková podmienka pasívneho a aktívneho volebného práva. Pre riadenie celku – štátu, obce, územného celku – pre spoločné dobro nie sú potrebné ani vzdelanie, ani skúsenosti, ani mravnosť. Stačí byť v správnej strane, vystihnúť nálady voličských más a disponovať prostriedkami masovej propagandy.[48] Už G. Le Bon vedel, že lichotenie voličov je jeden zo základov velebného úspechu. A tak pre tento systém platí rímske príslovie: *„Vulgus vult decipi, ergo decipiatur – ľud sa chce nechať klamať, teda ho klamme."* Demokracia je tak érou skepsy, a tým, že sa vzdala ideálu vlády najlepších, k moci prichádzajú najhorší, nič

[47] Volebný cenzus si viem predstaviť v troch polohách: 1. vekový: dovŕšený 21 rok života je podmienkou volebnej účasti. 2. Vzdelanostný: dokončené stredné odborné učilište je podmienkou účasti vo voľbách. Ako môže občan, ktorý vie sotva čítať a písať, nie je vyučený žiadnemu remeslu, mať volebné právo? Veď sa to protiví zásade zdravého rozumu! 3. Sociálny: obmedzenie účasti občanom, ktorí dlhodobo nepracovali, alebo nepreukázali zreteľne, že si zamestnanie intenzívne hľadali. Ďalej zamedzenie voliť občanom, ktorí boli právoplatne odsúdení za ťažšie zločiny a recidivistom každého druhu. Je nedôstojné, aby rovnakým hlasom disponoval kriminálnik, človek bez pracovných návykov, človek, ktorý dobrovoľne žije na úkor spoločnosti s tým, ktorý vytvára hodnoty spoločného dobra!

[48] Na kandidátke politických strán pre voľby do EP v roku 2009 vidíme napríklad ľudí zo showbiznisu, športu, či 23 ročnú študentku alebo dokonca 21 ročného študenta. Aká je ich politická skúsenosť a poznanie politickej reality?! Komu to vyhovuje?

v nej nie je stabilné.[49] Zásada K. R. Poppera, aby sme vo voľbách eliminovali najhorších, vyjadruje práve túto skepsu.[50]

Vo svetle totality sa liberálna demokracia môže na okamih v dejinách javiť ako lepšia forma vlády, pretože voči svojim občanom nepoužíva Pankrác, Mírov, Gulagy. Avšak vzhľadom na teoretickú konfúziu pojmu ľud a tiež to, že zo svojej podstaty nemá a nemôže mať zadefinované základné princípy, nadišiel čas premyslieť v ústrety súmraku novoveku s jeho výtvormi ideového a spoločensko-politického rázu staronové ontologické, hierarchické a organické zásady moci, avšak na personalistickom princípe. Berďajev zdôrazňuje, že voči (komunistickej) totalite nemožno ako protipól postaviť ani reštauráciu starých (monarchistických) poriadkov, ale ani buržoáznu civilizáciu s kapitalistickým poriadkom 19. a 20. storočia, pretože individualistické a liberálne princípy sú zavŕšené a presýtené a niet v nich vitálnej sily.[51] Liberálom odkazuje, že sú najmenej potrebnou sortou ľudí na zemi, žijú na úkor iných ideí, nič v nich nie je originálne.[52]

Demokracia ak zostane iba na princípe monizmu a nominalizmu bude naďalej sužujúcim útvarom na tvári dejín, hoci v maske lákavého a večného pokušenia človeka. Ukazuje sa, že ľudstvo musí prejsť demokratickou epochou kvantity a likvidácie osobnosti, aby sa znovu obrátilo k hodnotovým princípom. Kresťanstvo sa pri téme vertikálno-personalistického modelu politikuma má chrániť akýchkoľvek skrytých mocenských túžob „dať svet konečne do poriadku", veď aj ono samo má v sebe čo naprávať. Prvým krokom je nie ideový personalizmus, ale osobný: „Nemožno byť morálnym človekom a dobrým kresťanom v individuálnom, osobnom živote a byť krutým vykorisťovateľom a amorálnym človekom v sociálnom živote ako predstaviteľ moci, majiteľ podnikov, hlava rodiny, a i."[53] Je pred nami ťažká a čiastočne nesplniteľná úloha, pretože kresťanská pravda o spoločnosti sa ešte nerozvinula, na to ešte nenadišiel čas a vhodné termíny.[54] Napriek tejto ťažkej úlohe, kresťanský personalizmus, hlásajúci jasné vymedzenie prirodzenosti človeka a jeho hodnoty, mal by mať guráž vyjsť zo stereotypného diskurzu opakovania sofizmov „bratstva, rovnosti a slobody", ktoré ovládajú politickú filozofiu od čias francúzskej revolúcie a mätú davy. Je nezodpovedné v teórii

[49] Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Nový středověk,* s. 110-111.

[50] Porov. POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I.* Praha: ISE, 1994, s. 114.; *Otevřená společnost a její nepřátelé II.,* s. 117. Filozof kritizuje Platónov ideál vlády najlepších ako totalitný a navrhuje iný princíp. Tým je prostredníctvom volieb naša schopnosť zabrániť, aby vládcovia nerobili veľké škody v politike. Je však vlastné ľudskej povahe, aby na sebe človek pracoval a išiel za vyššími ideálmi. Existencia všeobecného hlasovacieho práva umožňuje politikom aj jednoduchou mediálnou sugesciou získavať hlasy sociálnej a kultúrnej spodiny spoločnosti.

[51] Porov. БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Марксизм и религия.* Paris: YMCA-press, 1969, s. 101.

[52] Porov. BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti,* s. 91.

[53] BERĎAJEV, N. A.: *Ríša Ducha a ríša Cisárova.* Bratislava: Kalligram, 2003, s. 44.

[54] Porov. Tamže, s. 43.

politiky obhajovať neobhájiteľné len preto že je to konformné, prípadne „politicky korektné“ a v konečnom dôsledku intelektuálne a inak oportunistické. Personalizmus tkvie v odvahe nezmieriť sa s produktmi človekobožských politických princípov, ale hľadať Bohočlovečenské ako výraz Trinitárneho aspektu v politickom poriadku.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

БЕРДЯЕВ, Н. А.: *Марксизм и религия.* Paris: YMCA-press, 1969.

BERĎAJEV, N. A.: *Filosofie nerovnosti.* Samotišky: KITÉŽ, 2003.

BERĎAJEV, N. A.: *Nový středověk.* Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2004.

BERĎAJEV, N. A.: *O otroctví a svobodě člověka.* Praha: OIKOYMENEH, 1997.

BERĎAJEV, N. A.: *Říša Ducha a říša Cisárova.* Bratislava: Kalligram, 2003.

BERĎAJEV, N. A.: *Smysl dějin.* Praha: OIKOYMENEH, 1995.

BERDYAEV, N.: *Class war.* In: LOWRIE, D. A. (edit.): *Christian Existentialism. A Berdyaev anthology*. London: George Allen & Unwin, 1965.

BOFLÍKOVÁ, E. (edit.): *Medzi občanom a štátom.* Košice: UPJŠ, 2005.

BÖCKENFÖRDE, E. W.: *Vznik státu jako proces sekularizace.* In: HANUŠ, J. (edit.): *Vznik státu jako proces sekularizace.* Brno: CDK, 2006.

DAHL, R.: *O demokracii.* Praha: Portál, 2001.

DE TOCQUEVILLE, A.: *Demokracie v Americe,* Praha: Academia, 2000.

GREČO, P.: *Veľký boh vo mne.* In: Domino fórum, roč. XII, č. 51/ 2003.

GUARDINI, R.: *Konec novověku.* Praha: Vyšehrad, 1992.

HANUŠ, J. (edit.): *Křesťanství a lidská práva.* Brno: CDK; Praha: Vyšehrad, 2002.

CHALUPA, V.: *Základy politológie.* Brno: Atlantis, 1991.

JASPERS, K.: *Malá škola filozofického myslenia.* Bratislava: Kalligram, 2002.

LETZ, J.: *Na ceste k novému konceptu personalistickej metafyziky.* In: Zborník príspevkov: *Za personalistickú kultúru.* Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2004.

LOBKOWICZ, M.: *Duše Evropy.* Praha: Vyšehrad, 2001.

LOWRIE, D. A. (edit.): *Christian Existentialism. A Berdyaev anthology.* London: George Allen & Unwin, 1965.

MANEMANN, J.: *Na hraniciach moderny.* In: Ročenka Teologického fóra, Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004.

MARITAIN, J.: *Christiany and Democracy.* In: Viera a život, roč. VIII, č. 3/1998.

MATLARY, J. H.: *Ľudské práva ohrozené mocou a relativizmom.* Prešov: VMV, 2007.

METZ, J. B.: *Náboženstvo a politika na pôde moderny.* In: Ročenka Teologického fóra. Prešov: Vydavateľstvo Michala Vaška, 2004.

POPPER, K. R.: *Otevřená společnost a její nepřátelé I.,II.* Praha: ISE, 1994.

RATZINGER, J.: *Európa – jej duchovné základy v minulosti, v prítomnosti a v budúcnosti.* In: Verbum, roč. XVI, č. 1/2005.

SARKA, R.: *Nepokojný a znepokojujúci Berďajev.* In: Verbum, roč. XVII, č. 1/2006.

SARKA, R.: *Odkaz patróna a spolupatrónov Európy v postmodernom kontexte.* Duchovný pastier, roč. LXXXIV, č. 2/2003.

SARKA, R. – LETZ, J.: *Perspektívnosť kresťanskej filozofie a teológie v možnosti trinitárnej ontológie a metafyziky.* In: Zborník príspevkov: *Minulé a súčasné podoby personalistickej filozofie.* Trnava: Filozofická fakulta Trnavskej univerzity v Trnave, 2003.

SARTORI, G.: *Teória demokracie.* Bratislava: Archa, 1993.

ŠKOLKAY, A.: *Médiá a politická komunikácia v predvolebnej kampani.* BÚTORA, M. (edit.): *Slovenské voľby '98: Kto? Prečo? Ako?* Bratislava: IVO, 1999.

TALMON, J. L.: *O původu totalitní demokracie.* Praha: Sociologické Nakladatelství, 1998.

PERSONALIZM EKONOMICZNY

Dariusz JURUŚ

***Abstract**: In the paper I compare economic personalism, which is developed by thinkers associated with Acton Institute (Gregory M. Gronbacher and Michael Novak) and Austrian school of economic with its two main proponents namely Ludwig von Mises and Friedrich von Hayek. I argue that differences between these two schools are quite significant, and therefore we cannot just say that economic personalism is a mixture of Austrian economics and Christian personalism. I also argue also, that there are differences between German ordo-liberals, who are consider to be forerunners of economic personalists, and Austrian economists (mainly Mises).*

Personalizm ekonomiczny to kierunek rozwijany przed wszystkim przez myślicieli skupionych wokół Instytutu Actona. Główne założenia tego nurtu przedstawił Gregory M.A. Gronbacher w eseju z 1998 r. *Economic personalism.* Jak sugeruje nazwa, ekonomiczny personalizm ma łączyć chrześcijański personalizm i kwestie gospodarcze.[1] Efektem tego połączenia jest teoria ekonomiczna odwołująca się do austriackiej szkoły ekonomicznej i respektująca jednocześnie zasady chrześcijańskiego personalizmu. Ma to być, zdaniem Gronbachera, zrównoważona synteza ekonomii wolnorynkowej i opartej na personalistycznej antropologii teologii moralnej.[2] Synteza taka jest możliwa czy wręcz konieczna gdyż „ludzkie działanie znajduje się w centrum zarówno ekonomii, jak i teologii moralnej.[3] Słabością dotychczasowych prób łączenia ekonomii z moralnością był, zdaniem Gronbachera, brak albo zrozumienia moralności albo ekonomii.[4] Personalizm ekonomiczny ma wypływać ze zrozumienia ich obu.

W artykule zwrócimy uwagę, a właściwie zasygnalizujemy jedynie pewne kwestie, wymagające dalszych pogłębionych analiz, na pewne różnice zachodzące pomiędzy zwolennikami personalizmu ekonomicznego a

[1] Encyklikami, do których odwołują się personaliści ekonomiczni są: *Rerum novarum* Leona XIII (1891); *Quadragesimo Anno* Piusa XI (1941); oraz Jana Pawła II *Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1987) i na najważniejsza z nich *Centesimus annus* (1991).

[2] Gregory M. Gronbacher, *Personalizm ekonomiczny*, przel. Jarosław Marecki SDS, Lublin, Instytut Liberalno-Konserwatywny, 1999, s. 18. Personalizm ekonomiczny wedle słów Gronbachera nawiązuje przede wszystkim do koncepcji personalizmu wypracowanej w Polsce. Zob. dz. cyt. s. 19. Gronbacher pisze, że polski personalizm został stworzony przez grupę intelektualistów, lecz wymienia tylko Wojtyłę. Ibidem, s. 20-22.

[3] Ibidem, s. 16.

[4] Ibidem, s. 15.

stanowiskiem austriackiej szkoły ekonomicznej.[5] Ponieważ personaliści ekonomiczni za swoich poprzedników uważają także tzw. niemieckich ordo-liberałów, postaramy się wykazać, iż podobnie jak pomiędzy poglądami personalistów ekonomicznych a austriackimi ekonomistami, istnieje także różnica pomiędzy tymi ostatnimi a niemieckimi ordo-liberałami.

Personalizm ekonomiczny a austriacka szkoła ekonomiczna

Centralna teza personalizmu głosi: „każdej osobie należna jest afirmacja ze względu na nią samą."[6] Ponieważ „pierwszym dobrem ekonomicznym jest osoba ludzka",[7] personalizm skupia się na pytaniu, które systemy gospodarcze promują, a które negują godność człowieka.[8] Systemem, który nie sprzyja afirmacji człowieka jest socjalizm, który został już potępiony w encyklice Leona XIII *Rerum novarum*. Większe nadzieje pokładają personaliści ekonomiczni w systemie kapitalistycznym. Nie jest to jednak kapitalizm leseferystyczny, lecz raczej coś co można by nazwać „trzecią drogą". Personaliści ekonomiczni odwołujący się do nauczania Jana Pawła II odżegnują się bowiem od czystego wolnorynkowego kapitalizmu, widząc w nim pewne niedoskonałości i stąd wynikające zagrożenia dla życia społecznego. W encyklice *Centesimus annus* papież pisze: „nie do przyjęcia jest twierdzenie, jakoby po klęsce socjalizmu realnego, kapitalizm pozostał jedynym modelem organizacji gospodarczej".[9] Dlatego też mówi on o „ekonomii przedsiębiorczości", „ekonomii rynku" czy „wolnej ekonomii.[10] „Wbrew ideologii libertariańskiej, pisze Richard John Neuhaus, Jan Paweł II uznaje, że rynek nie zawsze sam się koryguje."[11] Papież za filary tak rozumianego porządku gospodarczego uważa wolność pracy, przedsiębiorczość i uczestnictwo.[12] W podobnym duchu wypowiada się Michael Novak, który odżegnuje się od koncepcji wolnego rynku i woli mówić o „demokratycznym kapitalizmie", żeby, jak pisze „uniknąć aspektu libertariańskiego", gdyż „nie chce sprawiać wrażenia, że koncentruje się wyłącznie na systemie ekonomicznym".[13]

---

[5] Mówiąc o austriackiej szkole ekonomicznej ograniczymy się z konieczności do jej najbardziej reprezentatywnych przedstawicieli, tj. Ludwiga von Misesa i Friedricha A. von Hayeka. Pominiemy więc i historycznych poprzedników Misesa i Hayeka, a także współczesnych przedstawicieli innych nurtów ekonomii austriackiej.

[6] Ibidem, s. 26. „Wartość osoby nie bierze się z jej indywidualnego wysiłku, talentów czy osiągnięć, lecz płynie z niewyrażalnego ontologicznego znaczenia jej bytu." Ibidem, s. 25.

[7] Ibidem, s. 59.

[8] Ibidem, s. 37.

[9] Jan Paweł II, *Centesimus annus*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Diecezjalnej, 2000, par. 35, s. 72.

[10] Ibidem, par. 42, s. 85.

[11] Richard J. Neuhaus, *Biznes i ewangelia*, przeł. Bogdan Szlachta, Poznań, Wydawnictwo W drodze, 1994, s. 203.

[12] *Centesimus annus*, dz. Cyt., par. 35, s. 71.

[13] Michael Novak, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, przeł. Wojciech Büchner, Poznań, Wydawnictwo W drodze, 1993, s. 329.

Ten „demokratyczny kapitalizm" ma zdaniem Novaka, być reprezentowany przez systemy takich państw jak Stany Zjednoczone, Niemcy czy Japonia.[14]

Pierwszym źródłem, do którego odwołują się personaliści ekonomiczni jest austriacka szkoła ekonomiczna. Powołując się na prace zarówno Misesa jak i Hayeka, zacierają oni jednak różnice pomiędzy tymi dwoma ekonomistami, które były, naszym zdaniem, na tyle znaczące, iż można w ich przypadku mówić o dwóch, jakkolwiek nie sprzecznych, to jednak odmiennych stanowiskach.[15] Przykładowo, Mises opowiadał się za państwem minimalnym, podczas gdy Hayek za państwem „minimalnie" opiekuńczym; Mises posługiwał się metodą dedukcyjną, podczas gdy Hayek odwoływał się do metod empirycznych; Mises ogniskował swoje rozważania wokół kwestii wyboru i działania, podczas gdy dla Hayeka kluczowymi były problemy wiedzy i wolności.[16] Pomijając różnice w obrębie samej austriackiej szkoły ekonomicznej, przejdziemy obecnie do kwestii różniący personalistów ekonomicznych i ekonomistów ze szkoły austriackiej.

Wydaje się, że jedną z kluczowych różnic pomiędzy szkołą austriacką reprezentowaną przez Misesa (czy nawet Hayeka) a nauką Jana Pawła II jest stosunek do pracy. Dla Jana Pawła II praca jest - w dyskursie gospodarczym - pojęciem centralnym. Przez pracę człowiek nie tylko przekształca przyrodę, ale urzeczywistnia siebie jako człowieka.[17] Tak wysoki status pracy ludzkiej wynika z „tajemnicy stworzenia".[18] To stwierdzenie, jak pisze papież, jako punkt wyjścia, stanowi przewodni wątek encykliki *Laborem exercens*.[19] Praca stanowi

[14] Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, An American Enterprise Institute/Simon and Schuster Publication, New York, 1982, s. 14. Znamienne jest, że na następnej stronie Novak zalicza Niemcy – obok Szwecji i Izraela – do państw „określanych czasem jako socjalistyczne". Ibidem, s. 15. Jak bardzo ten amerykański „demokratyczny kapitalizm" daleki jest od kapitalizmu można przekonać się czytając np. David Boaz, *Libertarianizm*, przeł. Dariusz Juruś, Poznań, Zysk i S-ka, 2005 czy Charles Murray, *Bez korzeni*, przeł. Paweł Kwiatkowski, Poznań, Zysk i S-ka, 2001.

[15] W zaproponowanej przeze mnie terminologii Mises jest przedstawicielem utylitarystycznego minarchizmu podczas gdy Hayek utylitarystycznego liberalizmu. Zob. Dariusz Juruś, „Wokół własności – próba uporządkowania stanowisk w filozofii politycznej". [w:] *Analiza i egzystencja*, Szczecin, 5/ 2007, s. 159-178.

[16] Znaczącym przedstawicielem szkoły austriackiej był także autor dwutomowej *An Austrian Perspecivte on the History of Economy Thought*, Murray N. Rothbard, który był zwolennikiem wolnego rynku i likwidacji wszelkich struktur państwowych. (Wedle zaproponowanej przeze mnie klasyfikacji Rothbard reprezentowałby moralistyczny anarchizm). Bronił także wyższości ekonomii wywodzącej się z tradycji katolickiej w stosunku do protestanckiej.

[17] Jan Paweł II, *Laborem exercens*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Diecezjalnej, 1995, rozdz. II, par. 9, s. 33.

[18] Praca jest obowiązkiem ze względu na nakaz Stwórcy jak i na swoje człowieczeństwo. Ibidem, rozdz. IV, par. 16, s. 59.

[19] Ibidem, rozdz. III, s. 42/43.

bowiem podstawowy wymiar ludzkiego bytowania na ziemi.[20] Papież głosi także zasadę pierwszeństwa pracy przed kapitałem.[21] „Praca – pisze - w stosunku do procesu produkcji jest zawsze przyczyną sprawczą, naczelną, podczas gdy „kapitał" jako zespół środków pozostaje tylko instrumentem: przyczyną nadrzędną. Zasada ta jest, jak dodaje on, oczywistą prawdą całego historycznego doświadczenia człowieka.[22]

Dla Misesa pierwotnym pojęciem jest wybór i działanie. Ekonomia jest wedle Misesa, częścią prakseologii czyli ogólnej teorii działania.[23] Praca jest więc jedynie przejawem ludzkiego działania.

Kolejną znaczącą różnicą jest stosunek personalistów ekonomicznych i „austriaków" do relacji pomiędzy liberalizmem gospodarczym a demokracją. Podczas gdy zarówno Jan Paweł II jak i Micheal Novak uważają, iż taka korelacja jest nie tylko możliwa lecz wręcz konieczna, tak zarówno Hayek jak i Mises, nie wspominając już o Rothbardzie czy Hoppe (także przedstawicielach szkoły austriackiej), głoszą odmienne poglądy.[24] O *Centesimus*, pisze Neuhaus, że „choć z pewnością nie jest ona pierwszym autorytatywnym dokumentem katolickim, afirmującym projekt demokratyczny; dokonuje jednak afirmacji z siłą i barwą nie mającą precedensu."[25] Z kolei, zdaniem Micheala Novaka, zaletą „demokratycznego kapitalizmu" ma być to, iż, jak pisze, w takim systemie „instytucje porządku prawno-politycznego i kulturalnego wkraczają dziś głęboko w system ekonomiczny, modyfikują go i „kontrolują".[26] Novak pisze, że demokracja i kapitalizm nie stanowią jedynie akcydentalnego połączenia, lecz konieczne: „(…) polityczna demokracja jest kompatybilna w praktyce tylko z ekonomią rynkową.", oraz „(…) naturalna logika kapitalizmu prowadzi do demokracji."[27] Zauważy jednak, iż owo wkraczanie instytucji demokratycznych w system ekonomiczny nie gwarantuje w żadnym wypadku, iż owe decyzje będą z korzyścią dla społeczeństwa. W pojęciu demokracji nie mieści się przykładowo ani pojęcie prawdy ani wolności gospodarczej.

Jak wskazywał bowiem słusznie Hayek przeciwieństwem dla demokracji są rządy autorytarne a dla liberałów rządy totalitarne. Demokracja może być bowiem totalitarna, a władza autorytarna może stosować liberalne zasady. O

[20] Ibidem, rozdz. II, par. 4, s. 13.
[21] Ibidem, cz. III, par. 12. s. 41.
[22] Ibidem, s. 41.
[23] Ludwig von Mises, *Ludzkie działanie*, przeł. Witold Falkowski, Warszawa, Instytut Ludwiga von Misesa, 2007, s. 3.
[24] Mises i Hayek nie potępiają demokracji jako takiej, lecz nie widzą logicznej konieczności łączenia jej z wolnym rynkiem. Natomiast Rothbard i Hoppe uważają wprost, iż system demokratyczny jest system złym. Zob. Hans-Herman. Hoppe, *Demokracja – Bóg, który zawiódł*, przeł. Witold Falkowski, Juliusz Jablecki, Warszawa, Fijorr Publishing, 2006.
[25] Richard J. Neuhaus, dz. cyt. s. 245.
[26] Michael Novak, *Liberalizm* ….dz. cyt. s. 329.
[27] Michael Novak, *The Spirit of Democratic Capitalism*, s. 14 i 15.

wiele lepszy jest władca, który autorytarnie ogłosi zniesienie podatków, niż demokratycznie wybrany parlament nakładający na obywateli drakońskie podatki. System demokratyczny i liberalizm rynkowy nie muszą iść ze sobą w parze, co zdają się także zakładać zwolennicy personalizmu ekonomicznego.[28]

W *Konstytucji wolności* Hayek, na którego powołują się personaliści ekonomiczni, pisze wprost, iż błędne jest przekonanie, że demokrację (która się dobrze kojarzy) należy jak najbardziej rozszerzać. Biorąc pod uwagę dwa aspekty demokracji: liczbę uprawnionych do głosowania, oraz zakres spraw rozstrzyganych przez demokratyczne procedury, nie można poważnie twierdzić, iż zawsze pożądane jest rozszerzenie demokracji.[29]

Podobnie, jak w przypadku demokracji, także i w kwestii sprawiedliwości personaliści różnią się od Hayeka. Zarówno bowiem Gronbacher jak i Jan Paweł II odwołują się do pojęcia „sprawiedliwości społecznej". Gronbacher pisał: „(…) troska o postawę solidarności, która dąży do sprawiedliwości społecznej, nie jest dla chrześcijan dowolną sugestią, lecz obowiązkiem."[30] Jan Paweł II mówił: „…o zaprowadzeniu sprawiedliwości społecznej w różnych częściach świata.", a w innym miejscu o tym, że „związki zawodowe są *wykładnikiem walki o sprawiedliwość społeczną.*[31]

Hayek, natomiast uważał, iż „sprawiedliwość społeczna" nie jest żadną sprawiedliwością. Jego zdaniem powinniśmy traktować „sprawiedliwość społeczną", jako religijny przesąd i dopóki jest on przedmiotem wiary niektórych i czyni ich szczęśliwymi, powinniśmy go zostawić w spokoju, kiedy jednak staje się on pretekstem do stosowania przymusu w stosunku do innych osób, wtedy powinniśmy walczyć.[32] Hayek był przekonany, że szerząca się wiara w „sprawiedliwość społeczną" jest obecnie największym zagrożeniem dla innych wartości wolnej cywilizacji.[33] Jeśli uznamy „sprawiedliwość społeczną" za wartość moralną to musimy mieć świadomość, że zmieni się porządek społeczny i pewne wartości np. wolność jednostki, będą musiały przegrać.[34]

---

[28] O czym pisze Hayek w *Konstytucji wolności*. przeł. Janusz Stawiński, Warszawa, PWN, 2006. Zob. rozdz. VII *Rządy większości*. Korelacji pomiędzy wolnością gospodarczą a demokracją nie potwierdzają też dane; przykładowo Bahrajn, w którym prawie nie istnieją prawa demokratyczne stoi pod względem wolności gospodarczej wyżej niż takie państwa jak Szwecja czy Japonia. Zob. Johan Norberg, *Spór o globalizację*, przeł. Piotr Bonisławski i Jan M. Fijor, Warszawa, Fijorr Publishing, 2006, s. 308.

[29] *Konstytucja wolności*, dz. cyt. s. 113/114.

[30] Gregory M. Gronbacher, dz. cyt. s. 65.

[31] Zob. Jan Paweł II *Laborem exercens*, rozdz. II, par, 8, s.30, oraz cz. IV, par. 20, s. 74. Do pojęcia sprawiedliwości społecznej odwoływał się także ordoliberał Walter Eucken.

[32] Friedrich A. von Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982, vol.2 s. 66.

[33] Ibidem, s. 67.

[34] Pojęcie sprawiedliwości społecznej, u którego podłoża leży przekonanie, iż władza polityczna winna decydować o materialnym statusie obywateli, uzależniając obywateli od państwa, pozbawia ich wolności, a tym samym podstawy moralnych decyzji. Ibidem, 99.

Kategoria „sprawiedliwości społecznej", jak podkreśla Hayek, nie należy bowiem do błędnych, lecz do bezsensownych jak np. moralny kamień.[35]

Ta skrótowa, i z pewnością domagająca się poszerzenia i pogłębienia, prezentacja różnic pomiędzy personalistami ekonomicznymi a austriackimi ekonomistami wydaje się co najmniej osłabiać tezę mówiącą, iż personalizm ekonomiczny stanowi połączenie chrześcijańskiego personalizmu i ekonomii szkoły austriackiej.[36]

Niemieccy ordo-liberałowie a ekonomiści austriaccy

W przedmowie do tekstu Gronbachera, Micheal Novak pisze, że personalizm ekonomiczny odwołuje się do myśli niemieckich ordo-liberałów (Walter Eucken) oraz do „wielkiego dzieła Wilhelma Röpkego, *The Humane Economy*.[37] Bliskość obu koncepcji bierze się stąd, iż niemieccy liberałowie podobnie jak personaliści ekonomiczni to przedstawiciele tzw. trzeciej drogi, [38] czy tzw. społecznej gospodarki rynkowej.[39]

Jeden z jej twórców Alfred Müller-Armack definiował ją w sposób, pod którym mogliby się podpisać współcześni zwolennicy personalizmu ekonomicznego: „Celem musi być ustanowienie rynkowej ekonomii złagodzonej socjalnymi gwarancjami, które byłyby zgodne z zasadami wolnego rynku… Potrzebny jest system, który jednoczyłby intelektualną i osobistą wolność z bezpieczeństwem socjalnym… Ideały wolności i sprawiedliwości społecznej mogą być ze sobą złączone na fundamencie rynkowej ekonomii.[40]„Sens społecznej gospodarki rynkowej polega na połączeniu zasady wolności rynku z zasadą równości społecznej."[41] O ową równość miało dbać państwo dzieląc

---

[35]Ibidem, s. 78.

[36] Z pewnością, co trzeba przyznać, więcej inspiracji czerpali personaliści ekonomiczni z Hayeka niż z Misesa.

[37] Gregory M. Gronbacher, dz. cyt. s. 13.

[38] Sam Eucken sprzeciwia się łączeniu ze sobą różnych ładów gospodarczych, porównując to działanie do sytuacji, w której wiele orkiestr gra jednocześnie w Sali koncertowej, oczekując, iż powstanie z tego harmonia. Zob. „Die Soziale Frage", [w:] W. Stutzel, C. Watrin, H. Willgenrodt, K. Hohmann (red.), *Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft – Zeugnisse aus zweihundert Jahren ordnungspolitischer Diskussion*, Stuttgart-New York, Gustav Fischer Verlag, 1981, s. 338, za Piotr Pysz, *Społeczna gospodarka rynkowa*, Warszawa, PWN, 2008, s. 128.

[39] Hayek krytykował termin „społeczna gospodarka rynkowa" nazywając je „Kautschukwort" (słowo- kauczuk) czy „Wieselwort" (słowo-łasiczka). Zob. P. Pysz, dz. cyt. s. 15 i 16.
Zauważmy, iż zarówno w polskiej (art. 20) jak i „europejskiej" (art. 1-3) konstytucji pojawia się zapis, iż podstawą ustroju gospodarczego jest właśnie społeczna gospodarka rynkowa.

[40] *The Social Aspect of the Economic System*, par. 18 i 22, za Richard M. Ebeling, „Granice polityki ekonomicznej", [w:] *Szermierze wolności*, przeł. Aleksander S. Lewicki, Kraków, Arcana, 2003, s. 199/200.

[41] A. Müller-Armack, hasło: „Soziale Martkwirtschaft", [w:] *Handwörterbuch der Sozialwisenschaften*, t. 9, Gustav Fischer, Stuttgart, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956, s. 390. Za Piotr Pysz, dz. cyt. s. 17.

sprawiedliwe dochód. W ramach polityki opartej na społecznej gospodarce rynkowej miała nastąpić redystrybucja zasobów poprzez system podatkowy, która modyfikowałaby niedopuszczalne lub społecznie destabilizujące nierówności w bogactwie. Państwo miało prowadzić programy ubezpieczeń społecznych, kontrolować system walutowy, oraz – poprzez system podatkowy – wywierać wpływ na ilość pracowników zatrudnionych w przemyśle w stosunku do osób pracujących w prywatnych firmach. Także ochrona środowiska i zasoby naturalne miały być pod kontrolą państwa. Müller-Armack pisał: „Gwarantem realizacji celów gospodarki rynkowej jest nie tylko sam rynek, który poprzez swoją gospodarczą efektywność sam w sobie wnosi często wkład w ich urzeczywistnienie. Stojącym poza wszelką dyskusją zadaniem państwa jest w związku z tymi celami korekta rynkowego podziału dochodów poprzez budżet i państwowy system ubezpieczeń, aby umożliwić dzięki temu świadczenia socjalne, takie jak: zasiłki wychowawcze, dopłaty do czynszu za mieszkania, renty, emerytury…." [42]

Państwo miało stać na straży uczciwej konkurencji nie dopuszczając do pojawienia się monopoli czy oligopoli. Röpke zalecał, aby państwo chroniło kapitalistów przed kapitalistami, jeżeli będą oni próbowali unikać konkurencji, zmierzając do osiągnięcia zysków poprzez tworzenie monopoli, lub unikać strat przerzucając ich ciężar na społeczeństwo.[43]

Eucken z kolei dopuszczał możliwość wprowadzenia przez państwo progresywnej stopy podatkowej, w sytuacjach drastycznych dysproporcji dochodowych, oraz ustalenie dopuszczalnego poziomu płacy minimalnej.[44] Odrzucał także klasyczno-liberalną koncepcję państwa, jako stróża nocnego a opowiadał się za państwem mającym za zadanie niedopuszczenia do

[42] Piotr Pysz, dz. cyt. s. 99.

[43] W latach 30. XX w. Alexander Rustow zaproponował system liberalnego interwencjonizmu. Już sama ta nazwa może budzić wątpliwości. Röpke rozwijając koncepcję Rustowa zaproponował rozróżnienie na interwencje zgodne z prawami rynku i niezgodne z nimi. „Konformistyczne są takie interwencje, które nie eliminują funkcjonowania mechanizmu cenowego i wynikającej z tego samoregulacji rynku, tylko jako nowe parametry podporządkowują się logice tego mechanizmu i będą przezeń asymilowane. Niekonformistyczne są natomiast takie interwencje, które wypierają mechanizm cenowy z gospodarki i prowadzą do jego zastępowania przez instrumenty typowe dla gospodarki planowej." Pysz, dz. cyt., s. 44. Niedorzeczność te koncepcji staje się jasna, kiedy pod pojęciem „rynku" będziemy rozumieć „wolny rynek". Wtedy wydaje się bezsensowne mówienie o interwencjach rządowych, które „są zgodne z prawami wolnego rynku" „Rynek wolny" to rynek uwolniony przede wszystkim od interwencji rządowej. Ordoliberałowie odróżniają wprawdzie od siebie ład gospodarczy od procesu gospodarowania i utrzymują, że tylko ład może być kształtowany przez państwo, a proces winien być pozostawiony samoregulacji. Niemniej jednak nie wydaje się, żeby decyzje na poziomie ładu nie były wolne od wpływów politycznych, a więc od czynników pozaekonomicznych.

[44] Walter Eucken, *Grundsätze der Wirtschaftpolitik*, wyd. 7, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004, s. 300-301, za P. Pysz, dz. cyt. s. 76.

pojawienia się monopoli, które, jego zdaniem są immanentną cechą gospodarki rynkowej.[45]Ponieważ dla Euckena, podobnie zresztą jak dla Erharda, ład gospodarczy jest ściśle powiązany z ładem społecznym, kwestia walki z bezrobociem, staje się „centralnym zadaniem polityki gospodarczej".[46] Erhard oprócz polityki pełnego zatrudnienia proponował także dywersyfikację substancji materialnej, której celem byłoby wyrównanie szans na rynku.[47] Wszystkie te rzeczy, które stanowią przejaw, jakkolwiek skromnego to jednak, interwencjonizmu państwowego były krytykowane i przez Misesa i Hayeka.[48]

Różnice pomiędzy niemieckimi liberałami a ekonomistami ze szkoły austriackiej (tu głównie Misesem), sprowadzały się także do odmiennej interpretacji historii kapitalizmu. Mises widział w nim wyzwolenie dla biednych. Pisał on m.in.: „Jedną z najważniejszych społecznych konsekwencji kapitalizmu jest to, że pozwala on na emancypację wszystkich warstw społecznych. Kapitalizm tak dalece podnosi poziom życia szerokich rzesz robotników fizycznych, że stają się oni 'burżujami', zaczynają myśleć i zachowywać się jak zamożni mieszczanie. … Wprowadzeniu kapitalizmu towarzyszą więc dwa zjawiska: spadek współczynnika płodności i spadek umieralności. Zwiększa się średnia długość życia."[49]

Röpke uważał natomiast, iż kapitalizm spowodował wykorzenienie biednych, którzy odcięci od swoich korzeni, stanowi szarą masę pracującą w ogromnych szarych fabrykach, mieszkającą w szarych miejskich osiedlach.[50] Niemieccy liberałowie w przeciwieństwie do Misesa, uważali, iż państwo winno aktywnie ograniczać rozwój monopoli. Mises utrzymywał natomiast, iż o naturalny monopol jest bardzo trudno. Jak pisał: „Prawdziwe monopole mogą zostać ustanowione tylko poprzez kontrolę ziemi bądź zasobów mineralnych… Światowe monopole, które są naprawdę możliwe, dotyczyć mogłyby jedynie kilku pozycji produkcji pierwotnej… W uderzającym kontraście z takimi

[45] *Grundsätze*… , s. 172, za P. Pys, dz. cyt. . 83.

[46] Ibidem, s. 323, za P. Pysz, dz. cyt, s. 80. Pełne zatrudnienie postuluje także Jan Paweł II, który pisał: „Aby przeciwstawić się niebezpieczeństwu bezrobocia, aby *wszystkim zapewnić zatrudnienie*, instancje, które zostały tu określone jako pośredni pracodawca, winny czuwać nad całościowym planowaniem w odniesieniu do tego zróżnicowanego warsztatu pracy, …. Oraz nad prawidłową i celową organizacją pracy przy tym warsztacie." *Laborem exercens*, cz. IV, par. 18, s. 65, podkr. D.J. Papież postuluje jedynie politykę pełnego zatrudniania, lecz nie domaga się od państwa gwarancji pełnego zatrudnienia. Zob. Neuhaus, 257.

[47] Piotr Pysz, dz. cyt., s. 112-116.

[48] Zob. Ludwig von Mises, *Interwencjonizm*, przeł. Agnieszka Łaska, Jan M. Małek, Kraków, Arcana, 2000; *Liberalizm w tradycji klasycznej*, przeł. Szymon Czarnik, Kraków, Arcana, 2001, czy *Ludzkie działanie*, dz. cyt., oraz Friedrich A. Hayek, *Konstytucja wolności*, dz. cyt., *Law, Legislation and Liberty*, dz. cyt. czy *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu,* przeł. Miłowit iTomasz Kunińscy, Kraków, Arcana, 2004.

[49] *Ludzkie działanie*, dz. cyt. s. 568.

[50] Wilhelm Röpke, *Civitas Humana: A Humane Order of Society*, London, William Hodge and Co., 1948, s. 131-49. Za Richard M. Ebeling, dz. cyt. 197/198.

światowymi monopolami stoją monopole narodowe i międzynarodowe, które mają dziś wielkie praktyczne znaczenie, ponieważ nie powstały w wyniku żadnej naturalnej tendencji ewolucyjnej systemu gospodarczego pozostawionego samemu sobie, lec są wytworem antyliberalnej polityki gospodarczej."[51]

Pomiędzy Misesem a Euckenem istnieje również różnica na poziomie metodologicznym. Eucken wywodził się bowiem z niemieckiej szkoły historycznej, do której należał m.in. główny adwersarz twórcy austriackiej szkoły ekonomicznej Carla Mengera w tzw. sporze o metodę (Methodenstreit), Gustav von Schmoller. Eucken, pomimo rozczarowania metodami diagnostycznymi szkoły historycznej, pozostał jednak wierny przekonaniu, iż ekonomia jest nauką empiryczną. Takie stanowisko stoi w sprzeczności z głoszoną przez Misesa koncepcją ekonomii resp. prakseologii jako nauki dedukcyjnej. Na poziomie metodologicznym jest to fundamentalna różnica osłabiająca tezę o pokrewieństwie szkoły austriackiej i personalizmu ekonomicznego, jako powołującego się na niemieckich ordo-liberałów. Erhard z kolei, także przeciwnie niż Mises czy Hayek był przeciwnikiem indywidualizmu metodologicznego, uwzględniał bowiem w swojej analizie obok jednostek wchodzących ze sobą w relacje rynkowe także instytucje występujące w społeczeństwie. Przeciwnikiem indywidualizmu, tak charakterystycznego dla austriackiej szkoły ekonomicznej jest także Jan Paweł II. Richard J. Neuhaus podkreśla, iż chociaż „papież broni indywidualnej jednostki, to pozostaje zdecydowanie krytyczny wobec indywidualizmu…. Nie kładzie się akcentu na prawa jednostkowe, kładzie się go na wspólnotowe obowiązki, które nie niweczą wolności, lecz porządkują ją ku prawdzie moralnej… Język konsekwentnie stosowany przez encyklikę nie jest językiem praw, lecz językiem wspólnoty, godności, wartości, odpowiedzialności, prawdy i solidarności."[52] (Neuhaus, s. 168.) Ostatnie zdanie sugeruje jakoby język praw wykluczał wszystkie wymienione rzeczy.

Z kolei jedna z istotnych różnic pomiędzy Hayekiem a ordoliberałami polega na tym, iż Hayek opowiada się za samoregulacją rynku w procesie kształtowania spontanicznego ładu, podczas gdy ordoliberałowie uważają, iż to organy władzy politycznej winny kształtować ów ład. W tym drugim przypadku nie byłby to już oczywiście ład spontaniczny.

[51] *Liberalizm w tradycji klasycznej*, s. 128 i 129. Zob. także *Ludzkie działanie*, 306-323.
[52] Richard J. Neuhaus, dz. cyt., s. 168.

Wnioski

Polityka oparta na założeniach ordo-liberalnych okazała się, co było do przewidzenia (np. przez Misesa), nieskuteczna.[53] Sam Röpke okazywał zdziwienie i zaniepokojenie faktem, iż wydatki państwa w ramach „społecznej gospodarki rynkowej" nie są zgodne z wymaganiami rynku.[54] Podobne obawy wyrażał Rustow pisząc, że ekonomia socjalna w Niemczech i na Zachodzie zmierza do nowego sposobu niewolnictwa, poprzez wzrastające uzależnienie ludzi od dobroczynności państwa.[55] Te obawy Rustowa miały się niebawem potwierdzić także na gruncie amerykańskim.[56]

Doświadczenie „trzeciej drogi" pokazało, iż nie ma alternatywy dla wolnego rynku. Domaganie się poszanowania osoby ludzkiej w jej różnorodnych wymiarach, także i w ekonomicznym, jest ze wszech miar słuszne, pod warunkiem wszakże, że nie chce się owej moralności wprowadzać metodami administracyjnymi. Jeśli się to dzieje, a wydaje się, iż taką możliwość dopuszczają personalistyczni ekonomiści, to skutki stają się odwrotne do zamierzonych. Jak pisał bowiem Mises: „Zwolennicy interwencjonizmu nie zauważają, że ich program prowadzi do ustanowienia całkowitej władzy rządu nad sprawami gospodarczymi i ostatecznie skutkuje powstaniem ustroju, który nie różni się od socjalizmu zgodnego z modelem niemieckim czy socjalizmu Hindenburga. Uznając, że do uprawnień rządu należy decydowanie o tym, czy określona sytuacja gospodarcza usprawiedliwia jego ingerencję, nie pozostawia się miejsca dla działania rynku. O tym, co ma być produkowane, jaka powinna być ilość i jakość produktów, kto, gdzie i kiedy ma się zajmować produkcją, nie decydują już konsumenci, lecz rząd. Kiedy tylko funkcjonowanie nieskrępowanego rynku przynosi skutki odmienne od 'społecznie' pożądanych, ingeruje rząd. Oznacza to, że rynek jest wolny jedynie wtedy, gdy efekty jego działalności są całkowicie zgodne z oczekiwaniami rządu. Ma 'swobodę' robienia tego, co władze uważają za 'dobre', ale nie wolno mu robić tego, co uznają za 'złe'."[57]

Personaliści ekonomiczni dopuszczający ingerencję państwa w wolny rynek wydają się koncentrować jedynie na drugiej części słynnego powiedzenia swojego patrona lorda Actona. Nie zauważają jednak, iż mała władza państwowa to początek absolutnej korupcji. Każda władza państwowa korumpuje. Mała także.

---

[53] Mises, już w książce *Socjalizm* z 1922 r. krytykował założenia późniejszej społecznej gospodarki rynkowej. Uważał bowiem, że wszelkie przejawy interwencjonizmu państwowego są szkodliwe dla wolnego rynku, czy też w ogóle zaprzeczają jego idei, a w konsekwencji prowadzą do socjalizmu czyli nowej formy niewolnictwa. Odrzucał więc wszelkie elementy polityki opiekuńczej państwa, z obowiązkowymi ubezpieczeniami czy redystrybucją dochodu na czele. *Socialism*, Indianapolis, 1981, s. 424-52.

[54] *Welfare, Freedom and Inflation*, 1957, s. 151-90, za R. M. Ebeling, dz. cyt., s. 201.

[55] *Welfare State and Self-Responsibility*, wykład wygłoszony w Mont Pelerin Society (Berlin Zachodni, 1956), za Richard M. Ebeling, dz. cyt., s. 201.

[56] Mamy tu na myśli oczywiście program pomocy społecznej prezydenta Johnsona.

[57] L. Mises, Ludzkie działanie, s. 611.

BIBLIOGRAFIA

BOAZ, David, *Libertarianizm*, przeł. Dariusz Juruś, Poznań, Zysk i S-ka, 2005.

EBELING, Richard, M.„Granice polityki ekonomicznej", [w:] *Szermierze wolności*, przeł. Aleksander S. Lewicki, Kraków, Arcana, 2003.

EUCKEN Walter, „Die Soziale Frage", [w:] W. Stutzel, C. Watrin, H. Willgenrodt, K. Hohmann (red.), *Grundtexte zur Sozialen Marktwirtschaft – Zeugnisse aus zweihundert Jahren ordnungspolitischer Diskussion*, Stuttgart-New York, Gustav Fischer Verlag, 1981.Eucken, Walter, *Grundsätze der Wirtschaftpolitik*, wyd. 7, Tübingen, Mohr Siebeck, 2004.

GRONBACHER, Gregory, M., *Personalizm ekonomiczny*, przeł. Jarosław Marecki SDS, Lublin, Instytut Liberalno-Konserwatywny, 1999.

HAYEK, Friedrich, A., *Law, Legislation and Liberty*, London, Routledge & Kegan Paul, 1982.

HAYEK, Friedrich, A., *Zgubna pycha rozumu. O błędach socjalizmu,* przeł. Miłowit i Tomasz Kunińscy, Kraków, Arcana, 2004.

HAYEK, Friedrich, A., *Konstytucja wolności.* przeł. Janusz Stawiński, Warszawa, PWN, 2006.

HOPPE, Hans-Hermann, *Demokracja – Bóg, który zawiódł*, przeł. Witold Falkowski, Juliusz Jabłecki, Warszawa, Fijorr Publishing, 2006.

JAN PAWEŁ II, *Laborem exercens*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Diecezjalnej, 1995.

JANA PAWEŁ II, *Centesimus annus*, Wrocław, Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Diecezjalnej, 2000.

JURUŚ, Dariusz, „Wokół własności – próba uporządkowania stanowisk w filozofii politycznej". [w:] *Analiza i egzystencja*, Szczecin, 5/ 2007, 159-178.

MISES, Ludwig, *Interwencjonizm*, przeł. Agnieszka Łaska, Jan M. Małek, Kraków, Arcana, 2000.

MISES, Ludwig, *Liberalizm w tradycji klasycznej*, przeł. Szymon Czarnik, Kraków, Arcana, 2001.

MISES, Ludwig, *Ludzkie działanie*, przeł. Witold Falkowski, Warszawa, Instytut Ludwiga von Misesa, 2007.

MÜLLER-ARMACK, Alfred, hasło: „Soziale Martkwirtschaft", [w:] *Handwörterbuch der Sozialwisenschaften*, t. 9, Gustav Fischer, Stuttgart, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956.

MURRAY, Charles, *Bez korzeni*, przeł. Paweł Kwiatkowski, Poznań, Zysk i S-ka, 2001.

NEUHAUS, Richard J., *Biznes i ewangelia*, przeł. Bogdan Szlachta, Poznań, Wydawnictwo W drodze, 1994.

NOVAK, Michael, *Liberalizm – sprzymierzeniec czy wróg Kościoła*, przeł. Wojciech Buchner, Poznań, Wydawnictwo W drodze, 1993.

NOVAK, Michael, *The Spirit of Democratic Capitalism*, New York, An American Enterprise Institute/Simon and Schuster Publication, 1982.
PYSZ, Piotr, *Społeczna gospodarka rynkowa*, Warszawa, PWN, 2008.
RÖPKE, Wilhelm, *Civitas Humana: A Humane Order of Society*, London, William Hodge and Co., 1948.

KONCEPCJE CZŁOWIEKA W NURTACH FEMINISTYCZNYCH JAKO REFLEKSYJNY ELEMENT PONOWOCZESNOŚCI

Aleksandra KAMIŃSKA

Abstract: *The aim of my text is to analyse the situation of human being in postmodernity. The postmodern human being is forced to choose from a wide spectrum of unlimited possibilities. Then, reflexivity is particularly significant. The reflexivity, I understand as a process, in which an individual might rethink his or her own life and its direction. Simultaneously, the new ideas of human beings, which are created in opposition to modernity, become more and more significant. These concepts of human being are created by feminist trends. Feminist ideas of human being can be divided into the following categories: monolithic, dualistic and pluralistic. Feminist ideas of human being categorised in this way become problematic with regard to postmodern reflexivity. Among these problems I analyse feminist approach to the body, specific spirituality and social roles. In my opinion, the lack of reference to the issue of risk (which is a key problem in postmodernity), as well as feminist understanding of identity are particularly essential.*

Ponowoczesność jako epoka prowadzi do zmiany całego spektrum sytuacji społecznych, które mają bezpośredni wpływ na życie przeciętnych ludzi. Nakładające się na siebie procesy globalizacji i lokalizacji niosą za sobą gamę możliwych wyborów. W przeciwieństwie do epoki nowoczesnej odpowiedzialność za podejmowanie takowych wyborów ponosi sam człowiek, rozumiany jako autonomiczna jednostka. Nie ma on już możliwości ukrycia się za narzuconymi regułami tradycji, które udzielały mu odpowiedzi na pytanie „jak żyć" i dawały niezbędne poczucie bezpieczeństwa. Ilość dostępnych opcji życiowych może przynosić duże spektrum szans, ale jednocześnie człowiek ponosi ryzyko, związane z ich nietrafnością. W przypadku nietrafnego wyboru życiowego może skazać się na wykluczenie i marginalizację. W takiej sytuacji odczuwa stany lękowe opisane niegdyś przez A. Kępińskiego, który stwierdził iż „(…) zamiast ułatwiać formowanie się decyzji, utrudnia je, człowiek czuje się zagubiony, nie może wytworzyć stabilnego systemu wartości.[1]" Jednocześnie, zdaniem A. Giddensa: „nie istnieje możliwość nieuczestniczenia w przemianach, które niesie (późna) nowoczesność"[2]. Przez to w procesach związanych z ponowoczesnym stylem życie dominujące znaczenie wydaje się mieć zróżnicowanie społeczne, jego widoczność i brak spójnego wyjaśnienia uprawniającego jego istnienie.

[1] A. Kępiński, Lęk, Kraków, Wydawnictwo Literackie, 2002, s. 262.

[2] A. Giddens, Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności, Warszawa, Wyd. Naukowe PWN, 2007, s. 31

W takiej sytuacji szczególne wydaje się znaczenie refleksyjności, którą rozumiem jako pewien specyficzny sposób zastanawiania się człowieka nad samym sobą, własnym życiem, kierunkiem w którym zmierza oraz stojącymi przed nim możliwościami. Kluczową cechą tego procesu jest jego uświadomiony charakter – w przeciwieństwie do epoki przednowoczesnej człowiek nie może już bezrefleksyjnie przejmować ról narzuconych w ramach istniejącej grupy społecznej. Zamiast tego musi podjąć świadomy wybór kim chce być i zdecydować o tym, jak to osiągnąć. Jednocześnie, ze względu na ogromną gamę możliwości proces ten nie zawsze bywa celowy. Częstokroć wybory są podejmowane chaotycznie, pod wpływem chwili lub z braku dostrzegania innych realnych możliwości w określonym kontekście sytuacyjnym. Tym samym refleksyjność może być dotkliwa, ponieważ powoduje iż jednostka ma wyraźną świadomość bądź poczucia sensu życia, bądź też (co jest z pewnością bardziej bolesne) jego braku.

Refleksyjność ludzi epoki ponowoczesnej wywodzi się z krytyki epoki wcześniejszej, tzw. nowoczesności. W nowoczesności dominowała wąska, ściśle określona i usankcjonowana gama stylów życia wartościowanych jako pozytywne. Wśród nich zostały ściśle określone role społeczne, częstokroć łączone z płcią człowieka oraz jeden ideał człowieczeństwa. Ponowoczesność rodzi się wraz z krytyką jednego, zastanego, uważanego za prawomocny, porządku świata. Wśród koncepcji krytykujących taki stan rzeczy umiejscawiają się nurty feministyczne. Silna krytyka tzw. społecznego status quo została zapoczątkowana przez feminizm drugiej fali, którego początki datujemy na koniec lat 50-tych, a apogeum na lata 70-te. Choć czasowo, niektóre z przedstawianych tutaj nurtów wyprzedzają epokę ponowoczesną, sposób myślenia który lansują wpisuje się w charakter ponowoczesności rozumianej jako krytyczne odniesienie się do nowoczesności – proponowanego w jej ramach sposobu myślenia i stylu życia.

Z punktu widzenia omawianego tematu szczególnie istotna wydaje się być krytyka lansowanej w ramach nowoczesności koncepcji człowieczeństwa. Teoretyczki feministyczne analizując zastaną rzeczywistość dochodzą do wniosku, iż społecznie preferowana koncepcja człowieka jest w wyraźny sposób zawężona. Człowiek nowoczesny to człowiek racjonalny, uważający iż umysł i logika to jedyne środki umożliwiające zdobycie wiedzy pewnej. W tym celu wykorzystuje myślenie analityczne, a przeszkadzają mu emocje, które należy co najmniej kontrolować, a najlepiej eliminować. Człowiek nowoczesny ogranicza, kontroluje, a wręcz czasem eliminuje naturę na rzecz kultury. Standardy jego życia opierają się na agresywnej rywalizacji i dominacji. Wygrywając korzysta z przywilejów jakie daje wysokorozwinięte społeczeństwo. Jest niezależny i nastawiony na przywództwo; ambitny, zorientowany na wykonanie zadania. Jest ukierunkowany na osiągnie sukcesu, rozumianego jako sprawne osiąganie wyznaczonych celów oraz szybki awans po szczeblach ściśle wyznaczonej ścieżki

kariery. Tak rozumiany człowiek ceni autorytety i uważa, że proponowane w ramach zdominowanego przez niego społeczeństwa standardy są uniwersalne.

W ramach swojego namysłu nad człowieczeństwem feministki dochodzą do wniosku, iż tak sformułowana (i lansowana w praktyce życia społecznego) koncepcja człowieczeństwa odpowiada mężczyźnie. Nie każdemu mężczyźnie, lecz mężczyźnie, białemu, urodzonemu i wychowanemu w cywilizacji zachodniej, należącemu do dobrze wykształconej i równie dobrze zarabiającej klasy średniej. W tak sformułowanej koncepcji człowieka nie mieści się z kolei kobieta nowoczesna, którą charakteryzuje przywiązanie do domowego ogniska, gloryfikowane macierzyństwo, opiekuńczość. Kobieta jest umiejscawiana poza człowieczeństwem, ponieważ nie rywalizuje, lecz łączy; charakteryzuje się myśleniem intuicyjnym. Ponadto nie opiera się na racjonalności lecz jest emocjonalna, empatyczna, współczująca, czuła. Jest wrażliwa i pozbawiona egoizmu. Zainteresowana swoją rodziną nie korzysta z profitów społecznych, których podział odbywa się w sferze publicznej.

Refleksja na sytuacją zastaną spowodowała, iż feministki postawiły sobie za cel włączenie kobiecości do koncepcji człowieczeństwa. Zatem płeć (rozumiana w sensie biologicznym jako sex, bądź kulturowym – jako gender) stała się głównym elementem konstytutywnym określającym człowieczeństwo w ramach nurtów feministycznych. Istotą koncepcji feministycznych jest również pozytywne bądź negatywne wartościowanie kategorii związanych z płcią. Ze względu na sposób ujmowania płci feministyczne koncepcje człowieka możemy podzielić na:

1. Monolityczne ujęcie człowieka:

Jest charakterystyczne dla feminizmu liberalnego i egzystencjalnego. Tradycyjnie pojęte człowieczeństwo oznacza męskość i cechy związane z męskością. Mężczyzna jest podmiotem – stanowi „Ja". Skoro standardem społecznym są cechy męskie, to nie ma sensu ich zmieniać. Mężczyzna nie jest wrogiem kobiet, to nie jego wina że czerpie korzyści z tradycyjnie uformowanego układu społecznego. Konieczne zmiany dotyczą tradycyjnie pojmowanej kobiecości. Tradycyjnie pojmowana kobieta nie jest podmiotem, lecz jest Innym. Jest niezrozumiała, jest irracjonalna, tkwi w sferze życia prywatnego. Jednakże jej potrzeby nie ograniczają się do bycia „piastunką domowego ogniska". Podobnie jak mężczyzna, kobieta ma potrzeby związane ze sferą publiczną. Dopiero dzięki aktywności poza domem stanie się samowystarczalna, autonomiczna i wolna w swoich wyborach. To zaangażowanie w sferę publiczną nadaje kobiecie pełne człowieczeństwo. By to uczynić kobieta-człowiek musi zacząć myśleć jak mężczyzna, bo myślenie męskie jest pozytywnie wartościowane w społeczeństwie. Pełne człowieczeństwo kobiece wyraża się również w takich samych (jak męskie) możliwościach rozwoju intelektualnego. Jak podkreśla R.P. Tong, stworzona przez twórczynię feminizmu egzystencjalnego Simone de Beauvoir kobieta-człowiek ma

myśleć, patrzeć i definiować kogoś, a nie ograniczać się do myślenia o kimś, patrzenia na kogoś i definiowania kogoś[3]. Kobieta stając się Ja musi zrezygnować ze swojej dotychczasowej, narzuconej tożsamości. Musi przestać identyfikować się z naturą i zacząć identyfikować się z kulturą. Musi zrezygnować ze swojego pasywnego i podporządkowanego charakteru, a w zamian przejąć cechy charakteru męskiego – dominującego i aktywnego. Istotą koncepcji człowieka zarówno w feminizmie liberalnym, jak i egzystencjalnym jest stwierdzenie, iż cechy biologiczne jednej i drugiej płci nie mają znaczenia dla konstrukcji człowieka. Mają charakter kulturowy, społeczny, przez co podlegają plastycznym zmianom. Zdaniem opisywanych feministek, to społeczeństwo i jego kultura rozszerza znaczenie biologiczności na cechy związane z płcią kulturową, tzn. np. wiąże kwestie biologicznego macierzyństwa z macierzyństwem społecznym, narzucając kobietom obowiązek zajmowania się dziećmi (karmieniem, pielęgnacją, wychowaniem itp.). Faktycznie jednak podział ról w rodzinie i poza nią jest kwestią umowną. Funkcje związane z płcią kulturową nie decydują zatem o człowieczeństwie, a zatem mogą być wykonywane przez przedstawicieli jednej i drugiej płci. Monolityczna koncepcja człowieczeństwa rozumianego jako męskość i rozszerzona na kobiety okazała się jednak ograniczona. Krytykowała układ społeczny stworzony przez białych mężczyzn z klasy średniej, którzy do swoich standardów ograniczyli pojęcie człowieka. Walcząc z takim nastawieniem rozszerza jednak standardy społeczne jedynie o białe kobiety z klasy średniej, które nie pracują bo nie muszą. Nie dotyka natomiast kwestii związanych z innymi grupami, np. ludźmi ubogimi, z innych kultur bądź ras. Omawiane tutaj człowieczeństwo wydaje się ich nie dotyczyć.

Inny typ monolitycznej koncepcji człowieka dominuje w feminizmie radykalno-libertariańskim, feminizmie psychoanalitycznym i późnym feminizmie liberalnym. Wyjściowe założenie polega tutaj na dwoistej koncepcji człowieczeństwa (zob. niżej, pkt. 2b). Wymieniane tutaj feministki podkreślają, iż każda z płci ma inne cechy, które należy ze sobą połączyć tworząc jeden typ człowieczeństwa – człowieka androginicznego. Podobnie ja we wczesnym feminizmie liberalnym, czy też feminizmie egzystencjalnym, uważa się tutaj iż cechy ludzkie mają charakter kulturowy, zatem można stworzyć zestaw wzorcowy, do którego powinien dążyć każdy człowiek. Jednakże zdaniem feministek radykalno-libertariańskich ideał człowieczeństwa powinien łączyć cechy komplementarne, np. męską siłę i kobiecą wrażliwość (a nie opierać się na cechach przeciwstawnych: męska agresja/kobieca służalczość). Z kolei feministki liberalne skupiają się na utworzeniu nowego, androginicznego stylu działania, w którym obie płcie będą rozwijać w sobie cechy płci przeciwnej. W tak pojętej koncepcji pozytywnie wartościowy ma być zarówno kobiecy styl współpracy, jak i męski styl wojownika.

[3] R.P. Tong, Myśl feministyczna. Wprowadzenie, Warszawa, Wyd. Naukowe PWN, 2002, s. 247.

2. Dualistyczne ujęcie człowieka:

Założeniem nurtów feministycznych lansujących takie ujęcie człowieka jest stwierdzenie, iż mężczyźni i kobiety w zasadniczy sposób różnią się między sobą, zatem nie ma wspólnego człowieczeństwa. Należy raczej mówić o dwóch koncepcjach człowieka: kobiecej i męskiej. Podkreślane tutaj różnice mogą mieć bądź charakter biologiczny (esencjalny), bądź też kulturowy. Wśród tych koncepcji znajdują się nurty, które negatywnie waloryzują jedną z płci (tzn. negatywnie oceniają człowieczeństwo męskie, gloryfikując człowieka-kobietę) oraz takie, które skupiają się na pozytywnym wartościowaniu człowieczeństwa wyrażające się zarówno w płci kobiecej jak i męskiej.

a. Waloryzowanie negatywne jednej z płci:

W tej grupie koncepcji dominują założenia feminizmu radykalno-kulturowego i postmodernistycznego. Podobnie jak w feminizmie egzystencjalnym o kobiecym człowieczeństwie decyduje tutaj Inność. Jednakże, w przeciwieństwie do poglądów S. de Beauvoir, która uważa, iż kobieta jako Inna jest gorsza od mężczyzny-Ja, skupione tutaj feministki określają Inność kobiety jako jej lepszość. Kobieca lepszość jest współcześnie zdominowana przez gorszą męskość. Negatywnie wartościowane człowieczeństwo męskie opiera się na cechach, które dla dobra ludzkości należy jak najszybciej zakwestionować – na kulturze, autonomii, intelekcie i walce. Takie człowieczeństwo, prowadzące świat do destrukcji, może i powinno być zakwestionowane przez kobiecą inną Inność. Kobiety są zatem predestynowane do zmiany zastanego porządku. Inność człowieczeństwa kobiecego wynika z biologiczności. Kobieta-człowiek wyraża się w odrębnym sposobie bycia, myślenia i mówienia. Jej kwintesencja wyraża się w tym, czego nie jest w stanie zobaczyć i nie potrafi pomyśleć mężczyzna. Zatem dla realizacji pełnego człowieczeństwa lepiej jest być kobiecą kobietą niż męskim mężczyzną. W tym celu kobiety powinny pielęgnować cechy kojarzone z kobiecością, tzn. współzależność, uspołecznienie, naturalność, nastawienie na związki itp. Dla pełnej realizacji nowego, świadomego człowieczeństwa kobiety powinny chronić swoje kobiece wartości przez destrukcyjnymi męskimi dodatkami. Kobiece człowieczeństwo ma charakter twórczy i współwładający, opiera się na specyficznej kobiecej energii. Człowieczeństwo kobiece to pasja, którą należy odzyskać.

b. Cechy obu płci waloryzowane pozytywnie:

Wśród nurtów feministycznych wyróżniamy takie, które preferują odrębne definiowanie człowieka-kobiety i człowieka-mężczyzny poprzez dowartościowanie cech tradycyjnie związanych z kobiecością i męskością. Przede wszystkim możemy tutaj wyróżnić feminizm kulturowy oraz chrześcijański tzw. nowy feminizm. Nurty te podkreślają, iż tradycyjne cechy

kobiece są błogosławieństwem, a nie przekleństwem. Trzeba je dowartościować na równi z cechami męskimi. Każda płeć ma swój wkład w życie społeczne. Zarówno poszczególne jednostki, jak i społeczeństwo jako całość, największe korzyści odniosą z podkreślania odrębności i wewnętrznej wartości zarówno kobiecości jak i męskości. Tak dla społeczeństwa, jak i dla ludzi szkodliwe jest utożsamianie świata z cechami męskimi. Szczególnie w chrześcijańskim, tzw. nowym feminizmie widoczne jest stopniowe dowartościowywanie godności kobiety. Początkowo w myśli katolickiej widoczna jest podrzędność kobiety, która następnie oddziela się od mężczyzny jako autonomiczny byt. Wówczas kobieta staje się odrębna i w myśleniu i w modlitwie. Jej równość wobec mężczyzny wywodzi się z sakramentu Chrztu[4]. Można uznać, iż wspomniane nurty na tle innych koncepcji feministycznych są dosyć tradycyjne, skupiają się na dowartościowaniu sfery rodzinnej, próbują gloryfikować i poszukiwać sensu i celu życia w tradycyjnych cechach płciowych, które stanowią istotę człowieczeństwa. Człowieczeństwo to różnorodność, jednakże różnorodność ta jest wartością sfery publicznej, przez co obie płcie mają równe prawo w decydowaniu o losach społeczności.

3. Pluralistyczne ujęcie człowieczeństwa:

Jest charakterystyczne dla późnego feminizmu, który rozwija się w epoce ponowoczesnej. W przeciwieństwie do powyżej opisywanych nurtów, tutaj podkreśla się, iż nie tylko cechy płciowe mają wpływ na rozumienie człowieczeństwa. Wraz z nimi należy brać pod uwagę inne cechy konstytutywne świadczące o postrzeganiu społecznym, samoocenie i refleksyjności człowieka. Kluczowym elementem staje się tutaj bądź miejsce zamieszkania (feminizm globalny), bądź też takie czynniki współwystępujące z płcią: rasa i status społeczny (feminizm wielokulturowy). Cechą wspólną opisywanych tutaj nurtów jest odrzucenie kobiecego esencjalizmu, czyli przekonania o istnieniu uniwersalnej idei kobiecości, pasującej do każdej kobiety. Nie istnieje podmiot kobiecy lecz podmioty kobiece. Nie uprawnione jest zatem formułowanie jednej koncepcji człowieczeństwa kobiecego, ani wypowiadanie się w imieniu wszystkich kobiet. Różnica i różnorodność to podstawowe cechy nowej koncepcji człowieka. Kategoria człowieczeństwa musi zostać pogłębiona, analizowana w kontekście związków z płcią, rasą i kulturą jako taką. Kobiecość nadal jest definiowana poprzez inność. Kobiety są zróżnicowane ze względu na warunki w którym żyją – inny sposób myślenia, inna refleksyjność w zależności od przynależności rasowej czy klasowej, preferencji seksualnych, wieku, religii, poziomu wykształcenia, zawodu, statusu małżeńskiego czy stanu zdrowia. Może się też różnić w zależności od miejsca zamieszkania w Pierwszym bądź Trzecim Świecie. Człowieczeństwo jest

[4] M. Fula, Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II, Bratislava, Don Bosco, 2004, s. 106.

kształtowane poprzez różnice, zatem aby zrozumieć co ludzi łączy, najpierw musimy zrozumieć co ich dzieli. Człowieczeństwo opiera się na różnicy rozumianej jako wyjątkowość każdego bytu ludzkiego.

Proponowane przez feminizm koncepcje człowieka rozwijają się wedle określonego wzorca. Początkowo ich punktem odniesienia staje się wyłącznie jedyny znany wzór człowieka – wartościowany pozytywnie bądź negatywnie mężczyzna. Kolejnym etapem jest próba stworzenia wspólnego człowieczeństwa – bądź androginicznego, bądź tradycyjnego, którego cechą wspólną jest dowartościowanie różnorodności. Następnie, wraz z ponowoczesnością, następuje odejście od lansowania człowieczeństwa kobiecego w odniesieniu do tradycyjnej męskości. Formułowanie nowej koncepcji człowieka przestaje polegać na krytyce uniwersalnej, tradycyjnej męskości, a zamiast tego skupia się na coraz większym nacisku na różnorodności i Inności, charakterystycznych dla epoki ponowoczesnej.

Jakie ma zatem znaczenie tworzenie feministycznych koncepcji człowieka ponowoczesnego w zakresie jego refleksyjności? Przede wszystkim feministyczna refleksyjność stara się oddzielić tzw. „ja" fałszywe (narzucone tradycją, nie podlegające krytyce), od „ja" prawdziwego – odkrywającego pełnię bytu, samozadowolenia ze swojego projektu życiowego, „ja" samorealizującego się. Jednocześnie koncepcje feministyczne wpisują się w baumanowską metaforę społeczeństwa jako rynku. Punktem wyjścia tychże koncepcji staje się ponowoczesny konsumpcjonizm – feministkom nie podoba się przecież, że to wyłącznie mężczyźni czerpią profity z określonego urządzenia nowoczesnego społeczeństwa. Jednocześnie feministki analizują swoje koncepcje człowieka w odniesieniu do kluczowych elementów ponowoczesnej refleksyjności, wśród których szczególne znaczenia ma stosunek do cielesności, duchowość jednostki oraz wybory życiowe niosące ze sobą kluczowy element ryzyka.

Ponowoczesna refleksja nad cielesnością skupia się na analizowaniu jego związków z funkcjami społecznymi. Podobnie jest w feminizmie, w którym dominuje negatywna bądź pozytywna funkcja ciała w połączeniu z profitami społecznymi. Według feministek egzystencjalnych i radykalno-libertariańskich cielesność nie pozwala kobiecie na doświadczenie pełni człowieczeństwa. Funkcje macierzyńskie ograniczają możliwości samorealizacji kobiety w świecie. Zatem powinno się je eliminować bądź zastępować możliwościami technicznymi (np. technikami sztucznego zapłodnienia, ciąży pozamacicznej itp.). W ich opinii pełnia człowieczeństwa realizuje się poprzez zerwanie związków z cielesnością. Z kolei feministki radykalno-kulturowe są skłonne podkreślać ontyczne związki człowieczeństwa kobiecego z cielesnością. Wówczas cielesność (także rozumiana przede wszystkim w kontekście funkcji reprodukcyjnych) jest wyróżnikiem bytu kobiecego, przewagi której należy strzec. Proponuje się również separację mężczyzn od kobiecej cielesności.

Refleksyjność w zakresie duchowości epoki ponowoczesnej polega na podkreślaniu szacunku człowieka do samego siebie, swoich cech, przekonań i osiągnięć. Jest rozumiana jako sfera pozamaterialnej aktywności człowieka. W nurtach feministycznych wyraża się poprzez dbałość o jakość relacji międzyludzkich. Relacja z innym, troska o niego, musi być również satysfakcjonująca dla podmiotu, który ją tworzy. Duchowość zatem nie oznacza poświęcenia się na rzecz innych, lecz jest częścią samorealizacji, stanowiącej podstawowy cel człowieka ponowoczesnego. W ramach nurtów feministycznych takie rozumienie refleksyjności dominuje w feminizmie kulturowym, który rozwija najpopularniejszą w feminizmie koncepcję moralności, tzw. etykę troski. Jej podstawowe założenia wyrażają się w braku hierarchizacji zasad moralnych. To człowiek analizując sytuację moralną poprzez określony kontekst, zwracając uwagę na interesy i opinie wszystkich zaangażowanych w nią osób ponosi odpowiedzialność za określenie tego co jest wówczas dobrem, a co złem. Podstawowy punkt odniesienie dla takowej oceny stanowi tutaj relacja, tzn. głównym nakazem moralnym staje się wytworzenie i dbanie o trwałość jak największej ilości związków międzyludzkich. Tak rozumiana etyka troski jest wyrazem opinii Z. Baumana na temat ponowoczesnej moralności: „Być może z chwilą, gdy ich uwagi nie będzie już pochłaniać troska o ustawodawstwo etyczne i przestrzeganie litery stanowionego prawa, ludzie będą mogli – będą musieli – stanąć oko w oko z niedającym się już ukryć czy zamazać faktem ich moralnej autonomii, a i tym faktem, że autonomia moralna oznacza moralną odpowiedzialność nieodbieraną ale też i niezbywalną. Być może, w tym samym sensie, w jakim nowoczesność zapisała się w historii jako wiek etyki, nadchodząca era ponowoczesna zapisze się jako wiek moralności”[5]. Jednocześnie warto podkreślić, iż feminizm, szczególnie znajdując swój wyraz w etyce troski, w przeciwieństwie do postmodernizmu nie definiuje człowieka jako autonomicznej, egoistycznej i samotnej monady. Zawsze podkreśla znaczenie relacji i wspólnotowości jako charakterystycznej cechy kobiecości, jednocześnie przypisując autonomię podmiotowi męskiemu.

Dominującym elementem refleksyjności ponowoczesnej jest możliwość podejmowania przez człowieka wyborów z szerokiej gamy dostępnych mu opcji. Wśród nich człowiek dostrzega szanse, które czasem są realne, a czasem jedynie wyobrażone, a wraz z nimi ponosi ryzyko – nigdy nie wie czy dany wybór okaże się dla niego korzystny. Wpływa na to negatywne wartościowanie tradycyjnych wzorów życia. Zdaniem Z. Baumana „punkty odniesienia (…) znikają z pola wiedzenia, zanim zdążymy do końca przeczytać umieszczoną na nich instrukcję, nie mówiąc już o przyswojeniu jej sobie i zastosowaniu”[6].

[5] Z. Bauman, Dwa szkice o moralności ponowoczesnej, Warszawa, Wyd. Instytut Kultury, 1994, s. 14.

[6] Z. Bauman, Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika, Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy, 2006, s. 101

Głównym punktem odniesienia myśli feministycznej jest instytucja macierzyństwa. Refleksyjność feministyczna skupia się tutaj na jej kwestionowaniu lub też poszukiwaniu nowej formuły, w której człowieczeństwo kobiece będzie świadomie realizowane, dając pełną satysfakcję życiową. Refleksja feministyczna przebiega tutaj w trzech kierunkach. Macierzyństwo może być wartościowane negatywnie (feminizm egzystencjalny, radykalno-libertariański), ponieważ rola matki ogranicza możliwości życiowe kobiety, która ma ograniczony wpływ na swoje przeznaczenie. Inną formułą jest gloryfikowanie biologicznej funkcji macierzyństwa, przy jednoczesnej krytyce odpowiadającej jej społecznej instytucji (feminizm radykalno-kulturowy). Społeczne macierzyństwo stanowi tutaj wyraz męskiej władzy – kobieta zajmuje się dziećmi, lecz to mężczyzna decyduje o ich sposobie wychowania. Tak pojmowana instytucja powinna zostać zastąpiona nową formułą macierzyństwa kobiecego rozumianego jako radość, samodzielność w podejmowaniu decyzji, źródło siły i energii kobiet. Trzecim kierunkiem jest podkreślanie wyłącznie społecznej funkcji macierzyństwa (feminizm liberalny, psychoanalityczny). Tutaj podkreśla się odpowiedzialność obojga rodziców za wychowanie dzieci. Nie krytykuje się rodziny jako instytucji społecznej, lecz dominujący układ relacji w rodzinie.

Zatem ponowoczesna refleksja feministyczna skupia się na wymiarze społecznym człowieczeństwa. Opiera się one na krytyce jednego, narzuconego przez wcześniejszą nowoczesność, sposobu myślenia, stylu życia (związanego z płcią), jednego ideału człowieczeństwa, a także dychotomizacji społecznej; błędnych zdaniem teoretyczek podziałów na naturę i kulturę, emocje i racjonalizm. Ponadto nurty feministyczne inaczej niż myśl ponowczesna rozumieją podziały na sferę prywatną i publiczną. Podczas gdy w myśli ponowoczesnej postuluje się wywieranie wzajemnego wpływu przez jedną sferę życia na drugą, nurty feministyczne zgadzając się z tak przedstawianą diagnozą, idą dalej, formułując postulat o likwidacji tego sztucznego podziału. Kolejnym elementem w którym myśl feministyczna wydaje się być niezgodna z diagnozą ponowoczesną są wspomniane powyżej możliwości wyboru i ryzyka. Wydaje się, iż nurty feministyczne przesadnie skupiają się na wskazywaniu możliwych szans życiowych, nie analizując dokładnie elementów związanych z ryzykiem. Feministki – w zgodzie z refleksyjnością ponowoczesną – uważają, że ryzyko się opłaca, a kobiety zyskają zrywając z tradycyjnym porządkiem patriarchalnym. Jednakże nurty feministyczne nie pytają na ile możliwości dane człowiekowi są faktyczne, a na ile jedynie postulowane. Nie zastanawiają się czy możliwości kobiet są realne, czy tylko wyobrażone. Z tą kwestią wiąże się problem bezpieczeństwa człowieka. Większość nurtów feministycznych nie bierze na przykład pod uwagę, iż nie wszystkie kobiety domagają się postulowanych przez feministki zmian. Feminizm, tworząc swoje koncepcje człowieka, wydaje się skupiać na narzuceniu określonego, ponowoczesnego

stylu życia, jednocześnie pomijając konsekwencje możliwych nietrafnych wyborów kobiet, pozostających w zgodzie z postulatami owego ruchu. Z omawianą tutaj kwestią wiąże się problem tożsamości człowieka. Nurt ten stara się lansować wśród kobiet określony wzorzec tożsamości, opierający się na krytyce dotychczasowych wzorców. Jednocześnie nie bierze pod uwagę reakcji przeciętnych kobiet na owe postulaty. Wśród nich część haseł feministycznych jest realizowana, z częścią – się jedynie utożsamiają, a jednocześnie zwykle z samym feminizmem się nie identyfikują, wręcz deklarując jego odrzucenie. Feminizm w swoich własnych oczach widzi i lansuje określony typ tożsamości kobiecej, zgodny z wytworzonymi przez siebie koncepcjami człowieczeństwa. Jednakże większość z tych koncepcji nie ma źródeł ontologicznych, lecz wywodzi się z pragmatyzmu – kwestionowania zastanych wzorców dominacji w sferze publicznej. Zatem feminizm nie tworzy określonych typów tożsamości ludzkich, lecz jest jedynie wzorcem, propagującym określony typ/y postawy. Daje jedynie możliwość przyjęcia określonych ról życiowych, które jeszcze nie wyznaczają tożsamości człowieka ponowoczesnego, a mogą być jedynie jednym z elementów takiej tożsamości. Jednakże z pewnością myśl feministyczna wpływa na lepsze samorozumienie jednostki, a jako nurt kojarzony z rzeczywistością społeczną potrafi reagować na jej zmiany. Tym samym nie lansuje jednej określonej wizji refleksyjnej tożsamości, lecz potrafi ją odczytywać pod kątem zmian społecznych.

BIBLIOGRAFIA

Bauman Zygmunt, Dwa szkice o moralności ponowoczesnej, Wyd. Instytut Kultury, Warszawa 1994.

Bauman Zygmunt, Globalizacja. I co z tego dla ludzi wynika, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.

Giddens Anthony, Nowoczesność i tożsamość. „Ja" i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2007.

Fula Milan, Antropológia ženy a náuka Jána Pavla II, Don Bosco, Bratislava 2004.

Kępiński Antoni, Lęk, Wyd. Literackie, Kraków 2002.

Matlary Janne Haaland, Nowy feminizm. Kobieta i świat wartości, Wyd. W drodze, Poznań 2000.

Mizielińska Joanna, (De)konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia, Wyd. Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk 2004

Ślęczka Kazimierz, Feminizm, Wyd. Książnica, Katowice 1999r.

Tong Rosemarie Putnam, Myśl feministyczna. Wprowadzenie, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2002.

KOBIECOŚĆ I MĘSKOŚĆ – PONOWOCZESNE WZORCE OSOBOWE

Katarzyna PIĄTEK

Abstract: *An article is an attepmt of finding an answer about current, contemporary models of personality, functioning in Polish society (taking into consideration the model od personality by Florian Znaniecki). This issue is considered in gender context, because existing of separate and even dichotomous models of personalities for men and women is assumed. These models form a conglomeration of desirable and socially accepted features of personality of each gender and they have fundamental importance in process of socializaion and education, having an influence on degree of social acceptance and self-definition of individual.*

All-Polish research as well as author's own studies shows that prevailing in Polish society men's and women's models of personality are still under the strong influence of tradition. The result is that although there is tranformation of gender interrelationships, we still deal with stereotypical imputation of particular attributes and predisposition to each gender. Functioning, unified models are in contradition with modern, egalitarian trends. Reprodution of these models takes place in family and it is repeatedly continued by consecutive educational circles. In consequence, girls are socialized to be submissive, passive and emotional, while boys to be tough, strong and self-controlled. That course of socialization process results in inadequacy of absorbed model to realities of life in post-modern world.

W ramach wstępu - rozumienie kobiecości i męskości w ponowoczesności

Radykalne przemiany, jakie dokonują się we współczesnych społeczeństwach oraz ich tempo, przez wielu badaczy wpisane są w koloryt nowej epoki, określanej ponowoczesnością. Choć nie ma pełnej zgody, co do zasadności używania tego pojęcia do opisu współczesności (Giddens proponuje określenie „późna nowoczesność", Noble „społeczeństwo postmodernistyczne", itp.), to jednak wszyscy badacze dostrzegają pojawienie się nowych jakości społecznych, emergentnych wobec tych, które niosła ze sobą nowoczesność. Za Lucjanem Kocikiem ponowoczesność ująć można, jako swoisty zbiór możliwości, sytuacji, wzorów zachowania i wartości, które rozwinęły się w drugiej połowie XX wieku i zmieniły kształt dzisiejszych społeczeństw. Świat współczesny jest sfragmentaryzowany, płynny, negocjujący wartości, zmuszający do ciągłych wyborów, pozbawiony wizji całościowej, a co za tym idzie jednego obowiązującego wzorca[1]. Nie omija to także kwestii związanych z płcią, płciowością, choć wydawać by się mogło, że to jeden z nielicznych determinowanych przecież biologicznie pewników

[1] L. Kocik, *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata,* Wydawnictwo AFM, Kraków 2006, s. 99.

określających jednostki w kategoriach: mężczyzna - kobieta. W ponowoczesności dyskurs naukowy i publicystyczny dotyczący wpływu płci na osobowość, tożsamość i lokację jednostki w przestrzeni społecznej nabrał jeszcze bardziej na znaczeniu.

Artykuł ten stanowić ma próbę odpowiedzi na pytanie o obowiązujące, współczesne wzorce osobowościowe funkcjonujące w społeczeństwie polskim (z uwzględnieniem koncepcji wzoru osobowego Floriana Znanieckiego). Zagadnienie to rozpatrywane będzie właśnie w kontekście płci, gdyż zakłada się istnienie odrębnych, a nawet dychotomicznych wzorców osobowych dla kobiet i mężczyzn. Wzorce te stanowią konglomerat pożądanych i społecznie akceptowanych cech dla każdej z płci i mają kluczowe znaczenie w procesie socjalizacji i wychowania, wpływając tym samym na stopień akceptacji społecznej, autodefinicję jednostki i podejmowane przez nią role.

W aktualnych analizach teoretycznych i empirycznych płeć pojmowana jest bardzo szeroko. Ta biologiczna określa nas w kategoriach: kobieta, mężczyzna, co stanowi równocześnie podstawę do konstruowania płci kulturowej mającej swój wyraz w kategoriach: kobiecość i męskość.

Płeć bywa ujmowana również jako: zmienna indywidualna, kategoria społeczna czy też konstrukt społeczny[2]. W zależności od przyjętej perspektywy nieco inne aspekty płci są eksponowane, odmienne jest też rozumienie i znaczenie przypisywane płci.

W celu zaznaczenia różnic pomiędzy trzema aspektami płci: biologicznym, społecznym i psychologicznym, używa się w odniesieniu do każdego z nich odrębnych (niestety anglojęzycznych). Pojęcie sex ujmuje płeć jako fakt biologiczny, odwołując się do swoistych różnic pomiędzy kobietami i mężczyznami. Termin gender (w języku polskim używa się też terminu „rodzaj") określa płeć jako zjawisko społeczno-kulturowe, natomiast pojęcie gender identity odnosi się do tożsamości płciowej jednostki.

Na potrzeby niniejszego artykułu można przyjąć, że płeć jest swoistą identyfikacją jednostki z konstruowanym i przekazywanym społecznie wzorem kobiecości lub męskości oraz przypisaną mu rolą społeczną.

Warto w tym miejscu przyjrzeć się pokrótce sposobom ujmowania kobiecości i męskości, stanowiącym kluczowy punkt rozważań. Przyjmując perspektywę płci jako fenomenu biologicznego, kobiecość i męskość są konsekwencją cech biologicznych. To natura determinuje osobowość każdej z płci (rozumianą jako zespół indywidualnych cech i sposobów zachowania). Odwołując się do płci jako zjawiska społecznego, można powiedzieć, że wzory kobiecości i męskości nie mają stałej postaci, są zmienne i płynne gdyż zależą od trendów kulturowych w danym społeczeństwie. Ujęcie trzecie stanowi próbę pogodzenia dwóch wcześniejszych stanowisk, wykazując na

[2] Zob. E. Mandal, *Kobiecość i męskość,* Warszawa: Wydawnictwo Żak, 2003, s. 41-44.

nierozerwalność czynników biologicznych i kulturowych, w konsekwencji kobiecość i męskość to splot cech i zachowań determinowanych zarówno biologicznie, jak i kulturowo.

Różnorodność wariantów kobiecości i męskości występuje w danym społeczeństwie zarówno na poziomie interpersonalnym jak i strukturalnym. Płeć staje się podstawą określania cech jednostek, właściwych sposobów postępowania i wzorów stosunków społecznych. Zinstytucjonalizowane wzory kobiecości i męskości stanowią fundament społecznego systemu płci [3], stając się wzorem społecznym, określającym pożądane cechy osobowości, normy oraz sposoby zachowania kobiet i mężczyzn. Wzór ten nie jest wolny od stereotypizacji, narzuca równocześnie aktorom społecznym swoisty gorset ograniczający zachowania jednostek do właściwych i stosownych dla każdej z płci.

Jak zauważają C.M. Ranzetti i D.J. Curran „ludzie wierzą, że przyjęte przez nich założenia na temat kobiecości i męskości są prawdziwe i słuszne. W konsekwencji działają zgodnie z nimi, traktując kobiety i mężczyzn w odmienny sposób, a nawet uznając ich za swoje przeciwieństwa. W interakcjach z innymi wiele osób korzysta ze stereotypów kobiecości i męskości. (…) Stereotypy dotyczące płci kulturowej są uproszczonymi opisami „męskiego mężczyzny" bądź „kobiecej kobiety" [4]. Ale to, co mieści się w kategoriach: kobiece – męskie, nie jest jednoznaczne i oczywiste. Warto więc zadać sobie pytanie o ponowoczesny wzorzec kobiecości i męskości.

Koncepcja wzoru osobowego Floriana Znanieckiego jako schemat teoretyczny analizy

Kluczowe dla moich rozważań, jest ujęcie wzorca osobowego dokonane przez Floriana Znanieckiego, klasyka socjologii polskiej. Choć koncepcja ta sięga pierwszej połowy XX wieku, proponowany w niej schemat analizy może być zastosowany z powodzeniem także współcześnie i wydaje się być bardzo przydatny dla zobrazowania ponowoczesnych wzorców kobiecości i męskości.

F. Znaniecki ujmuje wzór osobowy jako konstrukt czteroskładnikowy, który zawiera: jaźń odzwierciedloną, stan socjalny, funkcję społeczną oraz znaczenie życiowe[5].

Pierwszy składnik - jaźń odzwierciedlona czy społeczna, to po prostu, jak zaznacza Znaniecki, świadomość własnego „ja", która powstaje u osoby w wyniku wchodzenia w relacje z ludźmi i różnych wyobrażeń na temat tego, co

[3] Zob. C.M. Renzetti, D.J. Curran, *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 8.

[4] C.M. Renzetti, D.J. Curran, *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2005, s. 8.

[5] Zob. F. Znaniecki, *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa-Lwów 1934, s. 119-139.

wydaje jej się, że inni o niej myślą. Treść i znaczenie jaźni społecznej wyznaczane są przez to, co inni mówią tej osobie i jak się wobec niej zachowują. Wpływa na nią także to jak wygląda (odbicie ciała w lustrze). Można wiec powiedzieć, że jaźń odzwierciedlona obejmuje uprzedmiotowione społecznie ciało i psychikę jednostki. Pamiętać należy, że w rozmaitych kręgach społecznych różne cechy fizyczne i osobowościowe mogą być ważne i cenione[6].

Drugi zasadniczy składnik osoby społecznej – stan socjalny - określić można jako całokształt tych praw, które jednostce przyznaje i stara się zapewnić dany krąg społeczny bądź z własnej inicjatywy, bądź z ramienia i pod kontrolą większej wspólnoty lub grupy. Prawom tym odpowiadają obowiązki względem osoby ze strony uczestników kręgu, których wykonywania krąg od nich wymaga [7].

Trzeci element wzoru osobowego to funkcja społeczna, którą rozumieć należy jako ogół obowiązków, jakie posiada jednostka w danym kręgu społecznym.

I wreszcie ostatni składnik osoby społecznej, jej znaczenie życiowe, polega na wpływie, jaki odgrywanie przez jednostkę danej roli wywiera bądź na jej własne życie, bądź na życie społeczne jej środowiska[8].

Jak zauważa F. Znaniecki wzór osobowy pozostawałby martwym schematem, gdyby człowiek nie dążył do jego urzeczywistnienia we własnej osobie, nie starał się według niego sam siebie czynnie ukształtować. Oczywiście adoptując proponowany przez Znanieckiego schemat do wymogów ponowoczesności, trzeba mieć świadomość tego, że trudno jest obecnie wskazać jeden obowiązujący wzorzec. Pluralizm wartości generuje różnorodność także w sferze związanej z definiowaniem kobiecości i męskości, a jednostki same podejmują wybór (nie zawsze zresztą świadomie), z którego wzorca chcą czerpać. Najczęściej, co wykazują liczne badania socjologiczne, jest to wzorzec medialny, gdyż współcześnie to media są głównym kreatorem rzeczywistości społecznej – definiując i propagując obowiązujące wzorce.

Kobiecość i męskość – w poszukiwaniu ponowoczesnego wzorca

Wielu autorów stara się zaproponować różne modele męskości i kobiecości, równocześnie wskazując na stereotypizację tych kategorii. Eugenia Mandal przywołuje za K. Deaux i L.L. Lewis komponenty stereotypów związanych z płcią. Komponent osobowościowy mieści w sobie stereotypowe cechy kobiece, takie jak: emocjonalność, zdolność do poświęceń, delikatność, czułość, troskę o uczucia innych, umiejętność rozumienia innych, ciepło w relacjach z innymi, pomaganie; oraz stereotypowe cechy męskie,

[6] Ibidem s. 119-139.
[7] Ibidem s. 119-139.
[8] Ibidem s. 119-139.

wśród których wymienia się: niezależność, aktywność, kompetencję, łatwość podejmowania decyzji, niezawodność, wiarę w siebie, nieuleganie naciskowi, poczucie przywództwa. Komponenta ról społecznych dla kobiet sprowadza się do określeń: jest źródłem wsparcia emocjonalnego dla innych, zarządza domem, opiekuje się dziećmi, odpowiada za urządzenie domu; stereotyp męski w tym obszarze to z kolei: jest głową domu, utrzymuje finansowo rodzinę, jest przywódcą, jest odpowiedzialny za domowe naprawy. Komponenta wyglądu zewnętrznego dla stereotypu kobiecego to: delikatny głos, schludność, wdzięk, miękkość ruchów; dla stereotypu męskiego: wysoki, silny, krzepki, szeroki w ramionach. I wreszcie komponenta zawodu, zamyka kobiety w zawodach typu: terapeutka, telefonistka, logopeda, nauczycielka w szkole podstawowej, pielęgniarka, a mężczyzn w zawodach: kierowca ciężarówki, agent ubezpieczeniowy, instalator telefonów, chemik, burmistrz miasta [9].

Wyróżnione komponenty warto zestawić ze wskazanymi przez Sandrę Bem cechami uznawanymi za kobiece i męskie. Na liście tej znalazły się np. czułość, pogoda ducha, współczucie, łagodność, naiwność, miłość do dzieci, wrażliwość na potrzeby innych, ustępliwość – jako wyróżnik kobiet. W przypadku cech męskich pojawiły się z kolei: działania przywódcze, agresywność, ambicja, analityczność, asertywność, współzawodnictwo, dominacja, indywidualizm, niezależność, skłonność do ryzyka [10].

Dla każdej płci wskazać można swoisty rdzeń sterotypizacji. W przypadku kobiet stanowią go dwie cechy: ciepło i ekspresyjność, w przypadku mężczyzn: kompetencja i racjonalność. Pokazuje to, że wciąż patrzymy na kobiety i mężczyzn jak na dychotomiczne kategorie, co sprawia, że to, co kobiece nie może być atrybutem męskości, a to, co męskie, atrybutem kobiecości. „Mimo ponowoczesnej tendencji- jak najbardziej słusznej-odrzucenia podziału na płeć biologiczną jako naczelną dyspozycję relacji między jednostkami, dwoistość jest tym, co określa podział, czy też wyznacza granicę w społeczeństwie”[11].

Zaznaczyć należy, że w ujmowaniu współczesnych wzorców kobiecości i męskości, poza eksponowaniem dychotomii płci, uwzględnić należy współwystępowanie dwóch ujęć: tradycyjnego i nowoczesnego. Szczególnie dostrzec można taką tendencję w przypadku wzorca męskości.

Tradycyjny paradygmat ujmuje męskość jako „dominację i specjalizację w określonych dziedzinach. Opiera się na dualizmie ról płciowych, asymetryczności cech męskich i kobiecych. Wymaga od mężczyzny podporządkowywania sobie innych mężczyzn, kobiet i dzieci. Oznacza

[9] E. Mandal, *Kobiecośc i męskość,* Op. Cit., s. 39

[10] Bem S.L., *Męskość-Kobiecość, O różnicach wynikających z płci*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000.

[11] A. Barabasz, *Mozaika współczesna-nowoczesność i ponowoczesność,* [w:] K. Piątek, A. Barabasz, *Pułapki ponowoczesności. Rodzina, płeć i role społeczne,* Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH, 2009, s. 29.

przymus tłumienia uczuć i emocji, broni mężczyźnie wstępu do pełni ludzkich doświadczeń "[12]. Z kolei „nowy paradygmat męskości akcentuje równość oraz partnerstwo mężczyzn i kobiet, uznając te wartości za fundamentalne w tworzeniu nowego ładu społecznego. Dewizą życiową mężczyzny staje się współdziałanie, a nie dominacja, jest on partnerem dla kobiet i dzieci. Nowy paradygmat pozwala na eksponowanie zarówno cech męskich, jak i kobiecych, pozwala osiągnąć pełnię indywidualnego potencjału człowieka"[13].

W ujmowaniu kobiecości widać także pewne rozchwianie pomiędzy tradycyjnymi a nowoczesnymi czy ponowoczesnymi wzorcami[14], choć nie ma tu już tak wyraźnej antynomii. Przykład stanowić mogą koncepcje kobiecości skonstruowane przez Lucynę Kopciewicz [15]. Pierwsza ujmuje kobiecość „jako atrakcyjny wygląd". Tutaj kobiecość kojarzona jest głównie z wyglądem, cielesnością, modą i elegancją, co powoduje, że jest pojęciem kulturowo i społecznie zmiennym. Druga to kobiecość „jako matkowanie". Ten typ kobiecości odwołuje się do wzorców matki i związanych z nim cech osobowościowych przypisywanych kobietom, jak też pewnych dyspozycji. Równocześnie podkreślić należy, że dyspozycje wpisane w matkowanie nie są <<darem natury>> lecz zostały kobietom kulturowo przypisane. Trzecie ujęcie kobiecości to kobiecość „jako tajemnica", wypływa to z niemożności opisania kobiecości. Kobieta jawi się jako nieodgadniona tajemnica gdyż kluczowa dla jej natury jest duchowość, życie wewnętrzne, które nie może być nigdy dogłębnie poznane. I wreszcie czwarty typ wskazywany przez L. Kopciewicz to kobiecość „jako naturalność" rozumiana jako negacja konieczności bycia zawsze atrakcyjną, bycia na widoku[16].

Jak widać trudno wskazać dominujący wzorzec kobiecości i męskości. Binarne ujmowanie tych kategorii także nie jest juz w pełni zasadne. Jak twierdzi Badinter męskość zależna jest od kondycji kobiecości [17], a ta druga uległa niewątpliwej transformacji. Czy jednak przemiany, które tak obszernie opisywane są przez naukowców, dostrzegają również zwykli ludzie, w swojej codzienności.

---

[12] Arcimowicz K., *Obraz ojca w polskich mediach*, [w:] „Niebieska Linia" nr 1/ 2004 r., str. 9.

[13] Ibidem, s. 9.

[14] Zob. E. Jurczyńska- McCluskey, K. Piątek (red.), *Między tradycją a nowoczesnością. Współczesna kobieta polska z perspektywy socjologicznej*, Bielsko-Biała, 2006.

[15] Badania polsko-francuskie, przeprowadzone w 2002 roku na stu osiemdziesięcioosobowej próbie badawczej, którą tworzyli studenci i studentki wyższych uczelni polskich i francuskich. Szczegółowy opis badan oraz ich pogłębiona analiza i interpretacja [w:] L. Kopciewicz, *Kobiecość, męskość i przemoc symboliczna. Polsko-francuskie studium porównawcze*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2005.

[16] Ibidem 44-48.

[17] E. Badinter, *XY tożsamość mężczyzny*, Warszawa: W.A.B., 1993, s. 29.

Odpowiedzi dostarczają miedzy innymi wyniki badań przeprowadzonych przez Instytutu Badania Opinii RMF FM [18]. Respondenci zapytani zostali o to, czy – ich zdaniem – kobiety/mężczyźni są obecnie mniej, bardziej czy też tak samo kobiece/męscy jak dawniej. Okazuje się, że zdania w tym temacie są wyraźnie podzielone. Prawie 33% badanych uważa bowiem, że kobiety są tak samo kobiece jak kiedyś i niemal tyle samo wskazało, że są one mniej kobiece, 30% uważa, że są bardziej kobiece niż kiedyś. W odniesieniu do mężczyzn wyniki są już bardziej jednoznaczne, aż 56% badanych stwierdziło, że współcześni mężczyźni są mniej męscy niż dawniej, 30% uważa, że są tak samo męscy, a niespełna 13% wskazało, że są bardziej męscy niż dawniej [19]. Tak więc, przyjmując różne kryteria i wizje męskości czy kobiecości, rozmaicie postrzegane są trendy w tym zakresie.

W poszukiwaniu ponowoczesnych wzorców osobowych kobiet i mężczyzn

Jak już sygnalizowałam, trudno wskazać jeden, obowiązujący wzorzec kobiecości i męskości. We współczesnym społeczeństwie współwystępuje wiele równoprawnych modeli, zwykle kreowanych przez media i narzucających pewien porządek. Podejmę się jednak próby zaprezentowania w oparciu o sondaże ogólnopolskie, jak i badania socjologiczne cech, które stanowić mogą rdzeń ponowoczesnego wzorca kobiecości i męskości.

Proponowany przez Floriana Znanieckiego model wzoru osobowego kieruje naszą uwagę na kilka elementów kluczowych w dyskusji nad wzorcami męskości i kobiecości, są nimi: fizyczność - ciało, pożądane cechy osobowościowe, role społeczne pełnione w sferze publicznej (głównie praca zawodowa i aktywność społeczna) i prywatnej (sfera życia rodzinnego) i na opisie tych elementów skupię się w dalszej części artykułu.

Wzorzec fizyczny

Kwestie związane z ideałem urody częściej podkreślane były dotychczas w odniesieniu do kobiet niż mężczyzn. „Przez większość okresów historycznych (choć nie wszystkie), estetyczne walory męskiego ciała marginalizowano. W definiowaniu mężczyzny, kluczowe były bowiem zalety umysłu i inteligencja, lub siła i odwaga, to one stanowiły o atrakcyjności (lub jej braku). W związku z tym można było odnieść wrażenie, że tylko kobieta posiada ciało. [...] Mężczyzna pozostawał natomiast poza oglądem w tej kwestii. O ile kobieta zwykle opisywana była przez pryzmat ciała, o tyle

[18] 200 ankietowanych w wieku 18-50 lat (zarówno kobiet, jak i mężczyzn) – próba ogólnopolska. Badania przeprowadzone przez Instytut Badania Opinii RMF FM w maju 2006 r.;

[19] Badania Opinii RMF FM;
http://www.crossdressing.pl/main.php?lv3_id=664&lv1_id=2&lv2_id=56&lang=pl (4.02.2009)

mężczyzna jawił się bardziej jako postać „odcieleśniona". Jego opis koncentrował się albo na walorach umysłu albo przymiotach charakteru (waleczność, odwaga). Ciało, jeśli się pojawiało, wiązane było z siłą, mężnością, dojrzałością, rzadko pięknem"[20]. Obecnie znacząco się to zmieniło. Pojawiają się także całkowicie nowe (wykreowane właściwe w dużej mierze przez media, głównie Internet) wzorce męskości, do których zaliczyć należy chociażby model metroseksualny czy überseksualny.

Jak zauważa Z. Melosik: „[...] w dzisiejszych czasach ciało jest tym, co konstytuuje człowieka, on staje się poprzez nie. Co więcej, to ono konstruuje tożsamość i uosabia ją przez reprezentacje wizualne. Cielesność wkracza coraz mocniej w przestrzeń społeczną, teraz ludzi postrzega się przez pryzmat ich ciał, ich osobowość-przez zewnętrzny image. [...] Obsesja ciała powoduje wyłonienie się kolejnych dyskursów jemu poświęconych, które chcą zdobywać priorytet i narzucić jedyny prawdziwy obraz ciała właściwego, uniwersalnego, idealnego"[21].

Giddens zauważa, że wygląd zewnętrzny staje się w naszych czasach głównym elementem refleksyjnego projektu „ja" jednostek[22]. Potwierdzają to chociażby badania CBOS. Wygląd zewnętrzny decyduje o sukcesie w życiu osobistym i zawodowym zdaniem 90% respondentów[23]. Na postrzeganie ciała, cielesności dominujący wpływ mają oczywiście media. Mówi się wręcz o ciele zwizualizowanym i nadobecności ciała w mediach[24]. Niewątpliwie pełnią one ważne funkcje, po pierwsze w tworzeniu wzorców idealnego ciała i ich hierarchizacji, po drugie przekazują wskazówki dotyczące tego, co robić, by spełniać obowiązujące normy[25]. „Wizerunki kobiecego i męskiego ciała przedstawiane w mediach skazują nas na nieustanną kontrolę, dyscyplinowanie i ulepszanie naszych ciał, na nieustanne dążenie do prezentowanego ideału. Niemożność osiągnięcia tego wzorca lub możliwość tylko chwilowego jego utrzymania stawia większość kobiet (i mężczyzn) na z góry przegranej pozycji i skazuje na poczucie nieadekwatności"[26].

W związku z tym wyraźnie odczuwalna jest presja atrakcyjnego wyglądu. Na przykład pomimo tego, że większość badanych przez CBOS uważa, że nie

[20] K. Piątek, A. Barabasz, *„Nie hetero, nie homo. Po prostu metro*" (i über).Socjologiczna analiza współczesnych wzorców męskości, [w:] M.S. Szczepański, B. Pawlica, A. Śliz, A. Zarębska-Mazan (red.), *Ciało spieniężone? Szkice antropologiczne i socjologiczne*, Tychy-Opole: Śląskie Wydawnictwo Naukowe, 2008, s. 126.

[21] Z. Melosik, *Tożsamość, ciało i władza,* Poznań-Toruń: Edytor, 1996, s. 79.

[22] A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa: PWN, 2002, s. 138.

[23] Komunika z badań: *Stosunek do własnego ciała – ideał pięknej kobiety i przystojnego mężczyzyny,* Warszawa: CBOS, 2003, s. 1.

[24] D. Czaja, *Ciało w kilku odsłonach*, [w:] D. Czaja (red.), *Metamorfozy ciała. Świadectwa i interpretacje*, Warszawa: Contago, 1999, s. 8.

[25] H. Jakubowska, *Socjologia ciała,* Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2009, s. 38-39.

[26] Ibidem, s. 41

ma nic do zarzucenia swojemu wyglądowi, to co drugi badany stwierdza, że coś by w nim zmienił. Kobiety przede wszystkim chciałyby schudnąć (63%), zadbać o włosy (11%) i nogi (8%); mężczyźni z kolei chcieliby albo schudnąć (39%) albo w innych przypadkach nabrać ciała (17%), chcieliby również poprawić muskulaturę (13%)[27].

Analizując wyniki badań można skonstruować współczesny wzorzec przystojnego mężczyzny i pięknej kobiety. Zespól cech najbardziej pożądanych u mężczyzn, w świetle badań CBOS to: wysoki, muskularny, szczupły, mający zdrowo wyglądającą cerę i ogólnie zgrabny. Zespól cech najbardziej pożądanych u kobiet to: zgrabna, szczupła, wysoka, mająca zgrabne nogi i ładne włosy[28].

W badaniach prowadzonych w 2007 roku wśród mieszkańców województwa śląskiego i opolskiego[29] najważniejszymi wyznacznikami kobiecej urody okazały się: kształtna sylwetka (62%), nieskazitelna cera (62%), zdrowe włosy (60%) oraz proporcjonalna budowa ciała (54%). O męskiej urodzie decydowało z kolei: proporcjonalna budowa ciała (54%), kształtna sylwetka (38%), proste plecy (37%) oraz zdrowe włosy (30%). Widać więc, że kult dla „klepsydralnej" sylwetki kobiecej i atletycznej sylwetki męskiej trwa niezmiennie od wieków [30].

Wzrasta też rola dobrego wyglądu, który traktowany jest w kategoriach kapitału. Piękne, zadbane ciało może gwarantować sukces i powodzenie w życiu zawodowym i prywatnym – dlatego staje się kluczowym elementem autodefinicji jednostki równocześnie będąc poddanym surowej, społecznej ocenie i presji.

Wzorzec osobowościowy

Wśród stereotypowych atrybutów przypisywanych każdej z płci, dla kobiet wskazuje się następujące: plotkujące, źle prowadzące samochód, gadatliwe; kochające dzieci, uczuciowe, mające zmienne nastroje, rozrzutne, ciekawskie, romantyczne, kokieteryjne, opiekuńcze, intuicyjne, wrażliwe, delikatne, ich domeną są - zajęcia domowe. Atrybuty mężczyzny to z kolei:

[27] Komunikat z badań: *Stosunek do własnego ciała – ideał pięknej kobiety i przystojnego mężczyzny,* Warszawa: CBOS, 2003, s. 5-8.

[28] Ibidem

[29] Badania zrealizowane przez Katedrę Socjologii Wyższej Szkołu Zarządzania i Nauk Społecznych im. Ks. E. Szramka w Tychach, na próbie 830 osób, mieszkańców województwa śląskiego i opolskiego. Zob. M. S. Szczepański, G. Gawron, W. Ślęzak-Tazbir, *Renta urody i tunika Nessosa. Ciało w społecznej percepcji,* [w:] M.S. Szczepański, B. Pawlica, A. Śliz, A. Zarębska-Mazan (red.), *Ciało spieniężone? Szkice antropologiczne i socjologiczne*, Tychy-Opole: Śląskie Wydawnictwo Naukowe, 2008

[30] M. S. Szczepański, G. Gawron, W. Ślęzak-Tazbir, *Renta urody i tunika Nessosa. Ciało w społecznej percepcji,* [w:] M.S. Szczepański, B. Pawlica, A. Śliz, A. Zarębska-Mazan (red.), *Ciało spieniężone? Szkice antropologiczne i socjologiczne*, Tychy-Opole: Śląskie Wydawnictwo Naukowe, 2008, s. 59-60.

dominujący, dobrzy kierowcy, niepłaczący, nieokazujący uczuć, bałaganiarze, lubiący sport, silni psychicznie i fizycznie, pewni siebie, umiejący podejmować decyzje zazdrośni odważni, dumni, egoiści, lubiący pić alkohol, ich domeną - praca zawodowa [31].

Taka wizja cech osobowościowych kobiet i mężczyzn reprodukowana jest w procesie socjalizacji i wychowania. Uwidaczniają to chociazby badania przeprowadzone przez Autorkę wraz z Anną Barabasz, w których uczestniczyło ponad 800 kobiet posiadających dzieci. Respondentki powieliły w oddziaływaniach wychowawczych obowiązujące schematy, chociażby dotyczące tego, jaki powinien być chłopiec a jaka dziewczynka, by osobowościowo odpowiadały obowiązującemu wzorcowi. I tak, w opinii respondentek chłopcy powinni charakteryzować się takimi cechami jak: odpowiedzialny, solidny (43%), kulturalny, uprzejmy (34%), zaradny, pracowity (32%), mądry i inteligentny (23%), czuły i wrażliwy (21%), inne wskazywane cechy: męski, opanowany, spokojny (27%), stanowczy, twardy (19%). Wśród najczęściej wymienianych cech, które powinna posiadać dziewczynka, znalazły się natomiast takie jak: grzeczna (44% badanych), gospodarna (29%), zdolna (28%), kulturalna (20%), dobra (18%) i wrażliwa (17%) Inne cechy, które jeszcze dość licznie się pojawiały to: uczciwa, odpowiedzialna, ładna, tolerancyjna. W obszarze koniecznych umiejetności, to głównie dziewczynki powinny wynieść z domu umiejetności gotowania, prania, prasowania i innych prac domowych związanych zgospodarstwem domowym [32].

Obraz, jaki wyłonił się z badań to dziewczynka urodziwa, inteligentna, łagodna, wrażliwa i skromna, a także samodzielna. Chłopiec natomiast winien być inteligentny, stanowczy, samodzielny i wykazywać upór w dążeniu do celu.

Te właściwości i odpowiedni sposób socjalizowania chłopców i dziewczynek sprawia, że pomimo nowych trendów i zmian dokonujacych się we wszystkich sferach życia – wzorzec kobiecości i męskosci pozostaje w polskim społeczeństwie wciaż mocno osadzony w tradycji.

Przywoływane już analizy Instytutu Badania Opinii RMF FM wskazują jeszcze na jedną prawidłowość, którą należy podkreślić. Otóż okazuje się, że kobiety są znacznie surowiej oceniane niż mężczyźni. W świetle tych badań kobieta rysuje się jako zmienna (prawie 95% badanych tak stwierdziło) i gadatliwa (ponad 80% badanych przypisało tą cechę kobietom). Ponad 81% badanych uznało, że kobiety dużo mówią i że zdarza im się częściej plotkować niż panom. Około trzy czwarte zgadza się także z tym, że kobiety mają

[31] M. Grabowska, *Stereotypy płci we wczesnej dorosłości*, Bydgoszcz 2007, s. 58.

[32] Badania pt. *„Kobiet polskich dzisiejsze rozterki"– czyli o sytuacji i roli kobiety we współczesnym społeczeństwie polskim"* przeprowadzone przez Katarzynę Piątek i Annę Barabasz na terenie powiatów bielskiego, cieszyńskiego i żywieckiego w roku 2007. Próba badawcza - 851 kobiet. Zob. K. Piatek i A. Barabasz, *Kobiet polskich dzisiejsze rozterki... Czyli o kobiecej roli w utrwalaniu tradycjnych relacji w rodzinie,* Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH, 2007.

skłonność do przesady. Wyniki sondażu wskazują na to, że owa skłonność może objawiać się między innymi w tendencji do przesadnego kupowania. Według 97% badanych, kobiety uwielbiają zakupy [33].

Jeśli chodzi o ocenę zachowań, aż 83% badanych kategorycznie uznało, że nie wypada, aby na imprezie kobieta wypiła więcej od swojego partnera czy też przeklinała. Ponad połowa ankietowanych wciąż uważa, że niestosowne jest, aby w związku kobieta była wyższa od swojego partnera. Co ciekawe, jest to o wiele większy odsetek niż procent osób twierdzących, że nie wypada, aby kobieta była od swojego partnera starsza (36%) lub, aby więcej zarabiała (33%)[34].

W badaniach przeprowadzonych w 2007 roku (K. Piątek i A. Barabasz) wśród mieszkanek powiatów bielskiego, cieszyńskiego i żywieckiego potwierdzenie znalazło stwierdzenie o większej restrykcyjności w ocenie zachowań kobiet niż mężczyzn. I tak na przykład ponad połowa respondentek uznała za prawdziwe stwierdzenie, że: *Posiadanie kilku partnerów seksualnych przed ślubem jest negatywnie postrzegane przez otoczenie w przypadku kobiet, a pozytywnie lub obojętnie w przypadku mężczyzn* (argument przemawiający za większym doświadczeniem). Podobnie poglądy kobiet na różnice wieku pomiędzy małżonkami wskazują na pełną akceptację relacji: młodsza żona – dużo starszy mąż, natomiast wyraźna jest dezaprobata dla modelu z żoną znacząco starszą od męża. Tak więc ponad 52% kobiet zaakceptowałoby ślub córki z dużo starszym partnerem (24% nie zgodziłoby się na taki związek i również 24% nie ma zdania na ten temat), gdy tymczasem już tylko 32% kobiet zgodziłoby się na związek syna z dużo starszą partnerką (39% kobiet nie zgodziło by się, 29% nie ma zdania)[35].

W przypadku mężczyzyn można uznać, że współczesny wzorzec męskości to mężczyzna uberseksualny. Obecnie oczekuje się aby mężczyzna był wrażliwy (ponad 80% badanych przez Instytut badania Opinii RMF FM nie zgodziło się ze stwierdzeniem, że mężczyzna nie powinien nigdy płakać), odpowiedzialny, zarazem zaradny i sprawczy (według ponad 70% badanych mężczyzna powinien w życiu posadzić drzewo, zbudować dom i spłodzić syna); a także męski w stylu macho (ponad 50% stwierdziło, że mężczyzna powinien być macho)[36], a to dokładnie odpowiednik wykreowanego w Internecie wzorca uberseksualnego mężczyzny, stanowiącego kontrapunkt dla mężczyzny metroseksualnego[37].

---

[33] Badania Opinii RMF FM;
http://www.crossdressing.pl/main.php?lv3_id=664&lv1_id=2&lv2_id=56&lang=pl (4.02.2009)
[34] Ibidem
[35] K. Piatek i A. Barabasz, *Kobiet polskich dzisiejsze rozterki... Czyli o kobiecej roli w utrwalaniu tradycyjnych relacji w rodzinie,* Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH, 2007.
[36] Badania Opinii RMF FM;
http://www.crossdressing.pl/main.php?lv3_id=664&lv1_id=2&lv2_id=56&lang=pl (4.02.2009)
[37] Zob. K. Piątek, A. Barabasz, *„Nie hetero, nie homo. Po prostu metro" (i über).* Op. Cit., s. 125-140.

Podkreślić należy jeszcze jedną istotną kwestie, mianowicie takie cechy jak siła, agresywność, dominacja zostały na tyle mocno skrytykowane i podważone, że przestają stanowić centralny punkt definicji męskości. Równocześnie kobieca słabość, uległość, bierność w świetle aktywności i osiągnięć kobiet zostały uznane za mit, który należy obalić.

Reasumując, stwierdzić można, że zarówno wzorzec kobiecości jak i wzorzec męskości ulega wyraźnej transformacji, choć w przypadku męskości widoczne są bardziej radykalne przeobrażenia, co jest być może konsekwencją tzw. kryzysu męskości i potrzeby stworzenia nowego modelu, adekwatnego do zmieniającej się sytuacji.

Role płciowe

Podział ról między kobietami i mężczyznami w naszym społeczeństwie zmienia się niewątpliwie, ale tempo tych zmian nie jest zadowalające. Sfera prywatna przypisywana jest wciąż kobietom, które to w niej głównie są lokowane. Sfera publiczna jest nadal domeną mężczyzn. I choć widać już oznaki nadchodzących przemian w tym zakresie, wciąż w wielu sytuacjach tendencje egalitarystyczne w obu sferach pozostają bardziej na poziomie deklaracji niż realnych zachowań.

W świetle badań prowadzonych przez CBOS w 2008 roku, preferowany model rodziny to model partnerski (mąż i żona mniej więcej tyle samo czasu przeznaczają na pracę zawodową i oboje w równym stopniu zajmują się domem i dziećmi). Równocześnie występuje całkowity brak akceptacji dla sytuacji, w której jedynie żona pracuje, zarabiając wystarczająco na zaspokojenie potrzeb rodziny, a mąż zajmuje się prowadzeniem domu i wychowaniem dzieci[38].

Zestawiając wyniki cytowanych badań z innym prowadzonym przez CBOS w 2006 r. sondażem, zauważamy pewną niezgodność. Okazuje się bowiem, że to kobiety wciąż w większym stopniu obciążone są obowiązkami domowymi przy niewielkim wkładzie ze strony mężczyzn. Na przykład przygotowaniem posiłków zajmuje się 75% kobiet i 7% mężczyzn w rodzinie (18% razem lub naprzemiennie), zmywanie naczyń to czynność wykonywana w 71% przez kobiety, a w 8% przez mężczyzn (27% razem lub naprzemiennie); sprząta 61% kobiet i 6% mężczyzn (33% razem lub naprzemiennie); pranie i prasowanie to obowiązki kobiet w 84% (w 5% mężczyzna wykonuje te obowiązki, 11% razem lub naprzemiennie), nawet czynność typu wyrzucanie śmieci wykonywana jest wyłącznie przez mężczyzn tylko w 32% (23% kobieta, 45% razem lub naprzemiennie), codziennymi zakupami zajmuje się 52% kobiet, 12% mężczyzn (36% razem lub naprzemiennie)[39]. Dane obrazujące taki nierówny rozkład obowiązków w

[38] Komunikat z badań: *Nie ma jak rodzina*, CBOS, Warszawa 2008

[39] Komunikat z badań: *Kobiety i mężczyźni o podziale obowiązków domowych*, Warszawa: CBOS, 2006.

rodzinach polskich znajdują potwierdzenie także w innych badaniach socjologicznych. I chociaż badani dostrzegają (w porównaniu z rodzinami ich pochodzenia) zmiany w kierunku egalitaryzmu, to jednak nie są one jeszcze powszechne nawet u młodych par tworzących rodzinę.

Wciąż istotną i eksponowaną rolą kobiety – jest rola matki, choć pojawiają się modele życia małżeńsko-rodzinnego w których ta funkcja nie jest eksponowana, czy wręcz jest świadomie odrzucana (np ideologia Double Income No Kids). Z drugiej strony nobilitacji uległa rola ojca, która staje się dla wielu mężczyzyn rolą kluczową, przewyższając swoją rangą nawet role zawodowe.

Jeśli chodzi o aktywność w sferze zawodowej i publicznej, to tutaj wciąż mężczyźni dominują na najwyższych stanowiskach, mają większość w strukturach politycznych od szczebla gminnego po najwyższe urzędy w państwie. Choć zmniejszyła się rola zawodów, w których szczególną rolę odgrywa siła fizyczna a większe znaczenie przypisuje się relacyjności, umiejętnościom interpersonalnym, empatii (a w tych obszarach kobiety zwykle lepiej się sprawdzały), nie przekłada się to na zarobki czy prestiż zawodów, w których te umiejętności odgrywają rolę, a które pełnią głównie kobiety. Podział ról społecznych wydaje się być wciąż mocno stereotypowy. Dla kobiet zwykle upatruje się przyszłości w takich zawodach jak nauczycielka, pielęgniarka, sprzedawca, telefonistka, terapeutka, dla mężczyzn z kolei kierowca ciężarówki, agent ubezpieczeniowy, instalator telefonów, chemik, burmistrz [40].

W przywoływanych już badaniach własnych kobiety podobnie wskazały, że typowo kobiece zawody to pielęgniarstwo, fryzjerstwo, krawiectwo, nauczycielstwo. Typowo męskie to polityk, naukowiec, policjant i zawody związane z transportem [41].

Znamienne jest to, iż kobiety często przypisywane są do ról (lub same przypisują sobie role), które cieszą się mniejszym prestiżem (np. gospodyni domowa), niż role przypisywane mężczyznom. Florian Znaniecki mówił o znaczeniu życiowym, i w kontekście tego pojęcia rzeczywiście, wiele ról pełnionych przez kobiety jest deprecjonowane, powodując także subiektywnie przypisywanie im niższej wartości i znaczenia przez kobiety.

Refleksje końcowe

Kończąc powyższe rozważania warto przywołać skonstruowany w oparciu o badania TNS OBOP ideał kobiety i mężczyzyny. Wyłaniający się z tego sondażu obraz kobiecości i męskości uwypukla pewną trwałość wzorców i oczekiwań stawianych każdej z płci. Pomimo drobnego „retuszu ponowoczesnego" rdzeń stereotypizacji okazuje się niewzruszony.

[40] Szarzyńska „*Obyś żył w ciekawszych czasach". Czy zmiany w rozumieniu kategorii płci zmienia nasze społeczeństwo?* [w:] A. Barska, E. Mandal (red.) Tożsamość społeczno-kulturowa płci. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2005, s. 50-51.

[41] K. Piątek, A. Barabasz, Kobiet polskich dzisiejsze rozterki… Op. Cit., s.79.

Tak więc idealna kobiet według mężczyzn powinna być delikatna, dobra, ciepła, inteligentna, słuchająca, kochająca, szczera, godna zaufania, opiekuńcza i kochająca dzieci. Najlepiej, jeśli będzie średniego wzrostu brunetką lub blondynką, charakteryzująca się płynnością ruchów, delikatnością, zmysłowością, naturalnością i wysportowanym, jędrnym i gibkim ciałem.

Według kobiet idealny mężczyzna powinien być: zadbany, ogolony, ładny, proporcjonalnie zbudowany, z owłosiony torsem, modnie ubrany, opalony, umięśniony. Powinien też być dojrzały, wyrozumiały, ciepły, dbający o siebie, honorowy, zabawny, niezależny, twardy, ryzykancki i zdeterminowany. Prawdziwy mężczyzna to według badanych: komandos, pilot samolotu, strażak, bokser, kierowca Tir-a, mechanik samochodowy, piłkarz, hydraulik; najniżej notowani byli fryzjerzy i projektanci mody[42].

Z badań ogólnopolskich, jak i badań własnych autorki wynika, że dominujące w społeczeństwie polskim kobiece i męskie wzorce osobowe pozostają pod silny wpływem tradycji. Skutkuje to tym, że pomimo przemian we wzajemnych relacjach pomiędzy płciami wciąż mamy do czynienia ze stereotypowym przypisywaniem poszczególnych właściwości i predyspozycji, każdej z płci. Funkcjonujące, zunifikowane modele stoją w sprzeczności z nowoczesnymi, egalitarnymi trendami. Reprodukcja tych wzorców dokonuje się już w rodzinie i niejednokrotnie kontynuowana jest przez kolejne kręgi wychowawcze. W konsekwencji dziewczynki socjalizowane są wciąż na uległe, bierne i emocjonalne, a chłopcy na twardych, silnych i opanowanych. Taki przebieg procesu socjalizacji skutkuje nieadekwatnością przyswajanego wzorca do realiów życia w ponowoczesnym świecie.

BIBLIOGRAFIA

Arcimowicz K.,*Obraz ojca w polskich mediach*, [w:] „Niebieska Linia" nr 1/ 2004 r.

Badinter E., *XY tożsamość mężczyzny*, Warszawa: W.A.B., 1993..

Barabasz A., *Mozaika współczesna-nowoczesność i ponowoczesność*, [w:] K. Piątek, A. Barabasz, *Pułapki ponowoczesności. Rodzina, płeć i role społeczne,* Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH, 2009.

Czaja D., *Ciało w kilku odsłonach*, [w:] D. Czaja (red.), *Metamorfozy ciała. Świadectwa i interpretacje*, Warszawa: Contago, 1999.

Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość*, Warszawa: PWN, 2002.

Grabowska M., *Stereotypy płci we wczesnej dorosłości*, Bydgoszcz 2007.

Jakubowska H., *Socjologia ciała,* Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, 2009.

Jurczyńska- McCluskey E., K. Piątek (red.), *Między tradycją a nowoczesnością. Współczesna kobieta polska z perspektywy socjologicznej*, Bielsko-Biała, 2006.

[42] http://wxpatpol.com/index.php?stsid=31862&kid=13&op=dodaj_komentarz&c_pid=122808.

Kocik L., *Rodzina w obliczu wartości i wzorów życia ponowoczesnego świata,* Wydawnictwo AFM, Kraków 2006.

Komunika z badań: *Stosunek do własnego ciała – ideał pięknej kobiety i przystojnego mężczyzny,* Warszawa: CBOS, 2003.

Komunikat z badań: *Nie ma jak rodzina*, CBOS, Warszawa 2008

Komunikat z badań: *Kobiety i mężczyźni o podziale obowiązków domowych*, Warszawa: CBOS, 2006.

Kopciewicz L., *Kobiecość, męskość i przemoc symboliczna. Polsko-francuskie studium porównawcze*, Oficyna Wydawnicza „Impuls", Kraków 2005.

Mandal E., *Kobiecośc i męskość,* Warszawa: Wydawnictwo Żak, 2003.

Melosik Z., *Tożsamość, ciało i władza,* Poznań-Toruń: Edytor, 1996.

Piątek K., A. Barabasz, *„Nie hetero, nie homo. Po prostu metro*" (über).Socjologiczna analiza współczesnych wzorców męskości, [w:] M.S. Szczepański, B. Pawlica, A. Śliz, A. Zarębska-Mazan (red.), *Ciało spieniężone? Szkice antropologiczne i socjologiczne*, Tychy-Opole: Śląskie Wydawnictwo Naukowe, 2008.

Piatek K. i A. Barabasz, *Kobiet polskich dzisiejsze rozterki... Czyli o kobiecej roli w utrwalaniu tradycjnych relacji w rodzinie,* Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH, 2007.

Piątek K., A. Barabasz, *Pułapki ponowoczesności. Rodzina, płeć i role społeczne,* Bielsko-Biała: Wydawnictwo ATH, 2009

Szczepański M. S., G. Gawron, W. Ślęzak-Tazbir, *Renta urody i tunika Nessosa. Ciało w społecznej percepcji,* [w:] M.S. Szczepański, B. Pawlica, A. Śliz, A. Zarębska-Mazan (red.), *Ciało spieniężone? Szkice antropologiczne i socjologiczne*, Tychy-Opole: Śląskie Wydawnictwo Naukowe, 2008

Raport z badań Instytutu Badania Opinii RMF FM , 2006 http://www.crossdressing.pl/main.php?lv3_id=664&lv1_id=2&lv2_id=56&lang=pl (4.02.2009)

Renzetti C.M., D.J. Curran, *Kobiety, mężczyźni i społeczeństwo*, Warszawa: Wydawnictwo naukowe PWN, 2005.

Szarzyńska „*Obyś żył w ciekawszych czasach". Czy zmiany w rozumieniu kategorii płci zmienia nasze społeczeństwo?* [w:] A. Barska, E. Mandal (red.) *Tożsamość społeczno-kulturowa płci.* Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, 2005, s. 50-51.

Znaniecki F., *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa-Lwów 1934.

http://wxpatpol.com/index.php?stsid=31862&kid=13&op=dodaj_komentarz&c_pid=122808.

PERSONALISM AND THE DILEMMAS OF CONTEMPORARY ETHICS

Ewa PODREZ

Abstract: *Three dilemmas in the domain of ethics determine the way we understand the value of our life and the meaning of death in view of the questions we ask about our own existential status. These issues are analyzed also by contemporary personalism, which develops the concept of a person and supplements it with an axiological description and a cognitive analysis. This approach is based on the conviction that being a person is a special type of ethical calling, from which result both the unconditional values and the obligations attributed to persons.*

In the moral dilemmas described in the paper, one can easily see two moments occurring jointly or independently from each other. One concerns the generally applicable moral norms and principles. The other refers to the position of a person, or an individual subject, and the values he or she is endowed with. It is about determining a set of primary, unconditional values which are not decided by any public institutions, communities, or individuals.

Contemporary moral, ethical and bioethical dilemmas

The presence of moral issues in public life is related mostly to their practical and advisory functions. They are grounded in the theory of ethics, in its capacity for comprehensive interpretation of experience, its description, analysis and interpretation. What matters are not only the assertions made by ethics, but also their moral consequences in the form of practical postulates and resolutions. Over the past few decades, the demand for their presence in public life, becoming ever more complex and unpredictable, and the requirements concerning them have increased. The best example is provided by the public debate on the dilemmas of contemporary bioethics. Leaving aside their image in the media, people want to know how to avoid unnecessary pain, how to reduce suffering and despair in extreme situations, when they or their near and dear ones are afflicted by an incurable disease, infertility, permanent mental or physical disability. The previously prevalent social practice, founded on selected norms and values, has radically changed. Reasons for that change should be sought for both in the development of medical sciences and in the diversifying social attitudes and mentality. This, in Taylor's opinion, is the result of *contemporary maladies*[1], represented by: individualism, dominance of instrumental reason, and freedom understood as an unhindered manifestation of individual lifestyles. Thence philosophers,

[1] Cf. Ch. Taylor, *Etyka autentyczności* [*The Ethics of Authenticity*], transl. A.Pawelec, Krakow-Warsaw 1966,

or, more broadly, humanists, talk about a transgression on all, individual and social, planes of our lives. It encompasses also the perception and evaluation of the human condition and death, the meaning of pain and suffering, and the understanding of a good, or dignified, life. The liquidity of notions, the multiplicity of mutually exclusive concepts, consumerist attitudes, and the irrational belief we will always be young and happy, makes any profound discussion of the metaphysical condition of man difficult[2].

In the case of bioethics, issues are endowed with the final quality. They refer to resolutions related to the moral acceptance or negation of medically viable interventions in the beginning of human life, survival and death. These issues are at the core of many worldview, ideological, philosophical, theological and moral conflicts. Their reduction to two opposite currents and standpoints, absolutism and relativism, does not explain anything, and what's even worse, belittles bioethical dilemmas. From the ethical point of view, there are three dilemmas which bioethics brings into deliberations on morality. The awareness and weight of these problems also inspire ethics to develop its theoretical and practical sources, since all rules governing human behaviour become reliable if they are accompanied by a multiplanar analysis of data supplied by experience. They take the form of description, interpretation and explanation of the fundamental questions which arise from the dilemmas of contemporary medicine. For ages, philosophy has provided various answers to the question about who man is, or whether life and death have any inherent, primary meaning. Can we point to values and norms which are attributable to personal human life in an absolute and objective way?

It is to these issues that I would like to devote this discussion, presenting them from the personalist point of view. That interpretation so extensive today and so closely related to the procedures of research, that it cannot be exhaustingly discussed in a brief paper. I will try, therefore, to lay down a certain necessary line of thought for personalism drawing its inspiration from the Christian concept of the communion of persons:

1. The question of the value of human life – Is it determined by the quality, or by the very fact of existence? What is the value of natural conception and natural death compared, for instance, to life conceived *in vitro* and death on demand (euthanasia)? There are a great many reasons why they should be considered appropriate and reasonable when evaluated from the perspective of the already mentioned "situational contexts". Doesn't a man who has suffered and been bedridden for a dozen or so years, without the hope of ever becoming physically fit again, have the right to euthanasia?

[2] Nicola Chiaromonte wrote in *Granice duszy* [*Boundaries of the Soul*], transl. ST. Kasprzak, Warsaw 1996, p.6: „*Our age is not one of faith, but neither is it an age of unbelief. It is an age of wrong faith, beliefs sustained by force in the absence of other, true ones.*"

Don't press titles like, for instance, "He has won himself the right to die" suggest that a terminally ill person should decide about his or her passing away? Should we be guided by some abstract, impersonal order "Thou shall not kill" in such circumstances, or should we be guided by compassion and help the suffering person pass away with dignity? On the other hand, can man freely dispose of his or her own life, or the life of others? Are we not degrading ourselves with respect to all values and norms when we give up the primary value of life? The hierarchy of values and goods they correspond to presumes a certain order in terms of the scale of what is generally acknowledged as good or evil. Personalists assume the existence of such primary order, on the basis of which they develop the theory of a person and try to show the practical implications of the fact that for himself as well as for others, man is a someone, and not a something.

2. The second question could be formulated as follows: Can a person be condemned to persistent therapy – against his or her intentions, and against the will of his or her family? This question refers not only to the fate of an individual person, but first of all to the boundaries of our freedom in the face of mental and physical suffering, the meaning of life and death – the question whether death also has sense is the most metaphysical question from among those ever asked by ethics.

Writing about "our freedom" I mean its limitation by the activities of relevant public and private institutions involved in the provision of broadly conceived healthcare services.

3. The third dilemma stems from the question whether people who have been in a coma for many years should be treated as rightful persons – in the subjective meaning – or as human beings whose right to live is not unconditional. What, then, constitutes a person, being a person, and the personal values, including also the body? Self-awareness, the ability to act on one's own decisions, i.e. self-determination and self-possession, personal identity, the ability to communicate with others? For example, are different moral criteria applicable to persons with advanced Alzheimer's disease? Should they be treated as persons in the absolute moral sense, or as human beings endowed with a relative moral status?

In the above moral dilemmas, one can easily see two moments occurring jointly or independently from each other. One concerns the generally applicable moral norms and principles. The other refers to the position of a person, or an individual subject, and the values he or she is endowed with. It is about determining a set of primary, unconditional values which are not decided by any public institutions, communities, or individuals. Morality cannot be divided into two separate spheres, however, the objective and the subjective one, as "*(...) this is the task set before philosophy: not only to*

separate objectivity from subjectivity, but also to demonstrate that man is a place where they meet and merge into each other"[3].

Let us add that ethic's awareness of its own limited practical sanctions springs from the incessant confrontation of theory and life. This dialectic, inherent to the experience of morality, on the one hand refers to the existing moral rules and principles, and on the other points to the need to develop, elaborate and criticize them. They are mostly related to its public functions, which opens ethics to other spheres through joint consideration, joint organization and joint strategy. In order to describe them in further detail, it is first of all necessary to properly understand the notions of morality and ethics. Each of them has its theoretical and practical foundations, and confusing or combining them (moral-and-ethical) leads if not to false, then at least to mistaken conclusions. *"Any alternative we find ourselves living in now",* Ricoeur wrote, *"between atheistic humanism and affirmation of God may no longer be the question of a radical choice between two possibilities or a clash of two types of men and two types of lives, but rather an internal dialogue between two parts of ourselves*"[4].

To conclude, entering into a dialogue within the framework of bioethical dilemmas from the personalist perspective, it is first necessary to establish what core theoretical and practical statements refer to three issues: the existential status of man, and the meaning and value of his life and death.

1. Are all people always persons?

Without trying to determine which of the many definitions of personalism is the most adequate, it is worth reminding ourselves that the foundations of that concept are derived from the metaphysical, cognitive and axiological approach to a person. These are not separate theories. Each is based on earlier affirmations, while at the same time supplementing them and enriching with data gathered from new experience. Summing them together on the elementary plane, we can refer to the most important statements of personalism.

In its interpretations, philosophy focuses on source research, which includes also the concept of person as a certain form of being, or existence. These analyses show that the personal status is related to the manner of existence. A person, or being a person, is neither a feature of the species nor an individual property, but a paradigm of existence. Persons exist as beings in themselves and beings for themselves. Thus, persons have their essence-nature, just like any other beings. At the same time, subjects have the capacity for self-determination, deciding about their actions, desires, thoughts and self-fulfillment. Due to their existential status, persons are individuals in a way that

[3] Paul Ricoeur, *Podług nadziei* [*According to Hope*], trans. T. Cichowicz, Warsaw 1991, p.26.
[4] *Ibidem*, p.30.

is unique, because determined by their subjectivity. Thence comes the person's ability to transcend him or herself in action, i.e. going beyond one's own nature and its needs. Being a person is related to the individual desire for a more perfect, more complete existence. Within that framework, a person, being a paradigm of existence, not only is, exists, but also becomes and changes. Consequently, being a person is a source reality, it is given directly. A person decides about the style and form of living he or she wishes to adopt, with all the alternative models entailed. While a person may choose from among various cultural models of self-fulfillment, being a person is not a matter of choice. The status of a person is an ontologically primary fact, and in this sense it is objective and universal. Experience tells us that one is a person among other persons, and for other persons. Let us sum up: *"Every person is a priori in a relationship with any other person. Also indifference towards someone is not the lack of any relationship, but a type of relationship in itself."*[5] Being a person is a metaphysical fact which is independent of whether an individual subject is aware of it or not, of the way they live, or of the goods they choose as their goals. On the other hand, being a person requires that the subject realize certain values which bind persons together in axiologically meaningful relations.

It is the I-you and I-him or –her relationship, expressed in a multitude of possible situations, that constitute the individual and communal ways in which persons are presented. In the cognitive, moral, ethical and aesthetical dimension. Each of them is subject to a particular interpretation (Thomist, Kantian, existential, phenomenological, dialogical, etc.) and reveals various contexts of being a person, emphasizing either its self-creating or teleological dimension. Some contemporary philosophers perceive a person's ability to act creatively and freely, achieve authentic self-fulfillment in the world of arts, ideas, and religion understood as a means of individual expression, as the ultimate sense and value of personal life. For other thinkers, related to the Christian and Kantian philosophy, being a person involves an ethical calling. A person cannot either abandon it, or passively surrender to it. One's individual attributes expressed in freedom, rationality, causativeness and capacity for self-determination, emotional experiences and aesthetic impressions – determine both one's calling, and predisposition to creative action. The ethical calling of persons is fulfilled in love and acknowledgement in the sphere of axiologically defined relations with Others. If they are missing, what becomes degraded is not the personal substance, but the particular individual. Being a person is unconditional, i.e. irrespective of any existential contexts – who an individual person is, what fate has become his or her lot, and what values or anti-values bind people together. Being a person does not result from anything that refers

[5] Robert Spaemann, *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, [*Persons. On the Difference Between Something and Someone*], transl. J. Merecki SDS, Warsaw 2001, p.49.

to man's development or regression, which Spaemann explains in the only possible way this can be commented upon: *"There can only be one criterion of being a person, and that is the biological membership in the human species*."[6]

One is a person in the primary sense, which leads to the important conclusion that ethical connotations of being a person are objective and universal, as they apply to all persons. Kant endowed them with the *apriori* form of moral law.

For the above reasons, the concept of person is critical for personalist ethical reflection on the life and death of man. In its general outlines, this approach differs from post-Nietzschean view of morality, where life and its inherent will to power are the foundation of values and the resulting responsibility. Not a person, but life itself is treated as an element, the driving force, and the source and foundation of all changes experienced by man.

2. Life – free choice or calling?

Persons are living people. This statement expresses the conviction that personal life is inherently endowed with an ethical quality, and that forms of life become individualized and contextualized in time. The value of a person is not tantamount to his or her life, as persons are the carriers of life; they have it. That is why they can approach it cognitively, live it, experience it emotionally.

Life is the concrete reality of a person; in a person, life finds its individual expression through various relations with oneself and with one's surroundings. These relations may be classified as three basic ones: rational, volitive and emotional, and analyzed with regard to memory and imagination, the identity of a personal I, responsibility and love, recognition and affirmation. In the moral order, the above relations include and are at the same time subordinated to certain goods, values, goals and obligations. Life is given to us in episodes, in events, in situations which co-create our history. A life lived deliberately becomes the groundwork for our own dynamic history, filled with memories, projects, commitments and promises. That history is always happening on two planes: that of awareness, and that of existence, or becoming. We consciously experience our own accidentality, the changeability of our fate, the process of becoming mature and growing old. In the back of our head, we remain surprised with our own existence and with the fact that everything that happens to us confirms our existence. As an acting subject, a person may prefer different variants and forms of life, and follow them in realizing the corresponding goods and values. A person is also able to evaluate them, to take a critical approach to his or her own life, to introduce desirable or desired changes to it. The life a person lives affects the quality of the human being he or she becomes: a good or evil one, a noble or ordinary one. It is in view of his

[6] *Ibidem*, p.305.

or her existential status and ethical calling that a person is responsible for the choices he or she makes in life. That responsibility refers both to the subject and to others – a person is responsible to both him or herself and to others for the values he or she has chosen.

Various aspects of personal life may be examined depending on whether we interpret them from the position of a subject, object, or community. From the subjective point of view, life is experienced as a form of activity, of being-for-oneself. In the objective approach, life is perceived as one's own history, with interwoven moral categories. With their help, the narrator evaluates him or herself and everything that has mattered for him or her existentially. From the perspective of a community and interpersonal relations, personal life is considered in the order or love, recognition and responsibility. While love and recognition are directed towards a person and to his or her value, responsibility is subject to two kinds of limitations. Firstly, only subjects of sound mind may be held responsible for themselves and for their actions. Secondly, moral responsibility refers only to the goods that were directly willed, and possibly to the side effects which were or should have been perceived taking into account the practical knowledge of a particular subject.

Analyzing the phenomenon of life from the phenomenological point of view, Michel Henry wrote: *"Life reveals itself. (...) Self-revelation of life means two things: on the one hand, it is life that does the revealing, it is everything but a thing (...). On the other hand, what it reveals is itself (...). The revelation of life and that which is thus revealed are one*"[7]. The living, existing, acting I is always in a relationship with itself, assuming a certain form – cognitive, sensational, and volitive. Thus, life sustains the existential integration of a person, while at the same time creating and determining him or her through its dynamism. During these processes, individual events reveal the sublimity and weakness of personal life. This affects mostly the corporeal nature of man, which, as the personal medium of being-for-Others, is liable to being treated as an object. In the radical version, corporeality is reduced to a thing, and personal life is reduced to an object. The essence of corporeality, however, resides in the specificity of personal life. "In self-experience, in feeling oneself, or in the sensation of life which accompanies all of our experience, our body is constituted as a living body (*chair*), and human ego as one that is incarnate"[8]. Understood this way, from the perspective of Christian personalism, life is a gift recognized phenomenologically and theologically. In the light of the awareness of donation, this calling to love endows life with a moral value. Consequently, it is always morally wrong to undermine, reduce, negate, or revaluate that value in the political, social, ideological or cultural sphere.

---

[7] Michel Henry, *O fenomenologii* [*On Phenomenology*], transl. M.Drwiega, Warsaw 2007, p.98.
[8] *Od filozofii do hermeneutyki. Francuska filozofii religii*, [*From Philosophy to Hermeneutics. The French Philosophy of Religion*], ed. by J. Barcik, Krakow 2008, p.254.

3. Does death have a personal sense?

This question has been examined in two ways, depending on whether death is treated as a non-human experience which "strikes" man from the outside; or whether, as some philosophers and poets do, we see death as part of the nature of life, which can only be understood in its context. *"By becoming endowed with inherent character, it acquires the individual and personal dimension. (...) Thus, man becomes responsible for his death, just like he is responsible for his life. Responsible not for the empirical and accidental phenomenon of death, but for that feature of finiteness and limitation which makes both my life and my death something that is indeed mine"* [9]. Writing about death, Max Scheler pointed out that the experience of death was present in every life experience as *"the experience of being directed towards change, which can also be referred to as the experience of being directed towards death"* [10]. Certainly, expectation of one's death involves both fear and terror, and the knowledge of its absolute necessity and irreversibility. The accidentality of our life and the absoluteness of death gives rise to more questions than there are answers which fully explain the phenomenon of death and its relation to personal life. Heidegger stresses that *"death is the possibility of the absolute impossibility of a being, and therefore it is revealed as the possibility that is the most own, absolute, unsurpassable"* [11]. It is from it that the desire and concern for existence come from. On the ontological, not on the moral level.

When writing about a person and his or her life, personalists notice there is a certain ontic disproportion between them, which is expressed also in axiological terms. Since a person represents an unconditional value, life, as a value that is given, is reserved for persons. Thence, suicide is an act which leads to taking one's own life away, in opposition to the act of sacrificing oneself for others, or for God. Suicide is an extreme form of the lack of personal identity, i.e. a person's complete self-subjectivization. Condemnation of suicide is based on at least two reasons, one of which is ontological, and the other moral. The first refers to the relation between a person and life – life is neither a person's choice nor the result of his or her causative power. Life happens to us as a gift; we fulfill it to the extent of our possibilities, and the needs and desires of others. What, then, is death in the life of a person? *"Death, as an act of giving one's life away, is inherently a personal act"* [12]. In fact, in view of the present hospital practice, one should add it should be a man's last deed. Personalists use specific terminology here,

[9] Jean Paul Sartre, *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej,* [*Being and Nothingness. An Outline of Phenomenological Ontology*], group translation, Krakow 2007, p.651/62.

[10] Max Scheler, *Cierpienie, śmierć, dalsze życie,* [*Suffering, Death, Future Life*], transl. A. Wegrzecki, Warsaw 1994, p.81.

[11] Martin Heidegger, *Bycie i czas* [*Being and Time*], transl. B. Baran, Warsaw 1994, p. 369.

[12] R.Spaemann, *Osoby*… [*Persons...*], p.148.

talking about "giving life away and receiving death". These expressions should be interpreted literally: giving life away is related to conscious anticipation of death. Receiving death, in turn, is the result of the affirmation of life as a whole. Without it, life and death are devoid of any positive value, death becomes and absurd, and life is seen as an accident.

What results from this description? At least two things should be noted: death is the last personal act, which consists in giving one's life away and receiving death. No one and nothing may replace a person in that deed, which in a way encompasses the entire personal life: we give away our past and present. Spaeman also says that *"Farewell is the fundamental structure of a conscious life, i.e. one that by its very nature is not based on forgetting*" [13]. The personalist dimension of death, as the above opinions and views show, refers to the existential and ethical status of a person and of personal life. On this basis, the three dilemmas of bioethics we have listed above can be approached once again, bearing in mind the most important statements of personalism and their implications for the understanding of human life and the phenomenon of death.

4.The dilemmas of bioethics from the personalist perspective

With reference to the issues discussed above, it should be stressed that

(1) the status of a person is not subject to change, reduction or revaluation depending on that person's mental or physical condition;

(2) the value of personal life has its transcendent dimension – as a gift, and its immanent dimension – as individual personal existence. It is in view of these two qualities that life is a value inherently related to a person;

(3) death is the last personal act: of giving life away and receiving death.

Moral obligations towards persons result from their recognition and affirmation (i.e. love). It is the recognition of persons in their uniqueness, individuality and unconditionality that should become the fundamental principle of bioethical practice. Their substantiation, development and detailed analysis is beyond the scope of this discussion, not only for formal reasons, but also because that problem remains open, and needs to be analyzed at ever deeper planes. The world of persons is recognizable to the extent we are prepared to go beyond the boundaries delineated by instrumental reason.

[13] *Ibidem*, p. 150.

BIBLIOGRAPHY

Chiaromonte N., *Granice duszy* [*Boundaries of the Soul*], transl. S.T. Kasprzak, Warsaw 1996.

Heidegger M., *Bycie i czas* [*Being and Time*], transl. B.Baran, Warsaw 1994.

Henry M., *O fenomenologii*, [*On Phenomenology*], transl. M. Drwiega, Warsaw 2007.

Ricoeur P. *Podług nadziei* [*According to Hope*], transl. T. Cichowicz, Warsaw 1991.

Sartre J.P., *Bycie i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej* [*Being and Nothingness. An Outline of Phenomenological Ontology*], group translation, Krakow 2007.

Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie,* [*Suffering, Death, Future Life*], transl. A. Węgrzecki, Warszawa 1994.

Spaemann R., *Osoby. O Różnicy miedzy czymś a kimś,* [*Persons. On the Difference Between Something and Someone*], transl. J. Merecki SDS, Warsaw 2001.

Taylor Ch., *Etyka autentyczności* [*The Ethics of Authenticity*], transl. A. Pawelec, Krakow-Warsaw 1966.

ROLA PERSONALIZMU WE WSPÓŁCZESNEJ DYSKUSJI NAD PRAWAMI CZŁOWIEKA

Sławomira RUCHAŁA

Abstract: *In the current philosophical discussion about human rights, the basis of their validity as well as the extension of human rights catalogue, it seems essential to consider a man himself and his notion. How can a human being be regarded in order that rights attributed to them due to their humanity should be obvious with no extra justification required? Emerging new crises of contemporary world as well as common disregard of human rights or their total negation incline to make an attempt at the reflexion upon a man, his humanity, dignity and entity i.e. those attributes which are regarded ro be the basis and warranty of the existence of human rights. Contemporary personalism plays an important role in the discussion about the above- mentioned problems, and, despite being apparently out of date and underestimated in the contemporary world, yet clearly explains the concept of man and his rights.*

W międzynarodowych dokumentach czytamy: „Wszystkie istoty ludzkie rodzą się wolne i równe w godności i prawach. Są one obdarzone rozumem i sumieniem oraz powinny postępować w stosunku do siebie wzajemnie w duchu braterstwa”[1]; „[…] zgodnie z zasadami ogłoszonymi w Karcie Narodów Zjednoczonych uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie”[2]; „[p]rawa człowieka i podstawowe wolności stanowią prawo przyrodzone wszystkich istot ludzkich”[3].

Prawa człowieka – źródła, katalog, obowiązywalność i zakres ochrony – to temat bardzo „modny” i stosunkowo nowy[4], temat – systemowo i systematycznie analizowany, zarówno pod kątem filozofii człowieka, jak również filozofii kultury, etyki, filozofii prawa czy filozofii polityki. Problematyka praw człowieka choć tak powszechnie dyskutowana nadal budzi wiele wątpliwości, żeby nie rzec coraz więcej. Nadal także, pozostaje w wielu kwestiach tylko na płaszczyźnie dyskusji, bez możliwości osiągnięcia jakiegokolwiek kompromisu. I tak, podążając za twórcami *Powszechnej Deklaracji*

[1]Zob. artykuł 1 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, In. B. GRONOWSKA, T. JASUDOWICZ, C. MIK(red.), *Prawa człowieka. Wybór materiałów, dokumenty międzynarodowe,* Toruń: Wydawnictwo COMER, 1993, s. 17.

[2]Zob. preambuły: Międzynarodowego Paktu Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych oraz Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i politycznych, In. dz. cyt., s. 26 i s. 24.

[3] Paryska Karta Nowej Europy, In. dz. cyt., s. 291.

[4] Sam termin „prawa człowieka” funkcjonuje w myśli humanistycznej od ok. XVII wieku.

Praw Człowieka, można *ad hoc* przyjąć powszechnie uznany katalog praw ludzkich bez odpowiedzi na pytanie „*dlaczego?"* (na przykład z obawy przed oskarżeniem o dogmatyzm), ale można także, jak to uczynił Jacques Maritain, do odpowiedzi na postawiony problem chociażby spróbować się przybliżyć. Czym więc, prawa człowieka są i komu przysługują, to pierwsze pytania, jakie zadajemy sobie rozważając ową problematykę.

I choć definicji praw człowieka jest wiele, to możemy znaleźć powszechny, wspólny zespół przymiotów, którymi się je określa, tj.: **powszechność, niezbywalność i nienaruszalność**. Zwraca się także uwagę na podmiotowy charakter owych praw oraz na to, że przysługują one człowiekowi z racji tego, że rodzi się człowiekiem i nim pozostaje, tj. z racji jego człowieczeństwa[5].

W literaturze przedmiotu podkreśla się także m.in. ich: przedpaństwowość, ponadpaństwowość, metaprawność, ponadpozytywność (K. Hilpert); naturalność, wrodzoność, nieutracalność, ponadkonstytucyjność (O. Höffe), jak również uniwersalność (L. Kühnhardt, M. Cranston), bezwarunkowość i jednostronność (J. Feinberg) czy brak charakteru relacyjnego (M. Krąpiec)[6]. Należy także dodać, że prawa człowieka domagają się prawnej ochrony ze strony władzy poprzez umieszczenie ich w prawie pozytywnym.

H. Waśkiewicz, rozpatrując prawa człowieka jako swoistą kategorię praw podmiotowych przysługujących człowiekowi na płaszczyźnie publiczno-prawnej, zwróciła uwagę na kilka problemów, które z owymi prawami się wiążą tj.: na korelację między uprawnieniem a obowiązkami, które służą realizacji owych uprawnień (jeśli chodzi o prawa człowieka, rozumiane jako uprawnienia, to są one pierwotne – zarówno w znaczeniu logicznym jak i prawym – w stosunku do wtórnych obowiązków); na zakres podmiotu uprawnień (podmiotem uprawnienia, jest zawsze i wyłącznie człowiek (bez wyjątku), tzn. zawsze osoba fizyczna nigdy prawna); na zakres podmiotu zobowiązań (podmiotem obowiązku może w tym przypadku być: państwo, każdy człowiek wobec drugiego człowieka i przysługujących mu uprawnień

[5] W art. 30. *Konstytucji RP* czytamy: „Przyrodzona i niezbywalna godność człowieka stanowi źródło wolności i praw człowieka i obywatela. Jest ona nienaruszalna, a jej poszanowanie i ochrona jest obowiązkiem władz publicznych". Natomiast preambuła *Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka* głosi: „Ponieważ uznanie przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków rodziny ludzkiej stanowi podstawę wolności, sprawiedliwości i pokoju na świecie; ponieważ brak poszanowania i pogarda dla praw człowieka doprowadziły do czynów barbarzyńskich, które wstrząsnęły sumieniem ludzkości, a nadejście świata, w którym istoty ludzkie będą korzystać z wolności słowa i przekonań oraz wolności od strachu i niedostatku zostało ogłoszone jako najwyższy cel człowieka (...)". *Konstytucja RP*, Warszawa: Agencja Wydawnicza MZ, 2001, s..

[6] Za F. J. MAZUREK: *Godność osoby ludzkiej podstawa praw człowieka,* Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001, s. 191-194.

oraz sam uprawniony) oraz na niezbywalność owych praw (człowiek nie może pozbyć się praw człowieka czy zrezygnować z nich na rzecz innej osoby)[7].

J. Maritain natomiast podkreślił dwa elementy, które wydają się istotne podczas rozpatrywania praw osoby ludzkiej: element ontologiczny, który wskazuje na to, iż prawa te tkwią w ontycznej strukturze człowieka i są one niezmienne, powszechne, nienaruszalne i niezbywalne, oraz element poznawczy – wpływający na ich odczytywanie pod wpływem różnych czynników zarówno pozytywnych, jak i negatywnych[8].

Współcześnie, kiedy wymienia się atrybuty praw człowieka, to podkreśla się tym samym ich znaczące miejsce w systemach państwowych (szczególnie w postaci prawnej ochrony wewnątrzpaństwowej) czy na arenie międzynarodowej, ale przede wszystkim w życiu człowieka. Dlatego może dziwić fakt, iż pomimo uznania ich szczególności i niepodważalności prawa człowieka nadal są łamane we wszystkich płaszczyznach funkcjonowania człowieka, jak również całych społeczności, społeczeństw, a w globalnym wymiarze całej ludzkości. Aby podnieść poczucie bezpieczeństwa tworzy się więc coraz to nowe grupy praw, które rzekomo mają owe bezpieczeństwo zapewnić bądź przynajmniej umocnić, przykładem takiego działania są historycznie się formujące tzw. generacje praw człowieka. Do generacji praw człowieka, tj. do praw wolnościowych, społecznych i solidarnościowych, odnosił się w swoim nauczaniu Jan Paweł II uznając je za nierozerwalną jedność. Twierdził, że są one niepodzielne i tak samo ważne. Integralność w jego koncepcji praw z jednej strony oznaczała nierozerwalną jedność wszystkich praw przysługujących człowiekowi, z drugiej zaś ukazywała ich ścisłe powiązanie z godnością człowieka[9].

Nad prawami człowieka i współczesną ich ochroną dyskutują nie tylko środowiska naukowe, w ów dyskurs włączają się coraz częściej media, grupy wyznaniowe, grupy zawodowe czy organizacje pozarządowe. Problem podstawowy, a dotyczący jednego źródła i zgody co do jednego katalogu, nadal jednak nie doczekał się rozwiązania. Dyskurs teoretyczny biegnie bowiem równolegle z dyskusją na poziomie praktycznego problemu przestrzegania praw człowieka. Być może powodem takiego stanu rzeczy jest fakt, że obraz współczesnej kultury wymusza jałowość owej dyskusji, która bądź przebiega na płaszczyźnie światopoglądowej bądź na płaszczyźnie teoretycznej. W pierwszym przypadku mamy do czynienia z ideologizacją zabarwioną „gęsto"

[7] Szerzej H. WAŚKIEWICZ: *Prawa człowieka. Pojęcie, historia,* In. „Chrześcijanin w świecie" 63-64/1978, s. 22-24.

[8] J. MAZUREK: *Godność osoby ludzkiej podstawa praw człowieka,* Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001, s. 112-118.

[9] Por. JAN PAWEŁ II: *Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju 1 I 1981r.,* In. *Dokumenty nauki społecznej Kościoła,* t. 2, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997, n. 2-3.

emocjami, celem powyższego dyskursu jest przekonanie i wygranie a nie rozwiązanie problemu, a taka forma wyklucza dialog, a jeśli na niego zezwala to tylko na płaszczyźnie politycznej poprawności. W drugim natomiast przypadku dochodzi do uprawiania tzw. poliglotyzmu poglądów, czyli sprawdza się raczej znajomość stanowisk z zastrzeżeniem, że każde traktuje się równoprawnie i nie ma (bo być nie może) wyróżnionej interpretacji świata. Wydaje się, że personalizm znosi taką postawę. Przyjrzyjmy się przykładowym problemom związanym z prawami człowieka i próbą ich rozwiązania na gruncie personalizmu.

W dyskusji nad prawami człowieka, bardzo dużym problemem jest nierozróżnienie dwóch obszarów dyskusji, a mianowicie poziomu dotyczącego faktycznego stanu rzeczy (w tym przypadku faktów bezpośrednio związanych z łamaniem praw człowieka) od poziomu powinności, czyli dyskusji na płaszczyźnie teorii[10]. Problematyczna staje się także próba odpowiedzi na pytanie: czy prawa człowieka (katalog praw) powinny być wyznaczone przez faktyczny stan rzeczy, czy może katalog praw winien być od owych stanów rzeczy niezależny?

Na kwestię powinności zwraca uwagę personalizm, który podkreśla, że bycie osobą wyznacza powinność względem niej. Z samego faktu bycia osobą wynika to, jak powinno się ją traktować. Człowiek jest więc źródłem powinności. Tak więc to nie ja wyznaczam powinność mojego działania, lecz powinność ta płynie od samej osoby. To nie ja wyznaczam więc prawa człowieka i powinność ich przestrzegania, one bowiem wynikają z samego faktu bycia osobą.

Innym problemem są nieporozumienia wynikające z dyskusji o prawach człowieka bez wcześniejszego rozróżnienia obszaru rozważań tj. obszaru podstaw praw człowieka (tu dysputy będą się toczyły m.in. na płaszczyźnie etycznej, antropologicznej czy kulturowej) od obszarów treści i realizacji owych praw (sięgających po argumenty z płaszczyzny prawnej czy instytucjonalnej).

Zauważyć można także, że w ramach dyskusji dotyczących treści praw człowieka, problemem staje się ciągłe powiększanie katalogu praw ludzkich czyli nadmierna ich pluralizacja – niestety taki stan rzeczy z jednej strony daje nam poczucie bezpieczeństwa, z drugiej natomiast strony może prowadzić do chaosu[11]. Warto w tym miejscu przytoczyć myśl socjologa P. L. Bergera, z

[10]Chociaż o łamaniu praw człowieka słyszymy na co dzień, to nie wynika z tego, że łamane prawa są niewłaściwe lub są nieprzystawalne do realiów. Przykładowo, to, że prawo do życia jest nieustannie łamane nie oznacza przecież, że samo prawo człowieka do życia jest złe. Gdyby tak przyjąć, to działając konsekwentnie i logicznie należałoby zmienić bądź znieść łamany zapis. Przykładowo, to, że prawo do życia jest nieustannie łamane nie oznacza przecież, że samo prawo człowieka do życia jest złe.

[11] I tak nadmierny pluralizm może prowadzić m. in. Następujących konsekwencji:

którą trudno się nie zgodzić, iż nadmierny *„[p]luralizm relatywizuje, zarówno w sensie instytucjonalnym jak i w świadomości jednostek"*[12]. Personalizm jako stanowisko w dyskusji nad prawami człowieka opowiada się za uniwersalnym katalogiem praw.

Kolejną grupą nierozwiązanych problemem jest dyskusja tocząca się pomiędzy zwolennikami pozytywizmu prawnego a propagatorami szkół prawa naturalnego. Nie zgłębiając tego jakże obszernego tematu można tylko rzec, iż dla uzasadnienia praw człowieka dużo istotniejszą sprawą od samego sporu jest odpowiedź na pytanie, które z tych stanowisk daje większą gwarancję trwałości praw człowieka.

Andrzej Maryniarczyk podkreśla, iż doniosłość praw naturalnych lepiej uwidoczniają elementy stanowiące o ich istocie niż sama próba ich definiowania. Za podstawowe pierwiastki prawa naturalnego uznaje się jego „stałą moc" działania dla ugruntowania i zabezpieczenia istnienia bytu – moc ta jest wyznaczona dobrem każdej konkretnej rzeczy. **Prawo, aby można było nazwać naturalnym, musi być** prawem powszechnym, tj. winno rządzić wszystkim, co istnieje. Prawo naturalne ujmuje również całościową wizję rozwoju bytu gwarantując w ten sposób odpowiednie warunki konieczne do osiągnięcia właściwego dobra (integralność prawa naturalnego). W przypadku człowieka związane jest ono zarówno z życiem biologicznym człowieka (życie i prokreacja), jak i jego życiem społecznym (godność, podmiotowość prawna), rodzinnym, osobowym oraz religijnym. Jest ono

1. Po pierwsze w imię szeroko pojętego pluralizmu człowiek zostaje postawiony przed wyborem pomiędzy dotychczas niekwestionowanymi normami (często uznanymi przez niego za uniwersalne) a szerokim spektrum ich alternatyw. Konsekwencją możliwości wyboru z pomiędzy często nieuargumentowanych i niezhierarchizowanych możliwości jest pojawienie się subiektywizmu i wszelkich form relatywizmu.
2. Uszczegółowienie normy ogólnej często może doprowadzić do jej osłabienia. Jako przykład można podać tutaj prawa człowieka – jako normy ogólnej, i prawa kobiet – jako normy szczegółowej. Tworzenie dodatkowych uszczegółowień dla kobiet nasuwa przypuszczenie, że prawa człowieka nie wystarczają do tego, aby w rzeczywistości kobiety ochronić (czy kobieta to nie-człowiek?).
3. W kontekście praw ludzkich prowadzi to do braku zgody co do jednego katalogu praw człowieka nie mówiąc już o wspólnym ich ugruntowaniu, jak również do konieczności poszerzania wachlarza praw człowieka tak, aby wszyscy – w końcowym rezultacie – zostali usatysfakcjonowani, ponieważ mają do tego prawo.
4. Na płaszczyźnie instytucjonalnej sytuacja taka prowadzić może do powstawania nieograniczonej ilości różnorodnych instytucji zarówno tych walczących o prawa człowieka, jak walczących z tymi pierwszymi, ponieważ w swojej walce łamią one inne, równie istotne dla danej grupy prawa.

[12] P. L. BERGER: *Relatywizm i fundamentalizm. Dwie twarze nowoczesności,* przekł. T. Bieroń, In. „Dziennik", 38(129)/2006, s. 5.

odczytaniem „istoty" istnienia i działania rzeczy, stąd jest podstawą wszelkich praw tworzonych przez człowieka (praw pozytywnych)[13].

Równie problematyczną kwestią jest sprawa konsensusu co do źródeł uzasadnienia praw ludzkich, a dokładniej, odpowiedź na pytanie, gdzie owego źródła praw należy szukać? Czy w religii, czy w rozumie, czy może w godności lub człowieczeństwie, a może po prostu w normie prawnej? Można w tym miejscu oczywiście pójść na kompromis i przyjąć uzasadnienie F. Fukuyamymające swe źródło w relatywizmie[14] – jest to jednak uzasadnienie bardzo wątpliwe.

Zwolennicy nurtu personalistycznego, jako spadkobiercy tomizmu, wskazują na ścisły związek prawa naturalnego, a tym samym praw człowieka, z ***Dekalogiem***, który wyraża się w tym, że zarówno prawo naturalne jak i *Dekalog* stoją na straży dobra wspólnego. Poza tym – podkreślają - *Dekalog* wskazuje na pole powinności gwarantujące realizację tego dobra[15]. Jak zauważa M. A. Krąpiec, w *Dekalogu* znajdujemy zarówno treści dotyczące religijnego życia jednostki ludzkiej i jej stosunku do Boga, jak i aspekty odnoszące się do

[13] Por. A. MARYNIARCZYK: *Dekalog a prawo naturalne*, In. *Człowiek w Kulturze*, Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", 3/1994, s. 138-140.

[14] F. Fukuyama w odpowiedzi na pytanie co stanowi esencję człowieczeństwa czyli tzw. czynnik X będący najbardziej podstawowym sensem bycia człowiekiem odpowiada w zależności od tego, kto to pytanie postawi: czy chrześcijanin, czy osoba świecka, czy może materialista. Dla chrześcijanina człowiek stworzony na wzór i podobieństwo Boga, obdarzony jest cząstką świętości, dzięki czemu przysługuje mu większy szacunek niż reszcie stworzenia. Dla osoby świeckiej owa szczególna pozycja moralna lub godność – ów czynnik X, może wynikać z kantowskiej ludzkiej zdolności dokonywania wyborów moralnych. Wynikiem kantowskiej wolnej woli będącej niezbędnym postulatem czystego, praktycznego rozumu dotyczącego natury moralności jest słynna norma personalistyczna – człowieka traktuj zawsze jako cel, nigdy jako środek. Oba stanowiska są nie do przyjęcia natomiast dla naukowca zajmującego się naukami przyrodniczymi, dla którego wolna wola jest złudzeniem, a wszelkie ludzkie decyzje można sprowadzić do przyczyn materialnych. Wyznawcy tego stanowiska będą twierdzić, że człowiek decyduje się na coś, ponieważ aktywuje się określona grupa neuronów, która wynika z uprzedniego, materialnego stanu mózgu. Zaś same ludzkie wybory moralne nie wyróżniają się w jakiś ostry sposób od wyborów podejmowanych przez inne zwierzęta, są najwyżej bardziej skomplikowane. Por. F. FUKUYAMA: *Koniec człowieka,* przekł. B. Pietrzyk, Kraków: Wydawnictwo „ZNAK", 2004, s. 198-200.

[15] Przez dobro wspólne rozumie się tu zarówno: dobra osobowe (prawda, dobro moralne, piękno), dzięki którym człowiek realizuje się jako osoba oraz wartości (godność, podmiotowość oraz zupełność) ukazujące człowieka jako cel wszelkich działań, jako podmiot prawa oraz jako byt autonomiczny i zupełny. Są nimi również dobra witalne (życie biologiczne człowieka, świat roślin i zwierząt), dobra kulturowe, instytucje społeczne (rodzina, szkoła, Kościół, państwo), itp. Por. A. MARYNIARCZYK: *Dekalog a prawo naturalne,* „Człowiek w Kulturze", Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", 3/1994, s. 133-151; K. WROCZYŃSKI: *O źródłach treści praw człowieka*, „Człowiek w Kulturze", Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", 11/1998, s. 163-165.

sposobu zachowania w stosunku do drugiego człowieka. Nakazy dotyczące Boga i szacunku wobec rodziców sformułowane są w **języku pozytywnym**, natomiast pozostałe **w języku negatywnym** i obowiązują one „zawsze i wszystkich"[16]. *Dekalog* ukazuje nie tylko obszar dóbr osobowych, stanowiących o egzystencji człowieka, ale również wypływające z ludzkiej natury powinności człowieka w stosunku do społeczeństwa, jak również powinność państwa, władzy rządzącej oraz samej społeczności w stosunku do konkretnej osoby (zasada pomocniczości).

Ch. Delsol odnosząc się do dyskusji nad prawami człowieka zwraca natomiast uwagę, że dyskurs nad nimi stał się już pewnym „izmem", który przybrał formę walczącej ideologii, a tym samym zaczął niszczyć dotychczasowe dziedzictwo. Delsol zauważa także, że współcześnie postawione pytanie o człowieczeństwo, w świetle nowych prądów antyhumanistycznych, nadal prowadzi ku odpowiedzi, że w XXI wieku, tak jak w wieku XX „wszystko jest możliwe". Jak zauważa w swojej książce to wiek XX był czasem realizacji tej zasady. Według autorki regułę tę zrealizowano co najmniej na dwa sposoby. Po pierwsze, odniesiono ją do tezy – *kto jest człowiekiem*, co pozwoliło na zakreślenie granicy między ludźmi i „podludźmi", uznając jedną z kategorii ludzi za nieludzką (nazizm). Po drugie reguła ta pozwoliła określić, *czym jest człowiek* – ustanawiając człowieka bez autorytetu, bez rodziny, bez bogów – o co pokusił się komunizm[17]. W tym miejscu wyłania się dyskusja o samo rozumienie człowieka, jego człowieczeństwa, podmiotowości i godności.

Na konieczność ponownego namysłu nad powyższym problemem zwrócił uwagę między innymi Karol Wojtyła, według którego zarówno na prawa człowieka, jak i związane z nimi podstawowe problemy – egzystencjalne, a także moralne – należy spojrzeć z poziomu wcześniej postawionego pytania: **kim człowiek jest, co stanowi o jego człowieczeństwie?**

Istotę w człowieku stanowi to, co określamy mianem człowieczeństwa, powie Karol Wojtyła, wskazując na człowieczeństwo jako na wymiar dynamiczny, a nie statyczny, tj. jako na podstawę całego dynamizmu właściwego człowiekowi, w którym spotykają się: człowiek istniejący i człowiek działający. Pomiędzy istnieniem i działaniem zachodzi jednak spójność, której podstawą jest natura ludzka, „czyli człowieczeństwo przenikające cały dynamizm i dynamicznie kształtujące tenże dynamizm jako człowieczy, czyli ludzki"[18]. Podstawowym i pierwotnym przejawem

[16] M. KRĄPIEC: *O ludzką politykę!,* Katowice: Wydawnictwo „TOLEK", 1995, s. 139.

[17] CH. DELSOL: *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przekł. M. Kowalska, Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 2003, s. 15-16.

[18] Cyt. K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne,* Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL,1994*,* , s. 131.

człowieczeństwa jako bytu dynamicznego jest samoświadomość, jak pisze Jan Paweł II, „tak więc świadomość ujawnia człowieka jako tego, który posiada władzę poznawania, która niejako wprowadza go na zewnątrz jego istoty, człowiek równocześnie ujawnia się samemu sobie w całej odrębności tej istoty"[19]. O dynamicznym charakterze bytu ludzkiego świadczy także to, że człowiek nie tylko buduje swoją podmiotowość, ale także potwierdza ją w każdym akcie podmiotowania. Człowiek – będący „ja" – nieustannie doświadcza się jako konkretną bytowość (tj. jako „ja"), byt konkretny i istniejący (jako istnienie i działanie), a także jako odrębność, której poczucie umacnia się w jego relacji z Bogiem, światem przyrody i drugim człowiekiem. Ów dynamiczny charakter osobowego bycia realizuje się w człowieku nie tyle przez jego rozwój osobowościowy, ile właśnie rozwój osobowy, w którym człowiek staje się bardziej sobą, a dzięki temu coraz bardziej osobą[20].

Warto w tym miejscu za Z. Zdybicką przytoczyć akcentowane przez Jana Pawła II następujące prawdy o człowieku jako *nienaruszalnej tajemnicy osoby,* tj.: człowiek jest osobą, człowiek nie rodzi się gotowy, człowiek posiada wolność (jednak nie absolutną), człowiek jest istotą społeczną, człowiek posiada wymiar transcendentny. Jak zauważa sama autorka „Jan Paweł II sformułował dwie ważne kategorie: *wartość personalistyczną - działając z innymi osoba spełnia czyn i spełnia w nim siebie* oraz *normę personalistyczną* - człowieka-osobę trzeba zawsze afirmować dla niego samego - bo on ma cel w sobie, a każda społeczność jest dla niego. *Miłość jest właściwym odniesieniem do osoby*" [21].

Nie należy w tym miejscu pominąć także zaproponowanej przez Jana Pawła II koncepcji kultury opartej na integralnej wizji człowieka i podkreślającej uniwersalizm humanistyczny, a będącej, według jej zwolenników, podstawą do wzmacniania solidarności międzyludzkiej, ale przede wszystkim do rozwiązywania problemów dotyczących pokoju na świecie, zanieczyszczenia środowiska czy problemów biedy i bezrobocia. Jak czytamy w jednym z przemówień Jana Pawła II, „[k]ultura stawiając człowieka wobec niepokojów, idei i wartości mających swój początek w innym miejscach i czasach, przyczynia się do pokonania ograniczonej wizji, będącej owocem wyłącznego oddania się określonemu środowisku. Z drugiej strony, mimo że kultura jest także zjawiskiem umiejscowionym na konkretnym terytorium, przystaje zawsze na związki z uniwersalnymi wartościami dotyczącymi wszystkich ludzi. Kultura bez wartości uniwersalnych nie jest prawdziwą kulturą. Dzięki tym uniwersalnym wartościom poszczególne kultury przenikają

[19] JAN PAWEŁ II: *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich,* Lublin 1981, s. 31.

[20] Proces ten dokonuje się w „poznawczo-wolitywnych aktach poznania. Zob. K. WOJTYŁA: *Osoba i czyn…,* s. 78-106.

[21] Szerzej Z. ZDYBICKA: *Jan Paweł II – obrońca godności człowieka,* In. „Człowiek a przyroda", Lublin 2008, *krajobraz.kuratorium.lublin.pl/images/dok/art1.doc,* s. 33-34.

się i wzajemnie wzbogacają”[22]. Według powyższego stanowiska tylko takie spojrzenie na kulturę i wartości pozwoli ustrzec się od formalizmu, neutralności i synkretyzmu. Dopiero potraktowanie istoty ludzkiej jako pierwotnego faktu, stanowiącego centrum, źródło i cel kultury pozwoli także przezwyciężyć zubożenie człowieka tak wyraźnie widoczne w kontekście szeroko pojętej rewolucji naukowo-technicznej.

Również A. Maryniarczyk analizując człowieka jako osobę podkreśli, że „człowiek jako osoba aktualizuje się w wolnym działaniu i ujawnia się poprzez wolne działanie”[23] co realizuje się zarówno w wewnętrznym jak i zewnętrznym doświadczeniu. Autor wymienia cztery wolne działania człowieka charakteryzujące go jako osobę, są nimi: zdolność do poznawania prawdy, zdolność do miłości, zdolność do wolności oraz zdolność do religijności. Człowieka wyróżnia ponadto z pośród innych bytów jego godność (człowiek stoi najwyżej w hierarchii bytów), zupełność (w człowieku zawiera się wszystko co stanowi o istocie jego człowieczeństwa) oraz podmiotowość wobec prawa (człowiekowi przysługują osobowe, tylko jemu właściwe prawa, nie jest zależny od ogólnych praw przyrody)[24].

Istotny wpływ na rozumienie człowieka w personalizmie odegrał humanizm integralny J. Maritaina. W swojej rozprawie autor ukazuje, że autentyczny humanizm jest zawsze teistyczny. Humanizm antropocentryczny bowiem, który opiera się na wartościach doczesnych (konsekwencją czego np. jest „ubóstwianie” człowieka bądź usunięcia Boga całkowicie z pasma wartości) nie jest w stanie zaproponować osobie ludzkiej takiego zbioru uzasadnień, celów czy motywacji, które byłyby na miarę wartości tej osoby i jej możliwości. W koncepcji Maritaina Bóg stanowi centrum i cel ludzkiego życia. Autor nakreśla także wizję chrześcijańskiego ustroju społeczno-politycznego afirmującego wartości wspólnotowe (dobro wspólne), które jednak nie dominują nad wartościami człowieka jako osoby (godność). Demokracja chrześcijańska jest państwem świeckim, w którym istnieje poszanowanie praw oraz zasada równości wobec prawa wynikając z godności osobowej i obowiązująca wszystkich ludzi[25].

Również Ch. Delsol akcentując w człowieku godność podkreśla, że to ona ukazuje wyjątkowość bytu ludzkiego. Zwraca także uwagę że godność jest postulatem wiary, a nie faktem ustalonym przez naukę. Jak pisze „godność

[22] JAN PAWEŁ II: *Upowszechnianie, uniwersalność, zmysł humanizmu – autentyczne wartości każdej kultury.* Przemówienie do przedstawicieli świata kultury Buenos Aires, 12 *kwietnia 1987,* [w:] Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie,* Rzym-Lublin 1988, s. 411-412.
[23] Cyt. A. MARYNIARCZYK: *Człowiek istota otwarta naprawdę i dobro,* [w:] „Człowiek w Kulturze”, Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej”, 11/1998, s. 195.
[24] Tamże, s. 195-196.
[25] Por. W. CHUDY, *Humanisme intégral,* In. B. SKARGA (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku,* t.2., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, s. 333-338.

osobista zakłada istnienie osoby, zakłada podmiot obdarzony świadomością, odpowiedzialnością, będący świadkiem własnych poczynań, zakłada moralną jedność gatunku ludzkiego i wyjątkowość człowieczeństwa w porównaniu z życiem zwierzęcym"[26].

Z tego zarysu oczywiście z konieczności skrótowego wynika, że koncepcja człowieka i spojrzenie na człowieka są rozstrzygające w dyskusji nad prawami człowieka. Bowiem jeżeli mówię o prawach, to muszę wiedzieć o czyich prawach mówię.

BIBLIOGRAFIA

BERGER, P. L., 2006, Relatywizm i fundamentalizm. Dwie twarze nowoczesności, przekł. T. Bieroń, In. *Dziennik*, 38(129)/2006.

CHUDY, W., 1994, Humanisme intégral, In. B. SKARGA (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku,* t.2., Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 1994, ISBN 83-01-11551-3.

DELSOL, CH., 2003, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*, przekł. M. Kowalska, Kraków: Wydawnictwo ZNAK, 2003, ISBN 83-240-0288-X.

FUKUYAMA, F., 2004, *Koniec człowieka. Konsekwencje rewolucji biotechnologicznej.,* przekł. B. Pietrzyk, Kraków: Wydawnictwo „ZNAK", 2004, ISBN 83-240-0357-6.

JAN PAWEŁ II, 1981, *Mężczyzną i niewiastą stworzył ich,* Lublin: 1981.

JAN PAWEŁ II, 1988, Upowszechnianie, uniwersalność, zmysł humanizmu – autentyczne wartości każdej kultury. Przemówienie do przedstawicieli świata kultury Buenos Aires, 12 *kwietnia 1987,* In. Jan Paweł II, *Wiara i kultura. Dokumenty, przemówienia, homilie,* Rzym-Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 1988, ISBN 83-228-0106-8.

JAN PAWEŁ II, 1997, Orędzie na XIV Światowy Dzień Pokoju 1 I 1981r., In. *Dokumenty nauki społecznej Kościoła,* t. 2, M. Radwan, L. Dyczewski, A. Stanowski (red.), Rzym – Lublin 1997.

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej, Warszawa: Agencja Wydawnicza MZ, 2001, ISBN 83-88828-06-1.

KRĄPIEC, M., 1995, *O ludzką politykę!,* Katowice: Wydawnictwo „TOLEK", 1995, ISBN 83-902915-2-5.

MARYNIARCZYK, A., 1994, Dekalog a prawo naturalne, In. *Człowiek w Kulturze*, 3/1994, Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", ISBN 83-85611-26-6.

[26] CH. DELSOL, *Esej o człowieku późnej nowoczesności*…, s. 14.

MARYNIARCZYK, A., 1998, *Człowiek istota otwarta naprawdę i dobro,* In. „Człowiek w Kulturze", 11/1998, Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", ISBN 83-902915-6-8.

MAZUREK, F. J., 2001, *Godność osoby ludzkiej podstawa praw człowieka,* Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL, 2001, ISBN 83-228-0804-6.

Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Socjalnych i Kulturalnych*,* In. B. GRONOWSKA, T. JASUDOWICZ, C. MIK(red.), *Prawa człowieka. Wybór materiałów, dokumenty międzynarodowe,* Toruń: Wydawnictwo COMER, 1993, ISBN 83-85149-07-4.

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych*,* In. B. GRONOWSKA, T. JASUDOWICZ, C. MIK(red.), *Prawa człowieka. Wybór materiałów, dokumenty międzynarodowe,* Toruń: Wydawnictwo COMER, 1993, ISBN 83-85149-07-4.

Paryska Karta Nowej Europy*,* In. B. GRONOWSKA, T. JASUDOWICZ, C. MIK(red.), *Prawa człowieka. Wybór materiałów, dokumenty międzynarodowe,* Toruń: Wydawnictwo COMER, 1993, ISBN 83-85149-07-4.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, In. B. GRONOWSKA, T. JASUDOWICZ, C. MIK(red.), *Prawa człowieka. Wybór materiałów, dokumenty międzynarodowe,* Toruń: Wydawnictwo COMER, 1993, ISBN 83-85149-07-4.

WAŚKIEWICZ, H., 1978, Prawa człowieka. Pojęcie, historia*, Chrześcijanin w świecie*, 63-64/1978.

WOJTYŁA, K., 1994, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne,* Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, 1994, ISBN 83-85291-67-9.

WROCZYŃSKI, K., 1988, O źródłach treści praw człowieka, In. *Człowiek w Kulturze*, 11/1998, Lublin: Fundacja „Lubelska Szkoła Filozofii Chrześcijańskiej", ISBN 83-902915-6-8.

ZDYBICKA, Z., 2008, Jan Paweł II – obrońca godności człowieka*,* In. *Człowiek a przyroda,* Lublin 2008, *krajobraz.kuratorium.lublin.pl/images/dok/art1.doc.*

GODNOŚĆ OSOBY PODSTAWĄ DZIAŁAŃ WE WSPÓŁCZESNEJ POMOCY SPOŁECZNEJ

Beata SZLUZ

Abstract: *Helping is the basic human act, it is the act of the humanity continuation. It is expressed on one side in solidarity in mutual obligation to support other memebers of the society and overcome difficult situations, and on the other side in direct love for loved ones who need help. Therefore helping is specific form of something that shoule be understood by a concern about the other human. In this article there has been an attempt of deliberation taken in the context of the term of the unnecessary people, for recycling.*

Wstęp

Pomaganie rozpoczyna się od nawiązania relacji z osobą potrzebującą pomocy, wsparcia, kompetencji wspierającego, a także troskliwej aktywności. Polega na zwróceniu się w kierunku drugiego człowieka, jak również na przyjęciu owego wsparcia przez niego. Uczestnicy tej interakcji są w różnym stopniu autonomiczni, jednocześnie to oni próbują ukształtować i określić relację pomocy. Istotne jest poważne traktowanie drugiego człowieka i zajęcie się nim z troską. Akt pomocy jest zapoczątkowany przez osobę, która tej pomocy potrzebuje. Pomagający kieruje się wówczas w stronę tej osoby, która nie staje się przedmiotem, lecz jest traktowana podmiotowo[1].

Współcześnie działania w sferze pomocy społecznej są osadzone na uznaniu prawa każdego człowieka do minimum poziomu egzystencji. Owo prawo odnosi się nie tylko do osób, które nie są w stanie samodzielnie zapewnić sobie godnego poziomu życia, jest ono bowiem uznawane niezależnie od aktywności jednostki w sferze zabezpieczenia własnych potrzeb człowieka. W praktyce świadczenia są przyznawane przez pracowników pomocy społecznej zgodnie z pewnymi schematami rozwiązań czy rozstrzygnięć, co wiąże się z pojawianiem się niebezpieczeństwa nierówności w grupie jednostek wspomaganych, a także marnotrawienia środków. Dostarczane są zatem dobra, ale nie ma kontroli nad wynikającymi z takiego działania konsekwencjami.

Dokonując analizy szeregu podejmowanych działań można dostrzec specyfikę i problemowość relacji pomagający - wspomagany. J. Wygnański stwierdził w odniesieniu do klientów, iż są to: „(…) często ci, na których nie działają dotychczasowe instrumenty pomocy społecznej czy urzędów pracy. Dla wielu to zresztą nie pomoc, tylko kontrola i robią wszystko, by je „ograć".

[1] Por. B. SZLUZ: *Wokół pojęcia pomocy i wsparcia społecznego*. In. *Koncepcje pomocy człowiekowi w teorii i praktyce*. Eds.: Z. FRĄCZEK, B. SZLUZ, Rzeszów: Wydawnictwo UR, 2006, s.122-124.

Część ograniczyła aspiracje do poziomu egzystencji, np. konieczności zarobienia na najtańszy alkohol. Czy do takich ludzi można się dobić opowieściami o wędkach i rybach? Oni są ustawieni tylko na rybę i to nawet nie na łososia, ale na cokolwiek. Nie wierzą w szanse na samodzielność, lecz wiedzą, jak się poruszać w systemie pomocy oferowanej przez państwo i organizacje pozarządowe, by to „cokolwiek" otrzymać. Stąd potrzeba nowych pomysłów na pomoc – by te osoby zechciały pomóc same sobie. Nie nam jednym w Europie „udało się" stworzyć system opieki społecznej utrwalający bierność i wykluczenie, przez co państwo dobrobytu okazało się niemożliwe do udźwignięcia"[2]. Długotrwałe korzystanie ze świadczeń pomocy społecznej wpływa na powstanie uzależnienia od owej pomocy, ponieważ w praktyce preferuje się podejście ratownicze, osłonowe a znacznie mniej uwagi zwraca się na aktywizowanie i profilaktykę, jakby nie dostrzegając, że są to rozwiązania znacznie bardziej efektywne i korzystniejsze, a także perspektywicznie tańsze. Jawi się postulat, aby skuteczna pomoc społeczna nie była dezaktywizująca, obezwładniająca, lecz by uwzględniała powszechnie głoszoną zasadę pomocy dla samopomocy. W kontekście poczynionych rozważań tematem niniejszego artykułu uczyniono godność człowieka jako podstawę działań we współczesnej pomocy społecznej.

Pojęcie godności osoby

H. Skorowski podkreśla, że koncepcja życia społecznego pozostaje w ścisłej relacji z pojęciem godności osoby, która jest wyznacznikiem specyficznych elementów owej koncepcji. Tylko w odniesieniu do człowieka możemy mówić o najwyższej i niepowtarzalnej wartości osoby, którą określa się godnością osobową[3]. Prawa człowieka z jednej strony wynikają z godności ludzkiej, a z drugiej chronią ją i zabezpieczają. To zabezpieczenie dokonuje się dzięki zagwarantowaniu praw: wolnościowych, społecznych oraz solidarnościowych. Trudno mówić bowiem o godności człowieka bez zapewnienia mu warunków odpowiedniej egzystencji, bez pracy, która jest źródłem środków utrzymania, bez własności, będącej podstawą bytu i bez dostępu do dóbr kultury[4].

Normę personalistyczną odnajdujemy i odczytujemy z następująco sformułowanych myśli K. Wojtyły: „ilekroć w twoim postępowaniu osoba jest przedmiotem działania, tylekroć pamiętaj, że nie możesz jej traktować tylko jako środka do celu, jako narzędzia, ale liczyć się z tym, że ona sama ma lub

[2] A. MATEJA: Wywiad z J. WYGNAŃSKIM - *Droga ludzi zbędnych*, www.tygodnik.onet.pl z dnia 25.06.2008.

[3] Por. H. SKOROWSKI: *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 1996, s.16-19.

[4] Por. H. SKOROWSKI: *Problematyka praw człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 1999, s.28-29.

bodaj powinna mieć swój cel”[5]. Owe działania człowieka to: „zabieganie o to podstawowe dobro każdego i wszystkich zarazem, jakim jest po prostu „człowieczeństwo” czy też inaczej się wyrażając - wartość osoby ludzkiej”[6]. Z kolei „wartość samej osoby - tj. osoby jako osoby, (...) to sama osoba „odczytana” jako wartość całkiem swoista i elementarna, a więc niezależnie od jej takich czy innych kwalifikacji fizycznych czy psychicznych, od jej zewnętrznego czy wewnętrznego „stanu posiadania”[7]. Uzasadnieniem przytoczonej normy personalistycznej jest godność osoby.

Godność jest, niezależnym od kontekstu społecznego i historycznego, wewnętrznym, wrodzonym i naturalnym znamieniem człowieka. Społeczeństwo nie nadaje jej człowiekowi, ale ma obowiązek jej poszanowania i chronienia[8]. Należy podkreślić, że nie chodzi jedynie o powstrzymanie się od działań, które byłyby sprzeczne z wymogami ludzkiej godności. Niezbędne jest stworzenie odpowiednich warunków do tego, aby godność człowieka mogła być we właściwy sposób afirmowana[9]. Człowiek nie może wyrzec się własnej natury naznaczonej godnością, ponieważ nie tworzy jej sam, lecz ją otrzymał. Obowiązek poruszania się w granicach etycznych, zakreślonych przez godność, spoczywa zatem na nim samym. Ani on, ani żadna ludzka społeczność nie mogą tych granic naruszyć[10]. Potwierdzeniem tych myśli jest następująca teza: „jako osoba charakteryzuje się on bowiem posiadaniem siebie, przynależnością do samego siebie, dysponowaniem sobą, nieprzekazywalną odpowiedzialnością za samego siebie, co w praktyce oznacza, iż nie może on być zawłaszczony przez żadną instytucję, lecz należy do siebie; nie może być przez żadną inną osobę wykorzystywany, ponieważ

---

[5] K. WOJTYŁA: *Miłość i odpowiedzialność*. Seria *Człowiek i moralność,* t. 1. Eds.: T. STYCZEŃ, J. W. GAŁKOWSKI, A. RODZIŃSKI, A. SZOSTEK. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2001, s.30.

[6] Tamże, s.33.

[7] Tamże, s.109.

[8] Por. J. W. GAŁKOWSKI: *Jan Paweł II o godności człowieka*. In. *Zagadnienie godności człowieka*. Eds.: J. CZERKAWSKI. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1994, s.108.

[9] Por. T. BORUTKA, J. MAZUR, A. ZWOLIŃSKI, *Katolicka nauka społeczna*. Częstochowa: Wydawnictwo Paulinianum, 1999, s.46.

[10] Por. J. MAZUR: *Od kerygmatu do Ewangelii życia. Dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2003, s.260-261. Współczesny świat stał się areną, na której osoba ludzka doświadcza poczucia głębokiego wykorzenienia i zagrożenia własnej tożsamości. Odpowiedzialność za wszelkie wybory spada na jednostkę, której droga życiowa jest coraz częściej zindywidualizowana. Człowiek przemierza tę drogę niekiedy bardziej, innym razem mniej pewnie, konstruując przy tym rozwiązania określonych problemów. Por. M. REWERA: *Autorytet v ponovoczesnosti: kryzys czy zmiana?*. In. *Medzi modernou a postmodernou IV*. *Súťažívosť ako kultúrotvorný fenomén limity efektivity*. Eds.: M. LAČNÝ, W. DUDINSKÝ. Prešov: Vydavateľ Prešovská univerzita v Prešove, 2008, s.102-103; M. REWERA: *Osoba – instytucja – autorytet. W poszukiwaniu przyczyn afirmacji autorytetu*. „Społeczeństwo i Rodzina”, 2008, nr 15, s.47-48.

sam dla siebie jest celem zasadniczym; nie może być przez nikogo reprezentowany, lecz odpowiada sam za siebie"[11]. J. Koral zwraca uwagę na to, że poszanowanie godności człowieka powinno mieć powszechny charakter, co oznacza, iż ma dotyczyć każdego człowieka bez wyjątku i wszelkiej formy działania pomocowego. Poszczególne sytuacje, w których znajduje się człowiek, szczególnie trudne, wymagają niejednokrotnie zastosowania różnych form odniesienia się do osoby potrzebującej owej pomocy, lecz fakt ten nie zmienia nakazu poszanowania ludzkiej godności zawsze i w każdej z tych sytuacji. Godność zawiera bowiem postulat zaistnienia bardziej ludzkich i sprawiedliwych warunków ludzkiego życia. Wiąże się z tym powinność troski o dobro drugiego człowieka, szczególnie znajdującego się w trudnej sytuacji, nieszczęśliwego, chorego, samotnego czy represjonowanego. Można mówić o wspólnym, dwustronnym doświadczaniu godności osoby, która jest w jakiś sposób zagrożona[12]. Te myśli należy odnieść do działań podejmowanych w dziedzinie współczesnej pomocy społecznej.

Godność osoby jako podstawa działań w dziedzinie pomocy społecznej

Podstawy zachowań pomocowych są współcześnie odmienne od poprzednich, które były słabo zorganizowane i udzielane z pobudek altruistycznych lub religijnych. Od początku XX wieku przybrały one charakter sformalizowany, rozwinęły się bowiem struktury zorganizowanej i zbiurokratyzowanej pomocy społecznej. Została ona wpisana w porządek społeczny, polityczny, ekonomiczny i kulturowy industrialnego społeczeństwa. Jest wyrazem dojrzałości ludzi do współistnienia i ich solidarności.

Osoby bezradne, bądź mało sprawne w wypełnianiu społecznych zadań były traktowane w ujęciu Z. Baumana w dwojaki sposób: „raz jako motłoch popędami ciskany niezdolny do samokontroli, a więc zarazem bezradny i niebezpieczny, innym razem jako nieoszlifowany diament, czekający na sprawne dłonie szlifierza, by zabłysnąć, czy rudę, z jakiej kunszt majstra-nauczyciela ma dopiero wytopić cenne kruszce"[13]. Zinstytucjonalizowana pomoc społeczna miała prowadzić do zapewnienia kontrolowanych warunków, zapewniających podstawy godnej egzystencji i wzmocnienie przewidywanych zachowań człowieka, przy jednoczesnym pozostawieniu obszarów swobody.

Wprowadzanie maszyn, skomplikowanych urządzeń, nowych technologii z jednej strony ułatwiło i usprawniło proces produkcji, ale

[11] H. SKOROWSKI: *Moralność społeczna*, dz. cyt., s.18.

[12] Por. J. KORAL: *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas*. Kraków: Poligrafia Salezjańska, 2000, s.93; J. KORAL: *Miłosierdzie Boże autentyczną wartością ludzi wierzących*. In. *Aksjologiczne horyzonty wychowania człowieka XXI wieku*. Eds.: Z. FRĄCZEK. Rzeszów: Wydawnictwo UR, 2004, s.125-126.

[13] Z. BAUMAN: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2000, s.183.

wywołało także zmniejszenie zapotrzebowanie na ludzką pracę, czego konsekwencją jest wzrastanie rzeszy ubogich. J. Rifkin pisze w odniesieniu do współczesności, iż jest to: „złoty wiek nieograniczonej konsumpcji, ciągłych przełomów w nauce i technice, zintegrowanych rynków i natychmiastowych zysków. Innym ludziom triumf technologii jawi się jako bolesna klątwa, rekwiem dla wielu istot niepotrzebnych”[14]. Podobne określenie znajdujemy w przemyśleniach cytowanego Z. Baumana, który w odniesieniu do ubogich stwierdza: „ślepi na wszelkie przymilania i głusi na pochlebstwa sprzedawców (…) nie przynoszą żadnego ekonomicznego pożytku. (…) Ubodzy dnia dzisiejszego (…) nie są też »rezerwową armią pracy« (…) oni są w pełnym tego słowa znaczeniu zbędni, bo bezużyteczni”[15]. W odniesieniu do ludzi ulegających społecznemu wykluczeniu zauważa, że nadają się dzisiaj jedynie „na przemiał”. W następujących słowach definiuje ów stan zbędności: „Być „zbędnym" znaczy być nadliczbowym, niepotrzebnym, bezużytecznym - niezależnie od tego, jaki rodzaj potrzeb i pożytków określa standard użyteczności i nieodzowności. Inni cię nie potrzebują; poradzą sobie równie dobrze - a nawet lepiej - bez ciebie. Nie istnieje żaden oczywisty powód twojej obecności i nie ma podstaw, byś mógł domagać się prawa do pozostania. Uznać kogoś za „zbędnego” znaczy wyrzucić go dlatego, że przeznaczony jest do wyrzucenia jak pusta i bezzwrotna plastikowa butelka albo zużyta jednorazowa strzykawka, nieatrakcyjny towar, na który nie ma nabywców albo bezużyteczny, wybrakowany lub uszkodzony produkt zdjęty z taśmy przez kontrolerów jakości. „Zbędność” dzieli swe pole znaczeniowe z takimi słowami jak „odrzuty”, „wyrzutki”, „śmieci” - krótko mówiąc, odpady. Przeznaczeniem bezrobotnych, tej „rezerwowej armii pracy”, był powrót do czynnej służby. Przeznaczeniem odpadów jest śmietnik, wysypisko śmieci”[16]. Z kolei H. Malewska-Peyre wskazuje na pomniejszenie się roli państwa w dobie globalizacji: „państwo wycofuje się ze swoich funkcji opiekuńczych, co odbija się przede wszystkim na ludziach mniej sprawnych, biedniejszych, wykluczonych społecznie. W wielkich miastach, jak Paryż, wzrasta szybko liczba ludzi bezdomnych, długoletnio bezrobotnych, imigrantów i pracujących nielegalnie: ludzie ci, wyczerpani bezpłodnymi wysiłkami, zdezorientowani, często chorzy fizycznie i depresyjni, stanowią margines życia społecznego. Czują się zbędni i są bezradni”[17]. W konsekwencji Z. Bauman dostrzega: „o ile lepiej żyłoby się porządnym ludziom, gdyby ubodzy spakowali namioty i wynieśli się precz…

[14] J. RIFKIN: *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowej*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2001, s.275.

[15] Z BAUMAN: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, dz. cyt., s. 92.

[16] Z. BAUMAN: *Życie na przemiał*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005, s.25, 27.

[17] H. MALEWSKA-PAYRE: *Jednostka w zmieniającym się świecie*. „Człowiek – Niepełnosprawność – Społeczeństwo”, 2005, nr 1, s.9.

Bez nich, świat byłby o tyle przyjemniejszym miejscem. Biedni są niepotrzebni, są więc też niechciani. A jako że są niechciani, nieźle byłoby się ich pozbyć…"[18]. Rodzi się pytanie, gdzie zatem jest miejsce dla owych ubogich? Cytowany autor daje następującą odpowiedź: „przede wszystkim najdalej, tam gdzie wzrok nie sięga. Przede wszystkim trzeba ich usunąć z ulic i innych miejsc publicznych używanych przez przyzwoitych obywateli konsumpcyjnego świata. Nie dopuścić, by osiedlili się w sąsiedztwie ludzi porządnych. (…) Jeśli powód do eksmisji się nie znajdzie, to przynajmniej odseparować, zamknąć w ścianach więzień czy za drutami odosobnienia (…)"[19]. Są oni zatem postrzegani jako zbędni, niechciani, odtrąceni, do unicestwienia. Inni poradzą sobie, a nawet będzie im lepiej, kiedy się ich pozbędą. Zostali oni nawet uznani za niebezpiecznych, a przecież zarówno bogaci, jak i biedni znajdują się we wszystkich przestrzeniach ludzkiego życia również współcześnie. Niepokojem napawa fakt, że często problemy ludzi określanych jako zbędnych, sprowadza się do kategorii finansowych, prowadząc dyskusję, w której przeciwnicy zastosowania rozwiązań pytają: czy są na to środki finansowe?, czy nie jest to zbyt duże obciążenie dla podatników? Z drugiej strony rodzi się pytanie: na ile prawa człowieka mogą pomóc wyeliminować z życia społecznego koncepcję ludzi na przemiał, niepotrzebnych, zamieniając ich kategorię na niezbędnych, potrzebnych, swoich?

Egzemplifikacją inicjatyw podejmowanych na rzecz osób marginalizowanych, a skierowanych także do elit, była głośna akcja przeprowadzona w największych miastach Francji. W zamożnej dzielnicy Paryża stanęły namioty dla bezdomnych oraz dla innych obywateli, by mogli w nich zamieszkać i doświadczyć, jak wygląda życie tych osób. Należy nadmienić, że stałego zamieszkania nie ma we Francji około miliona osób, a blisko 100 tys. osób śpi na ulicach. Zdecydowano, że do 2009 roku powstanie prawie 600 tys. nowych mieszkań komunalnych, a do roku 2012 takie mieszkanie ma otrzymać każdy bezdomny obywatel. W przypadku, gdy lokalne władze nie wywiążą się z tego obowiązku, będzie mógł on dochodzić swoich praw na drodze sądowej. Ustawowe prawo do „dachu nad głową" będą mogły egzekwować osoby niepełnosprawne, rodzice z dziećmi i mieszkańcy lokali, które są zagrożone katastrofą budowlaną. Francja to drugi europejski kraj, który przyznał takie prawo. Podobny zapis funkcjonuje od kilku lat w Szkocji[20].

Cele instytucji pomocy społecznej są związane z pojęciami dobrobytu, czyli standardu życia oraz jakości życia, czy dobrostanu. Dotyczą

[18] Z. BAUMAN: *Zbędni, niechciani, odtrąceni - czyli o biednych w zamożnym świecie.* „Kultura i Społeczeństwo, 1998, nr 2, s.10.
[19] Tamże, s.12-13.
[20] Por. *Każdy Francuz ma prawo do mieszkania*, www.money.pl z dnia 23.02.2007.

określonego poziomu posiadanych przez człowieka zasobów niezbędnych do zaspokajania potrzeb (desygnat standardu życia), jakości społecznych interakcji, w które jednostka wchodzi i jej możliwości samorealizacji (desygnaty jakości życia). Dobrobyt jest rezultatem wymienionych elementów[21]. Ważnym celem jest zatem zapewnienie, zabezpieczenie odpowiedniego standardu życia, jak również zmierzanie do osiągnięcia optymalnej jakości życia człowieka. Dążenie do podwyższania owej jakości w odniesieniu do wszystkich aspektów ludzkiego życia jest jednym z najistotniejszych zadań zarówno na gruncie teorii, jak i praktyki także współczesnej pomocy społecznej[22].

Przyczyny przyznawania pomocy są związane ze szczególnie trudnymi sytuacjami, na które napotyka człowiek w swoim życiu. Rozbudowany system pomocy niestety powoduje zwiększanie się liczebności grupy osób o postawach roszczeniowych. Modelowe ujęcie reakcji jednostki na długotrwałą sytuację uzależnienia od pomocy zostało skonstruowane przez M. Hirszowicz i E. Neyman, które przedstawiły je w kilku tezach:

1. Wyłączenie człowieka z rynku pracy powoduje ograniczenie konsumpcji i uzależnienie egzystencji od decyzji pracowników służb społecznych, w wyniku czego dochodzi do potęgowania się poczucia fatalizmu i wyuczonej bezradności.
2. Pomoc nie ma dla niego charakteru jakiejkolwiek nagrody, prowadzi do utraty inicjatywy. Apatii i pasywności towarzyszy wzrastanie roszczeniowego stosunku do zewnętrznego świata. Owe postawy ulegają generalizacji, czyli rozciągają się na wszystkie sprawy, które wymagają pewnego wysiłku.
3. Stan zależności utrwala postawy i reakcje emocjonalne, niwelując jednocześnie zachowania racjonalne. Te pierwsze mają jednak charakter krótkotrwały, płytki, a ich celem jest osiągnięcie zamierzonego efektu.
4. Brak poczucia kontroli nad własnym losem powoduje skrócenie perspektywy czasowej i poszukiwanie natychmiastowej gratyfikacji. Planowanie przyszłości jest dla wielu osób zupełnie abstrakcyjne i obce.

[21] Por. T. KAŹMIERCZAK, M. ŁUCZYŃSKA: *Wprowadzenie do pomocy społecznej*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 1998, s.77.

[22] Por. J. DASZYKOWSKA: *Jakość życia w perspektywie pedagogicznej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2007, s.9; J. DASZYKOWSKA: *Jakość życia w koncepcjach związanych ze zdrowiem*. „Przegląd Medyczny UR", 2006, t. IV, z. 2, s.122-127; J. DASZYKOWSKA: *W poszukiwaniu pedagogicznej koncepcji jakości życia*. In. *Edukacja wobec wyzwań i zadań współczesności i przyszłości. Strategie rozwoju*. Eds.: J. SZEMPRUCH. Rzeszów: Wydawnictwo UR, 2006, s.475-476.

5. W tych warunkach dochodzi do zaniku podziału ról społecznych realizowanych przez różne grupy płci i wieku, co rzutuje na stosunki w rodzinie. Trudności z przyswajaniem ról związanych z obowiązkami rodzicielskimi, ingerowanie pracowników służb społecznych, sprzyjają przerzucaniu odpowiedzialności za dzieci na owych pracowników.
6. Świadczenia są szybko marnotrawione, a osoby wspomagane najczęściej nie doceniają otrzymywanej pomocy[23].

Zarysowany model umożliwia wyjaśnienie braku inicjatywy i starań o poprawę własnej sytuacji życiowej. Podejście ratownicze, sprowadzające się np. do zapewnienie schronienia, odzieży i posiłku osobom tego pozbawionym, raczej chroni społeczeństwo przed osobami ubogimi, bezdomnymi, niż sprzyja rozwiązywaniu problemów społecznych. Akcent powinien zostać położony na profilaktykę, a także szczególnie na aktywizowanie tych osób. B. Szluz podkreśla, iż zadania pomocy społecznej powinny być realizowane zgodnie z paradygmatem socjalnym, który opiera się na odchodzeniu od klientyzmu socjalnego na rzecz modelu opartego na integracji i partycypacji[24].

Współcześnie zaczęto mówić o konieczności odtworzenia, opartych o naturalne społeczności (w tym rodzinę), sposobów zapobiegania społecznemu wykluczeniu. Nowy podział pracy i odpowiedzialności wymaga modernizacji państwa, ale także zmiany zasad owej odpowiedzialności po stronie samych obywateli i ich wspólnot. Nowością jest wypróbowywana we wszystkich właściwie krajach Unii Europejskiej ekonomia społeczna. Przedsiębiorstwa ekonomii społecznej angażują w swoich działaniach m.in. grupy społeczne często pomijane na lokalnych rynkach pracy oraz udzielają pomocy osobom bezrobotnym w znalezieniu na nich swojego miejsca. Dają możliwość powrotu na rynek pracy osobom o niskich lub niewystarczających kwalifikacjach, przeciwdziałając ich marginalizacji i wykluczeniu. P. Sałustowicz postawił tezę, iż: dotychczasowy rozwój ekonomii społecznej, zarówno w krajach bogatych, jak i w szczególności w krajach rozwijających się oraz tocząca się żywo debata na jej temat oznaczają, że mamy do czynienia z ważnym elementem rozwoju społecznego, który może przyczynić się w dużej mierze do dalszej realizacji projektu „Sprawiedliwego, solidarnościowego i opartego na poszanowaniu godności ludzkiej społeczeństwa"[25]. Ta godność osoby wiąże się zatem z potrzebą tworzenia

[23] Por. M. HIRSZOWICZ, E. NEYMAN: *Państwo opatrznościowe i jego ofiary*. „Studia Socjologiczne", 1997, nr 3, s. 80-83.

[24] Por. B. SZLUZ: *Pracownik socjalny i wolontariusz – współpraca czy konkurencja w dziedzinie współczesnej pomocy społecznej?*. In. *Medzi modernou a postmodernou IV*. *Súťažívosť ako kultúrotvorný fenomén limity efektivity*. Eds.: M. LAČNÝ, W. DUDINSKÝ, dz. cyt., s.251-252.

[25] P. SAŁUSTOWICZ: *Pojęcie, koncepcje i funkcje ekonomii społecznej*. Seria Ekonomia Społeczna

programu działań, wśród których zabezpieczenie minimum socjalnego dla każdej jednostki nabiera szczególnego znaczenia i powinno być gwarantowane przez państwo.

Podsumowanie

Reakcja na problemy osób potrzebujących pomocy nie może cechować się obojętnością, odrzuceniem, ograniczać się do współczucia, litości, ale powinna być oparta na solidarności. Naczelną i pożądaną bowiem wartością w budowaniu nowej społecznej rzeczywistości, która ukierunkowana jest na tworzenie „globalnej wioski", powinna być właśnie solidarność, a sam proces globalizacji może służyć owej międzyludzkiej solidarności, a także ochronie godności osoby i jej praw[26]. Pomoc udzielana drugiemu człowiekowi ma przyczynić się do rozwiązania problemu, ze względu na który potrzebował on tej pomocy, bądź w sytuacji, kiedy nie może samodzielnie funkcjonować jawi się zadanie objęcia go kompleksowym wsparciem. Udzielana pomoc powinna pobudzić i uruchomić możliwości osoby do radzenia sobie w przyszłości w trudnych sytuacjach. Istotą jest rozbudzanie własnej aktywności, tłumienie zaś bierności i oczekiwania wyłącznie na inicjatywy wspomagających, zgodnie z przyjętą zasadą od pomocy i wsparcia do samodzielności osoby.

BIBLIOGRAFIA

BAUMAN Z.: *Zbędni, niechciani, odtrąceni - czyli o biednych w zamożnym świecie*. „Kultura i Społeczeństwo, 1998, nr 2, s.3-18, ISSN 0023-5152.

BAUMAN Z.: *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: Wydawnictwo Sic!, 2000, 387s., ISBN 83-86056-67-3.

BAUMAN Z.: *Życie na przemiał*. Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005, 205s., ISBN 83-08-03570 1.

BORUTKA T., MAZUR J., ZWOLIŃSKI A.: *Katolicka nauka społeczna*. Częstochowa: Wydawnictwo Paulinianum, 1999, 319s., ISBN 83-87055-26-3.

DASZYKOWSKA J.: *Jakość życia w koncepcjach związanych ze zdrowiem*. „Przegląd Medyczny UR", 2006, t. IV, z. 2, s.122-127, ISSN 1730-3524.

DASZYKOWSKA J.: *W poszukiwaniu pedagogicznej koncepcji jakości życia*. In. *Edukacja wobec wyzwań i zadań współczesności i przyszłości. Strategie rozwoju*. Eds.: J. SZEMPRUCH. Rzeszów: Wydawnictwo UR, 2006, s.475-484, ISBN 978-83-7338-182-7.

DASZYKOWSKA J.: *Jakość życia w perspektywie pedagogicznej*. Kraków: Oficyna Wydawnicza Impuls, 2007, 182s., ISBN 978-83-7308-842-9.

– Teksty 2007, nr 2, s.15, www.ekonomiaspoleczna.pl z dnia 23.03.2009.

[26] Por. J. MIERZWA: *„Globalna wioska" typu Gemeinschaft czy Gesellschaft?* „Kwartalnik Edukacyjny", 2006, nr 3, s.37.

GAŁKOWSKI J. W.: *Jan Paweł II o godności człowieka*. In. *Zagadnienie godności człowieka*. Eds.: J. CZERKAWSKI. Lublin: Wydawnictwo KUL, 1994, 166s., ISBN 83-228-0311-7.

HIRSZOWICZ M., NEYMAN E.: *Państwo opatrznościowe i jego ofiary*. „Studia Socjologiczne", 1997, nr 3, s.71-100, ISSN 0039-3371.

KAŹMIERCZAK T., ŁUCZYŃSKA M.: *Wprowadzenie do pomocy społecznej*. Katowice: Wydawnictwo Śląsk, 1998, 172s., ISBN 83-7164-118-4.

Każdy Francuz ma prawo do mieszkania, www.money.pl z dnia 23.02.2007.

KORAL J.: *Podstawy działalności charytatywnej Kościoła na przykładzie organizacji Caritas*. Kraków: Poligrafia Salezjańska, 2000, 282s., ISBN 83-86473-86-X.

KORAL J.: *Miłosierdzie Boże autentyczną wartością ludzi wierzących*. In. *Aksjologiczne horyzonty wychowania człowieka XXI wieku*. Eds. Z. FRĄCZEK. Rzeszów: Wydawnictwo UR, 2004, s.122-139, ISBN 83-7338-144-9.

MALEWSKA-PAYRE H.: *Jednostka w zmieniającym się świecie*. „Człowiek – Niepełnosprawność – Społeczeństwo", 2005, nr 1, s.6-18, ISSN 0867-7263.

MATEJA A.: Wywiad z J. WYGNAŃSKIM - *Droga ludzi zbędnych*, www.tygodnik.onet.pl z dnia 25.06.2008.

MAZUR J.: *Od kerygmatu do ewangelii życia: dzieje katolickiej myśli społecznej w zarysie*. Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, 2003, 346s., ISBN 83-88822-44-6.

MIERZWA J.: *„Globalna wioska" typu Gemeinschaft czy Gesellschaft?* „Kwartalnik Edukacyjny", 2006, nr 3, s.32-37, ISSN 1230-7556.

REWERA M.: *Osoba – instytucja – autorytet. W poszukiwaniu przyczyn afirmacji autorytetu*. „Społeczeństwo i Rodzina", 2008, nr 15, s.47-55, ISSN 1734-6614.

REWERA M.: *Autorytet w ponowoczesności: kryzys czy zmiana?*. In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén limity efektivity*. Eds.: M. LAČNÝ, W. DUDINSKÝ. Prešov: Vydavateľ Prešovská univerzita v Prešove, 2008, s.100-110, ISBN 978-80-8068-868-4.

RIFKIN J.: *Koniec pracy. Schyłek siły roboczej na świecie i początek ery postrynkowej*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie, 2001, 367s., ISBN 83-7023-854-8.

SKOROWSKI H.: *Moralność społeczna. Wybrane zagadnienia z etyki społecznej, gospodarczej i politycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Salezjańskie, 1996, 251s., ISBN 83-86655-59-3.

SKOROWSKI H.: *Problematyka praw człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo UKSW, 1999, 311s., ISBN 83-7072-145-1.

SAŁUSTOWICZ P.: *Pojęcie, koncepcje i funkcje ekonomii społecznej*. Seria Ekonomia Społeczna – Teksty 2007, nr 2, 17s., www.ekonomiaspoleczna.pl z dnia 23.03.2009.

SZLUZ B.: *Wokół pojęcia pomocy i wsparcia społecznego*. In. *Koncepcje pomocy człowiekowi w teorii i praktyce*. Eds.: Z. FRĄCZEK, B. SZLUZ. Rzeszów: Wydawnictwo UR, 2006, s.123-131, ISBN 978-83-7338-258-9.

SZLUZ B.: *Pracownik socjalny i wolontariusz – współpraca czy konkurencja w dziedzinie współczesnej pomocy społecznej?*. In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén limity efektivity*. Eds.: M. LAČNÝ, W. DUDINSKÝ. Prešov: Vydavateľ Prešovská univerzita v Prešove, 2008, s.250-258, ISBN 978-80-8068-868-4.

WOJTYŁA K.: *Miłość i odpowiedzialność*, Seria *Człowiek i moralność,* t. 1. Eds.: T. STYCZEŃ, J. W. GAŁKOWSKI, A. RODZIŃSKI, A. SZOSTEK. Lublin: Wydawnictwo KUL, 2001, 255s., ISBN 83-7306-024-3.

BONUM COMUNAE V CHÁPANÍ PREDSTAVITEĽOV PERSONALIZMU LUBLINSKEJ FILOZOFICKEJ ŠKOLY

Ondrej ŠTEFAŇAK

***Abstract**: Latin words bonum comunae belong to those notions that are very presented in Social philosophy and Sociology. However their inner content is in different philosophical and sociological schools various. Presented paper brings near understanding of bonum comunae by philosophers from Lublin philosophical school, especially by Albert Krąpiec and Stanisław Kowalczyk. I will use reflections and perceptions of Ján Turowski from Lublin sociological school and of others thinkers as well.*

Úvod

Latinské slovné spojenie *bonum comunae* patrí medzi tie slovné spojenia, ktoré sú v sociálnej filozofii či sociológii „všadeprítomné". Jeho vnútorný obsah sa však v rôznych filozofických či sociologických školách viac alebo menej líši. Prezentovaný príspevok si kladie za cieľ priblížiť chápanie *bonum comunae* u predstaviteľov personalizmu lublinskej filozofickej školy, predovšetkým u Alberta Krąpca a Stanisława Kowalcyzka. Úvahy, postrehy či reflexie budem čerpať aj od nestora lublinskej sociologickej školy Jána Turowského a sprostredkovane aj od ďalších mysliteľov.

1. Jednotlivec a spoločnosť

Sociálni filozofi správne poukazujú na skutočnosť, že problém vzťahu jednotlivca a spoločnosti závisí v prvom rade od toho, ako vnímame samotné ľudské spoločenstvo a aké miesto má jednotlivec v tomto spoločenstve (či sa mu musí podriadiť alebo je nad ním; ak sa mu musí podriadiť, tak v akých oblastiach a pod.). Klasifikácia teórií sociálneho života, ktoré sa vyskytli v histórii filozofického myslenia, nie je ľahká. Berúc do úvahy problematiku vzťahu „jednotlivec – spoločnosť" sa zvyčajne uvádzajú tri koncepcie: kolektivizmus, individualizmus a personalizmus. Prvé dve stoja vo vzájomnej opozícii, tretia sa dištancuje od nich tým, že sa odvoláva na ponímanie človeka ako osoby.[1]

Tak kolektivistické, ako aj individualistické koncepcie sociálneho života sa ukázali antihumánne (zamerané proti človeku). Obidve totižto nakoniec viedli k pošliapaniu ľudských práv, ich dôstojnosti a neumožňovali rozvoj osobnosti. Totalitná koncepcia prostredníctvom zosobňovania spoločnosti spravila z človeka prostriedok pre spoločnosť (prakticky pre riadiace skupiny).

[1] KOWALCZYK S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 9.

Individualistická koncepcia prostredníctvom odmietnutia spoločného dobra i spoločnosti učinila z väčšiny ľudí nástroje v rukách niekoľkých jednotlivcov.[2]

Extrema se tangunt. Okrem obidvoch spomenutých protirečiacich si teórií jestvuje tretia – personalistická koncepcia (inak nazývaná aj funkčná resp. realistická). Zastáva názor, že spoločnosť jestvuje reálne a je odlišná od osôb, ktoré ju tvoria. Spoločnosť je teda reálne, akcidentálne bytie a spočíva na spojení a spolupráci jednotlivcov. Toto spojenie sa uskutočňuje pre dosiahnutie spoločného dobra.[3] Niet pochýb, že okrem jednotlivcov, ktorí sa spájajú pre dosiahnutie spoločného dobra, z tohto spojenia vzniká aj nový, osobitný subjekt, sociálna skupina, ktorá sa ako celok líši od jednotlivých osôb, ktoré ju tvoria. Nakoľko ľudské osoby vytvárajú spoločnosti, aby prostredníctvom nich mohli dosahovať plnosť človečenstva, nie človek je pre spoločnosť, ale spoločnosť má slúžiť a pomáhať cieľom ľudskej osoby. Jednotlivci si vytvárajú spoločenstvá nie na základe dohody, ale v dôsledku svojej rozumnej prirodzenosti – aby sa mohli viac rozvíjať, musia žiť spoločne.

Nevyhnutnosť sociálneho života vyplýva z faktu, že jednotlivec nie je celkom sebestačný. Sv. Tomáš Akvinský napr. poukazuje na tri druhy potrieb, ktoré si človek nedokáže zadovážiť sám – bez spoločnosti: morálne (napr. milovať blížneho), intelektuálne (rozum jednotlivca nie je schopný toho veľa poznať a bez omylu) a fyzické (napr. jesť, obliekať sa, bývať – človek sa rodí veľmi slabý). Všetkými stránkami svojej ľudskej prirodzenosti je človek nerozlučne spojený so spoločnosťou. Svoje ciele dosahuje prostredníctvom rôznych foriem sociálneho života. Pod hrozbou degradácie vlastnej osoby človek nemôže žiť mimo spoločenstva. Výrečným a smutným príkladom tejto pravdy sú prípady tzv. vlčích detí, žijúcich mimo sociálneho prostredia.[4]

Každá spoločnosť má ako svoju prvoradú úlohu dosahovanie spoločného dobra pre všetkých svojich členov. Aby to mohla uskutočniť, platí zásada, že v rámci spoločného dobra toho istého druhu je individuálne dobro podriadené spoločnému dobru. Spoločnosti totižto majú právo vyžadovať konkrétne činnosti od jednotlivcov – preto, aby mohli splniť svoj cieľ – realizáciu spoločného dobra (v kolízii privátneho a spoločného dobra toho istého druhu má teda prednosť spoločného dobro – napr. obeta života v čase všeobecného ohrozenia života spoločnosti, resp. v ekonomickej oblasti – vyžadovanie prostriedkov na odstránenie všeobecného hladu a pod.). Možno uzavrieť, že ľudská osoba je v istej oblasti autonómna a vyrastá ponad spoločenstvo, kým v inej je podriadená spoločnosti. Tak v teórii ako i praxi jedine práva človeka

[2] TUROWSKI J., *Socjologia. Małe struktury społeczne,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, s. 24; Por.: KRĄPIEC M. A., *Człowiek i polityka,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, s. 54.
[3] TUROWSKI J., *Socjologia. Małe struktury…,* op. cit., s. 24-25.
[4] Tamže, s. 12-13.

umožňujú bližšie opísať oblasť, v ktorej môže byť človek podriadený spoločnosti a *vice versa*.[5]

Tak v teórii ako i praxi jedine práva človeka umožňujú bližšie opísať oblasť, v ktorej môže byť človek podriadený spoločnosti a *vice versa*.[6] Vôbec totižto nie je ľahké stanoviť hranice ingerencie spoločnosti do života jednotlivca a naopak. Pri vyššie spomínaných krajných filozofických teóriách sociálneho života to je jednoduché – raz je jednotlivec celkom podriadený spoločnosti (kolektivizmus) a následne spoločnosť jednotlivcovi (individualizmus). V personalistickej koncepcii sociálneho života je prvým jednotlivec (nie človek je pre spoločnosť, ale spoločnosť má slúžiť a pomáhať cieľom ľudskej osoby), avšak v istých oblastiach je jednotlivec podriadený spoločnosti – pre jeho dobro, resp. pre dobro každého človeka a všetkých ľudí.

Teda – nakoľko môže spoločnosť ingerovať do života jednotlivca, nakoľko jej môže byť jednotlivec podriadený? O tom nám hovorí otázka ľudských práv a spoločného dobra. Ľudské práva poukazujú na druh a oblasť slobôd, aké má jednotlivec vo vzťahu k spoločnosti a iným ľuďom. Ľudské práva poukazujú na bremeno povinností, ktoré ležia na ramenách ľudských spoločností – zabezpečiť každému človeku a všetkým ľuďom tieto spomenuté práva. Aby ľudské spoločnosti mohli zabezpečiť ľuďom ich ľudské práva, musia mať právo zaväzovať ľudí vo vykonávaní istých činností pre spoločné dobro všetkých – *bonum comunae* (napr. vyžadovať platenie daní, brannú povinnosť a pod.). Práva ľudskej osoby nemôžu byť ponímané ako bezpodmienečné a absolútne – nepodliehajúce ohraničeniam vzhľadom na dobro a také isté práva iných osôb.[7]

2. Podstata a rozmery *bonum comunae*

Po krátkom načrtnutí personalistickej koncepcie sociálneho života, podčiarknutí pravdy, že človek je všetkými stránkami vlastnej prirodzenosti predurčený pre sociálny život, a načrtnutí problematiky vzťahu ľudských práv a spoločného dobra poďme k vlastnej téme tohto príspevku – k chápaniu *bonum comunae* u predstaviteľov personalizmu lublinskej filozofickej i sociologickej školy.

Idea spoločného dobra, zohrávajúca kľúčovú rolu v sociálnej filozofii, má korene v učení sv. Tomáša Akvinského. Vo svojich dielach niekoľko sto krát použil termín *bonum comunae*, hoci nikde neuvádza jeho adekvátny opis. U autora Teologickej sumy však možno vybadať tri najdôležitejšie významy spoločného dobra: 1. Boh, ako vonkajšie a transcendentné dobro; 2. poriadok

[5] KRĄPIEC M. A., *Człowiek jako osoba,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, s. 156-160.
[6] Por.: KRĄPIEC M. A., *Człowiek i polityka…,* op. cit., s. 127-128.
[7] TUROWSKI J., *Socjologia. Małe struktury…,* op. cit., s. 32-34.

sveta, ako vnútorné dobro; 3. dobro ľudskej spoločnosti. Možno tiež povedať, že sv. Tomáš Akvinský chápe spoločné dobro v dvoch prevládajúcich významoch: ontologickom a antropologickom. V ontologickom zmysle ďalej rozlišuje transcendentné dobro (Boh) a imanentné dobro (poriadok vesmíru). Spoločné dobro v antropologickom zmysle môže znamenať dobro ľudstva alebo dobro konkrétnej spoločnosti.[8]

Nestor personalizmu lublinskej filozofickej školy, Albert Krąpiec, začína svoju reflexiu o spoločnom dobre slovami: „Všeobecné ponímanie človeka vplýva taktiež na ponímanie samotnej spoločnosti, základov sociálneho života a v rámci toho aj na koncepciu spoločného dobra. V závislosti od toho, ako ponímame človeka, jeho pôvod, bytostnú štruktúru, predurčenie, zodpovedajúco tomu ponímame aj samotnú spoločnosť a reálne základy faktu sociálneho života".[9]

Ak teda ponímame človeka len ako výtvor prírodných síl, človek sa nám javí ako posledná etapa evolúcie prírody a je úplne podriadený spoločnosti, ktorá je od neho vyššie. Ona mu „ukáže dobro", ktoré má realizovať a dosahovať. V podstate je to skôr dobro celej spoločnosti než dobro jednotlivého človeka. Jednotlivec si môže časť tohto dobra privlastniť, čo neprotirečí faktu, že spoločenstvo ľudí je vlastníkom všetkých dobier. Prakticky to znamená, že vlastníkom všetkých dobier je vládnuca elita a jednotlivec si môže čosi z toho privlastniť len v takej miere, v akej mu to je umožnené. Dôsledkom takejto koncepcie sa stáva reálne popretie ľudských práv napr. v koncentračných táboroch fašistického alebo komunistického typu. V takejto vízii človek nie je subjektom ľudských práv, zakladajúcich sa na jeho bytostnej štruktúre. Je ich subjektom len natoľko, nakoľko mu to bolo dané prostredníctvom kolektívu, alebo niekoho, kto vykonáva „kolektívnu moc". Ak v takejto vízii hovoríme o spoločnom dobre, môže tu byť reč jedine o dobre kolektívu, a nie o dobre každého človeka na základe toho, že je človekom.

Majúc na zreteli slovné spojenie *bonum comunae* je potrebné akcentovať „spoločný charakter dobra", prostredníctvom ktorého sa každý člen spoločnosti stáva, alebo minimálne môže stať lepším. Aký je charakter tohto dobra? V tejto otázke jestvuje mnoho nedorozumení, ktoré vyplývajú z rôzneho ponímania dobra, ktoré sa má stať „spoločným". Ak obrátime pozornosť na sociálny charakter človeka, ktorý sa prirodzene zoskupuje v rôznych spoločenstvách preto, aby sa mohol lepšie rozvíjať ako človek, prichádzame k záveru, že musí jestvovať akési dobro celej spoločnosti (dobro všetkých ľudí a zároveň každého jednotlivca). Len také dobro, ktoré je skutočným dobrom celej spoločnosti a zároveň každého človeka žijúceho

[8] KOWALCZYK S., *Człowiek a społeczność…,* op. cit., s. 232.
[9] KRĄPIEC M. A., *Człowiek i polityka…,* op. cit., s. 99.

v tejto spoločnosti, možno nazvať spoločným dobrom tej či onej spoločnosti.

Albert Krąpiec ďalej tvrdí, že pre každého človeka je skutočným dobrom čoraz plnšia aktualizácia jeho možností, takých, ako napr.: schopnosť poznania, lásky, tvorivosti... V tomto zmysle, prostredníctvom aktualizovania svojich možností, prostredníctvom ich realizácie, sa stávame bytostne bohatší a týmto spôsobom sa vzmáhame v ľudskom „byť". Stávame sa bytosťami, ktorú sú bohatšie v poznaní, ktoré viac milujú, ktoré dokážu vyjadriť samé seba v rôznych tvorivých aktoch a pod.[10] *Bonum comunae* možne teda spolu s Jánom Turowským definovať ako „vytváranie takých podmienok sociálneho života, aby jednotlivci, rodiny mohli plnšie a ľahšie dosahovať svoje ciele a rozvíjať sa. Spoločné dobro teda zahŕňa celok materiálnych, civilizačných a sociálno-kultúrnych podmienok, ktoré umožňujú jednotlivcovi plný osobný rozvoj".[11]

Zdokonaľovanie sa, ako realizácia základných prirodzených inklinácií človeka, sa v človeku uskutočňuje prostredníctvom jeho rozumnej činnosti. Rozvoj vlastných možností v oblasti poznania, milovania či slobodného samourčenia je tou atraktívnou silou, je tým reálnym spoločným dobrom všetkých ľudí. Len takto ponímané spoločné dobro sa môže stať vlastníctvom všetkých ľudí, pretože nikto nie je škodný na tom, že jednotliví ľudia sa stávajú múdrejší, lepší, tvorivejší. Naopak – všetci na tom získavajú. Preto len osobný rozvoj môže byť dôvodom jestvovania spoločnosti, bez ktorej by človek nemohol rozvinúť svoje možnosti a zdokonaliť svojho ducha v aspekte poznania, lásky a tvorivosti. Chýbali by totižto podmienky pre jeho rozvoj.

Z toho dôvodu je pre život i rozvoj človeka nevyhnutná spoločnosť, ktorá môže zorganizovať také druhy prostriedkov slúžiacich skutočnému dobru človeka, že každý bude môcť (podľa svojich možností, záujmov a individuálnej práce) rozvinúť svoje vlastné osobné potenciály. Len v takejto koncepcii spoločného dobra, kde je ono spoločným cieľom osobnej činnosti každého človeka, možno reálne tvrdiť, že nárast dobra konkrétnej osoby je zároveň nárastom dobra celej spoločnosti. Osobné zdokonaľovanie sa totižto neuskutočňuje na úkor nikoho, a slúži všetkým. Môžeme teda uzavrieť, že *bonum comunae* v personalistickej filozofii lublinskej filozofickej i sociologickej školy znamená predovšetkým rozvoj človeka ako osoby a následne prostriedky, ktoré umožňujú a uľahčujú rozvoj každého človeka a všetkých ľudí.

V otázke nevyhnutných zväzkov medzi spoločným dobrom a podmienkami či prostriedkami, ktoré sú nevyhnutné pre realizáciu tohto dobra, jestvuje možnosť rôznorodých sociálnych riešení. Realizácia osobného

[10] Tamže, s. 99-106; Por.: KOWALCZYK S., *Filozofia kultury,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, s. 121-153.

[11] TUROWSKI J., *Socjologia. Wielkie struktury społeczne,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, s. 111.

dobra – ktoré je zároveň spoločným dobrom – totižto nie je možná bez materiálnych i materiálno-duchovných prostriedkov. Môžu nimi byť napr. bývanie, energetické zdroje, komunikačné prostriedky, školy, nemocnice, divadlá atď. Rozdelenie materiálnych prostriedkov zvyčajne plodí nedorozumenia, niekedy aj sociálne konflikty. História ľudstva predstavuje najlepší príklad týchto nedorozumení, ktoré vznikajú z túžby po nadmernom vlastníctve u niektorých jednotlivcov, sociálnych skupín či štátov.

Je zrejmé, že v konkrétnom historickom čase nemôže jeden človek nadpriemerne oplývať materiálnymi prostriedkami bez súčasného ochudobňovania druhých. Nerovnomerné rozdelenie dobier sa zvyčajne stávalo príčinou vášní, ba dokonca aj vojen. Preto úlohou spoločnosti je taká organizácia nevyhnutných materiálnych podmienok a materiálno-duchovných prostriedkov, aby optimálne umožnila každému svojmu členovi jeho osobný rozvoj. V tomto bode vlastne spočíva kľúčová úloha, ktorú sa snažia riešiť rôzne sociálno-ekonomické systémy.

Žiadne materiálne dobro nemôže byť uznané (samo v sebe, bez spojenia s osobným dobrom človeka) za *bonum comunae* vo vlastnom slova zmysle, a teda nemôže byť ponímané ako dostatočný dôvod jestvovania sociálneho poriadku. Vždy môže byť ponímané jedine ako prostriedok, viac alebo menej spojený so skutočným dobrom človeka, ktorým je rozvoj jeho osobných možností. Na báze spojenia spoločného dobra, ponímaného ako osobný rozvoj človeka, s nevyhnutnými sociálnymi a ekonomickými prostriedkami, ktoré umožňujú realizáciu tohto spoločného pre všetkých dobra, vznikajú rôzne interpretačné koncepcie spoločného dobra.[12]

Stanisław Kowalczyk obracia pozornosť na základné atribúty spoločného dobra. Predovšetkým takýmto dobrom je morálne vhodné dobro (bonum honestum). Ťažko je hovoriť o spoločnom dobre, ak ho chceme umiestniť na báze etického relativizmu, poznávacieho skepticizmu, alebo dokonca cynizmu. Ďalšou vlastnosťou spoločného dobra je možnosť jeho redistribúcie. Spoločným dobrom môže byť len to, čo môže byť rozdávané, čiže to, čo je dostupné pre všetkých členov spoločnosti. Nemôže byť ono len výlučným vlastníctvom elít akéhokoľvek druhu. Tretím základným atribútom spoločného dobra je fakt, že predstavuje určitý ideál. Jeho konkretizácia a realizácia si vyžaduje ustavičné prispôsobovanie – v závislosti od zmeny ekonomickej, kultúrnej či politickej situácie. Spoločné dobro podlieha procesu premien a zdokonaľovania.[13]

[12] KRĄPIEC M. A., *Człowiek i polityka…,* op. cit., s. 106-109.
[13] KOWALCZYK S., *Człowiek a społeczność…,* op. cit., s. 237.

3. Spoločné a privátne dobro

Ak budeme termín *bonum comunae* chápať v širšom slova zmysle, t. z. aj ako materiálne podmienky a materiálno-duchovné prostriedky pre dosiahnutie osobného dobra každého jednotlivca, môžeme hovoriť o vzájomných vzťahoch medzi spoločným a privátnym dobrom. V personalistickej interpretácii jestvuje medzi nimi istá opozícia, nie však protirečenie a vzájomné vylúčenie. Spoločné a privátne dobro sú so sebou prepojené, vzájomne sa podmieňujú a dopĺňajú. Spoločné dobro má prioritu pred privátnym dobrom. Spoločné ciele majú prioritu pred individuálno-privátnymi cieľmi. Podriadenie privátnych cieľov spoločným cieľom neznamená znehodnotenie tých prvých, ale ich rozšírenie a pozdvihnutie na vyššiu úroveň. Dôsledkom primátu spoločného dobra pred individuálnymi záujmami je požiadavka sociálnej solidarity.

Zásada primátu spoločného dobra pred individuálnym dobrom jednotlivcov zaväzuje jedine vtedy, ak ide o hodnoty toho istého druhu. Ak sa však individuálne dobro dotýka vyšších hodnôt (morálnych, ideových, náboženských a pod.), spoločné dobro (napr. spojené so sférou ekonomických hodnôt) sa už neteší prvenstvu. Spoločnosť má právo vyžadovať od svojich členov obetu, v prípade ohrozenia aj obetu zdravia či života, ale nikdy od nich nemôže žiadať napr. rezignáciu z vlastného svedomia, pošliapanie morálnych noriem, zrieknutie sa svetonázoru a pod. Človek sa má podriadiť požiadavkám sociálneho života, avšak jeho podriadenie sa nemôže byť absolútne.[14]

Personalistická filozofia teda tvrdí, že spoločné dobro je vyššie od dobra jednotlivca, pretože jednotlivé dobrá môžu byť dosiahnuté jedine prostredníctvom spoločného dobra. Preto v prípade ohrozenia spoločného dobra a nutnosti výberu má prednosť spoločné dobro pred dobrom jednotlivca. Avšak podriadenie jednotlivca spoločnému dobru má priestor jedine v rámci dobier toho istého druhu (nemožno vyššie dobro jednotlivca podriadiť nižšiemu dobru spoločnosti). *„Bonum comunae potius est bono privato si sit eiusdem generis,"* hovorí sv. Tomáš Akvinský vo svojej Teologickej sume. Toto je prvá hranica ingerencie spoločnosti do života jednotlivca, ktorú nemožno prekročiť'.[15]

Druhou hranicou ingerencie spoločnosti do života jednotlivca je existencia prirodzeného práva, v ktorom jednotlivec nikdy nemôže byť podriadený spoločnému dobru – tým právom je dobro ľudskej duše (právo na večný život, slobodu svedomia, rozvoj morálnych hodnôt, slobody myslenia). V aspekte osobných činností je človek totižto vždy a za každých okolností cieľom spoločnosti. Zmysel jestvovania spoločnosti tkvie jedine v tom, že umožňuje vyšší rozvoj človeka v oblasti jeho života ako osoby – t.z. v oblasti

[14] Tamže, s. 239.
[15] TUROWSKI J., *Socjologia. Małe struktury…,* op. cit., s. 32-34.

poznania, lásky, slobody, tvorivosti, náboženstva, morálky a vedy. Všade tam, kde vstupujú do hry materiálne dobrá, ktoré sú nevyhnutnými prostriedkami pre realizáciu spoločného dobra vo vlastnom slova zmysle, je jednotlivec podriadený spoločnosti – dokonca aj vtedy, keď materiálnym dobrom, vo výnimočnom prípade, je ľudský život. Podriadenie jednotlivca spoločnosti v oblasti materiálnych podmienok a materiálno-duchovných prostriedkov je nevyhnutné vzhľadom na požiadavku garancie osobných práv, ktorá leží na pleciach spoločnosti.[16] Sv. Tomáš Akvinský píše: *„Bonum animae non ordinatur ad aliud melius bonum."* Ide o také dobro, ktoré nemôže byť podriadené žiadnym iným dobrám, nakoľko je najvyšším ľudským dobrom.[17]

Záver

Je potrebné povedať, že hoci vyššie spomenuté zásady platia, je zrejmé, že v praxi to často vonkoncom nie je jednoduché – aj preto jestvujú mnohé významné grémia, ktoré sa danou problematikou zaoberajú (Organizácia spojených národov, pápežské rady, vedecké rady atď.). V hľadaní konkrétnych odpovedí môžu byť i sú veľkou pomocou reflexie predstaviteľov personalistickej filozofie, ktorí poukazujú na harmóniu spoločného dobra (chápaného ako cieľ osobného života človeka) a sociálnych i ekonomických prostriedkov, zapojených do realizácie tohto cieľa. Obrátenie tohto vzťahu – podriadenie cieľa prostriedkom – je hlavnou chybou nielen našich čias.[18] Je dôležité, aby sa odpovede na načrtnuté otázky hľadali s veľkým citom pre dobro človeka – každého človeka a predovšetkým tých najslabších.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

KOWALCZYK S., *Filozofia kultury,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, 220 ss.

KOWALCZYK S., *Człowiek a społeczność. Zarys filozofii społecznej,* Wydawnictwo KUL, Lublin 2005, 324 ss.

KRĄPIEC M. A., *Człowiek jako osoba,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2005, 296 ss.

KRĄPIEC M. A., *Człowiek i polityka,* Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2007, 362 ss.

TUROWSKI J., *Socjologia. Wielkie struktury społeczne,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2000, 286 ss.

TUROWSKI J., *Socjologia. Małe struktury społeczne,* Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2001, 164 ss.

[16] KRĄPIEC M. A., *Człowiek jako osoba…,* op. cit., s. 158-159.
[17] TUROWSKI J., *Socjologia. Małe struktury…,* op. cit., s. 34.
[18] KRĄPIEC M. A., *Człowiek i polityka…,* op. cit., s. 125.

KOMUNIKOWANIE MEDIALNE JAKO MANIFESTACJA OSOBY

Michał DROŻDŻ

Abstract: *The basic proposition submitted in the present work, which lies at the core of our analyses, is the assertion that man − homo communicans and homo communicus − is a person and, conversely, that man as a person is both homo communicans and homo communicus. Media communication is not possible without recognizing the fact of the inalienable dignity of a person. To follow K. Wojtyła's conception, it is a person who lies in the very centre of the so called personalistic norm, which, in turn, lays the foundations of ethical evaluation. Thus, communication becomes a "transcendence of a person in truth". In the course of our analyses, an attempt will also be made to show that only on the strength of such personalistic normativeness is it possible to make genuine ethical evaluations of all potential media activities. The subject matter of the analyses is the subject-oriented space of media communication. No communication can be "detached" from the subject perceived as a person. And it is owing to the human being perceived as a rational person that the discovery and manifestation of sense can be achieved. The media communicate first of all a value. Consequently, communication cannot be examined separately from agatic teleologism. It is in the nature of media to guarantee information exchange. That is so because a person as person has his own ontic value and only a person can communicate values, which, in fact, he does. The space of media communication is subject-oriented thanks to the 'ad personam' values communicated therein. On the strength of such media structure, media communication can be perceived as a "network" of personalistic relations and interactions. The foundation of media functioning is the subject-oriented message or communication of meanings, senses, values etc., through which can be revealed a human being as person.*

1. Wstęp

W każdym procesie komunikacyjnym, mającym charakter porozumiewania się, obecny jest człowiek jako jego twórca, sprawca czy uczestnik. Każda komunikacja jest czynem osoby i w każdej z nich uczestniczą również inne osoby, zgodnie z naturą i charakterem komunikacji. Poszukując najgłębszych źródeł etyki komunikacji medialnej, należy się odwołać do fundamentalnego faktu ontyczno-egzystencjalnego, iż człowiek jest osobą. Podstawową tezą, stanowiącą fundament naszych refleksji, jest twierdzenie mówiące o tym, że człowiek, będący *homo communicans* i *homo communicus*, jest osobą. Boecjusz ujął już kiedyś tę podstawową prawdę o człowieku jako osobie przy pomocy głębokich w treści pojęć, określając osobę ludzką jako *rationalis naturae individua substantia*. Niezależnie od różnych

prób opisowego określania człowieka,[1] ukazujących różne wymiary człowieczeństwa i pokazujących jego podstawowe, konstytutywne cechy, człowiek jest racjonalnym i wolnym „podmiotem stanowiącym ognisko odniesień do wartości i ich przeżywania"[2]. Oznacza to, że człowiek jako osoba, jest kimś szczególnym w przestrzeni medialnej. Prezentowane analizy nie podejmują szczegółowo tradycyjnych i współczesnych koncepcji człowieka-osoby ani nie wnikają we współczesne spory antropologiczne, dotyczące pojęcia osoby. Rozumienie osoby jako podmiotu komunikacji, które przyjmujemy, nawiązuje do chrześcijańskiego personalizmu w wydaniu Karola Wojtyły. Każda komunikacja jako porozumiewanie się, „zakłada człowieka jako osobę", czyli jako racjonalny podmiot działań medialnych i zarazem duchowy podmiot moralności. Idąc tokiem tej myśli zakładamy i eksplikujemy człowieka jako podmiot działań medialnych, jako racjonalny i wolny „podmiot stanowiący ognisko odniesień do wartości i ich przeżywania". Słuszność tego założenia wykazujemy w toku naszych analiz, w których na zasadzie kolejnych odsłon ukazuje się pełna treść pojęcia „osoby", którą coraz dokładniej eksplikujemy i uzasadniamy. Owocem tego artykułu są określone twierdzenia, opisujące – w kontekście i przez pryzmat komunikacji medialnej – różne wymiary człowieka jako podmiotu działań komunikacyjnych i pokazujące jego podstawowe, konstytutywne cechy, które ujmujemy i streszczamy w pojęciu „osoba". To pojęcie jest też w jakimś sensie pojęciem technicznym czy operacyjnym, ujmującym określoną – i jednoznacznie przedstawioną w pracy – wizję człowieka. Sam tytuł artykułu na to wskazuje, jaką wizję człowieka reprezentujemy, którą oczywiście częściowo zakładamy, odwołując się do wizji ontyczno-antropologicznych chrześcijańskiego personalizmu, by w toku naszych analiz wykazać słuszność tych założeń i pełnię treści, mieszczącej się w pojęciu osoby, która się manifestuje w komunikacji.

Punktem wyjścia prezentowanych tutaj analiz jest teza, iż to media są dla człowieka, a dopiero wtórnie człowiek jest dla mediów. U podstaw wszelkiej funkcjonalności mediów leży bowiem działanie człowieka, oparte na poznanej prawdzie i wolnym wyborze. Prawda i wolność są podstawą tworzenia wiedzy, kultury i techniki. Racjonalny charakter ludzkich działań, oparty na duchowości człowieka, pozwala przezwyciężyć deterministyczne uwarunkowania świata przedmiotowego i urzeczywistniać wartości: prawdę, dobro i piękno.

[1] Każdy kierunek filozoficzny wypracował własne koncepcje antropologiczne, począwszy od starożytnego określenia Talesa, że człowiek jest „mikrokosmosem", poprzez Pascalowską wizję człowieka jako „trzciny chwiejącej się na wietrze", aż po współczesne projekty człowieka zagubionego w chaosmosie świata. Zob. W. Szewczyk, *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej,* Wydawnictwo Biblos: Tarnów 1998, s. 41n.

[2] Por. T. Styczeń, *Wprowadzenie do etyki,* Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL: Lublin 1993, s. 19.

Dla określenia miejsca człowieka w mediach ważną staje się analiza tak zwanego zakorzenienia się wartości lub zakorzenienia wartości w osobie ludzkiej. W analizie tej chodzi o odpowiedź na pytanie, w czym, tak naprawdę, wartości są „osadzone", oraz pytanie, jak są one „osadzone", że mogą być przekazywane innym w przestrzeni interpersonalnych relacji, czy też w przestrzeni procesów medialnej komunikacji. Media stają się nowym horyzontem doświadczania wartości. Wartości są przekazywane i urzeczywistniane w przestrzeni medialnej. To urzeczywistnianie lub realizowanie się wartości dokonuje się poprzez szeroko rozumianą rzeczywistość medialną, począwszy od naturalnej medialności semiotycznej, poprzez całą rzeczywistość symboliczną, dzięki której ludzie się porozumiewają i jednoczą, aż do współczesnych uwarunkowań funkcjonowania mediów elektronicznych. Należy przy tym zaznaczyć, iż wartości i związane z nimi powinności nie są związane tylko z rzeczywistością medialną, ani, tym bardziej, nie są jej konstruktem, ale wywodzą się z realnej rzeczywistości, są osadzone w osobie ludzkiej oraz w obiektywnym porządku prawdy, dobra i piękna. Pozostają one zawsze integralnie związane z osobą jako ich podmiotem i stanowią jakości służące integralnemu rozwojowi osoby.

2. *Manifestatio* osoby poprzez komunikację

Podstawową tezą myśli K. Wojtyły jest twierdzenie, iż „osoba ujawnia się przez czyn".[3] Czyn ludzki odsłania człowieka jako osobę. Wojtyła uznaje bowiem doświadczenie czynu za podstawowe doświadczenie człowieka.[4] Skoro w każdy czyn człowieka wpisana jest relacyjność i komunikacyjność, oraz że komunikacja jest podstawowym czynem człowieka, to należałoby konsekwentnie przyjąć − w duchu myśli Wojtyły − iż każdy rodzaj komunikacji ujawnia i odsłania również człowieka jako osobę. Inaczej mówiąc, człowiek odsłania się jako osoba w procesach komunikacji. Wojtyła uważa, że każdy czyn jest jednocześnie doświadczeniem osoby. W czynie uczestniczy i najpełniej wyraża się cały człowiek. Analiza czynu pozwala więc uzyskać obraz człowieka, zawierający różne aspekty i wymiary ludzkiego bytu. Czyn człowieka jest taką rzeczywistością, której możemy doświadczać w dwojaki sposób. Po pierwsze, doświadczany jest on od strony wewnętrznej, przeżyciowej, świadomościowej oraz, po drugie, postrzegany jest od strony

[3] Por. M. Drożdż, *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Wydawnictwo Biblos: Tarnów 2005, s. 39-80.

[4] Zadecydowało o tym wiele czynników. Wydaje się, iż nie bez znaczenia był czas oddziaływania w Polsce marksistowskiej koncepcji działania. Koncepcja Wojtyły była silną i skuteczną polemiką z marksizmem teoretycznym i praktycznym. Zdecydowanie odrzuca ona zawężone pojęcie *praxis,* jakie preferował marksizm, i ukazuje czyn człowieka jako głęboką rzeczywistość osobową, godną jedynie człowieka, zdolnego także do „uczestnictwa" w czynach innych ludzi. Por. K. Wojtyła, *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis",* „Roczniki Filozoficzne", 27 (1979), z. 1, s. 9-20; H. Niemiec, *Teoria moralności w filozofii kard. Karola Wojtyły,* „Częstochowskie Studia Teologiczne", 21-22 (1993-1994), s. 179-182.

zewnętrznej, zarówno przez samego sprawcę czynu, jak i przez innych ludzi. Czyn ujmowany bywa zatem jako rzeczywistość fenomenologiczna, wynikająca z doświadczeń przeżywającej go świadomości, oraz jako rzeczywistość ontyczna, obiektywna i etyczna, ponieważ podlega wartościowaniu etycznemu, opartemu na obiektywnych kryteriach.[5]

Komunikacja osobowa jest − mówiąc ogólnie − wyrazem sprawczości ludzkiej. Człowiek jest twórcą i uczestnikiem procesów komunikacji. Procesy komunikacji nie dokonują się bowiem w oderwaniu od człowieka, ale na tle całego dynamizmu człowieka i w ścisłym, organicznym związku z nim. „Chodzi o dynamizm celowy, który jest nam dany w całościowym doświadczeniu człowieka. Nie wszystko, co nań się składa, znajduje swe odzwierciedlenie w świadomości. Tak na przykład cały dynamizm wegetatywny właściwy ciału ludzkiemu nie odzwierciedla się w świadomości. Nie wszystkie też fakty składające się na całościowy dynamizm człowieka są świadomie przeżywane (...). Tym niemniej dynamizm właściwy człowiekowi znajduje sobie nie tylko podstawowe odzwierciedlenie w świadomości, ale człowiek jest także świadom głównych kierunków swego dynamizmu, co łączy się z ich przeżyciem. Człowiek wszakże przeżywa działanie jako coś zasadniczo różnego od dziania się"[6]. Prawdziwa komunikacja osobowa staje się możliwa dzięki temu, iż człowiek jako osoba odznacza się właściwą sobie sprawczością. Nawiązując do analogii bytu, można zarówno działanie człowieka, jak i dzianie się, które w nim zachodzi, ujmować jako spełnienie pewnej możności. Zarówno jedno, jak i drugie jest aktualizacją − używając języka Arystotelesa − jest dynamiczną jednością aktu i możności. Skoro komunikacja jest swoistym „wyjściem" osobowym poza człowieka, w stronę innego człowieka, to człowiek może „przekazać" innym cały ów dynamizm ludzki, odzwierciedlający się w jego działaniu. Co więcej, człowiek działający (komunikujący lub komunikujący się) może przekazać i uzewnętrznić siebie, zarówno w tym, co stanowi kontekst i treść jego działania, jak i w tym, co jest „dzianiem się" w nim i obok niego. Wszystko to dokonuje się na fundamencie ludzkiej racjonalności, a więc w sposób świadomy i wolny.[7] Człowiek zatem ujawnia się w procesach komunikacji w całej złożoności swojego świata wartości, ale przede wszystkim w swojej osobowej godności i wartości. Teza ta ma przede wszystkim zastosowanie w komunikacji interpersonalnej, ale

[5] K. Wojtyła, *Osoba i czyn,* Wydawnictwo Znak: Kraków 1969, s. 29n.

[6] Tamże, s. 62.

[7] O psychologicznych aspektach komunikacji i mediów zob. szerzej: E. Sujak, *ABC psychologii komunikacji*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2006; P. Winterhoff-Spurk, *Psychologia mediów*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2007; „Journal of Media Psychology", [online], dostęp: 14.02.2009, http://www.calstatela.edu/faculty/sfischo/; zob. przykładowo niektóre publikacje na temat psychologii mediów, [online], dostęp: 14.02.2009, http://www.apa.org/divisions/div46/.

dotyczy również komunikacji medialnej, w której − jak staramy się to ciągle pokazywać − uczestniczy i stale obecny jest człowiek. Komunikacja medialna posiada więc wymiar ludzki, stanowiąc przestrzeń czynów człowieka, odsłaniających jego osobową wartość. Odsłanianie się człowieka poprzez procesy komunikacji może stanowić właściwą platformę etycznego wartościowania wszelkiego ludzkiego działania, które dokonuje się w przestrzeni komunikacji medialnej.

Komunikacja osobowa jest wyrazem ludzkiej sprawczości. Warto przy tym podkreślić, że w komunikację, rozumianą szeroko, wpisują się dwie struktury obiektywne, a mianowicie to, iż „człowiek działa" oraz to, że „coś dzieje się w człowieku". Struktury te wyznaczają dwa podstawowe kierunki dynamizmu właściwego człowiekowi. Są to kierunki w pewnym sensie przeciwstawne, o tyle, iż w jednym z nich unaocznia się i zarazem urzeczywistnia komunikowalna aktywność, w drugim natomiast jego bierność i pasywność. Jeżeli ta bierność i pasywność jest jako taka postrzegana przez inne osoby, może być ona przez nie odczytywana jako rezygnacja z aktywności komunikacyjnej człowieka lub postawa prostej konsumpcji medialnej.

Warto zwrócić jeszcze uwagę, że wszystko to, co jest „bierne" w człowieku, ma również związek z procesami komunikacji. Za K. Wojtyłą, możemy wyróżnić dwie postaci bierności, które można wyrazić w zdaniach: „coś się dzieje w człowieku" i „coś się dzieje z człowiekiem". W języku potocznym zdania te bywają używane zamiennie, i niejednokrotnie mówiąc, że coś się dzieje z człowiekiem, mamy na myśli to, że coś się dzieje w człowieku. Wyrażając się jednak ściśle, to, co dzieje się „z człowiekiem", wskazuje na doznawanie czegoś od zewnątrz. Jest to taki rodzaj bierności, która może być nawet elementem determinującym kształt komunikacji. Człowiek nie jest wówczas dynamicznym podmiotem dziania się, które w nim ma swoje źródło − ale jest raczej tylko przedmiotem, z którym jakiś inny podmiot albo nawet jakaś inna siła (np. technologia medialna) coś czyni, on zaś tylko doznaje tego oddziaływania. Taki rodzaj bierności ujawnia się szczególnie w każdej manipulacji medialnej lub w procesach konsumpcji medialnej.

Natomiast drugie wyrażenie, iż „coś dzieje się w człowieku", wprowadza nas w obszar ludzkich tajemnic, które mogą być odsłonięte tylko wtedy, kiedy sam podmiot te doświadczenia oceni, wprowadzi w krąg swej świadomości i zechce je w całości albo przynajmniej w części przekazać na zewnątrz. To przekazanie na zewnątrz dokonuje się zazwyczaj w procesach komunikacji, przy pomocy mediów, które ze swej natury należą do uwarunkowań zewnętrznych komunikacji. W tym kontekście jawi się nam cały obszar różnego typu uwarunkowań tworzenia, przekazywania i odbioru treści medialnych. Uwarunkowania te nadają w dużej mierze kształt komunikacji medialnej, współtworzą przestrzeń medialną, warunkując również wartościowanie etyczne, zachodzących w niej aktywnych procesów. Widzimy

zatem, iż dwie struktury obiektywne ludzkiej komunikacji, a mianowicie fakt, iż to „człowiek działa" w przestrzeni medialnej, oraz fakt biernego „dziania się w człowieku", mają nie tylko konsekwencje praktyczne w funkcjonowaniu mediów, ale również posiadają swoje konsekwencje aksjologiczne. Stanowią bowiem faktyczną platformę wartościowania etycznego, które się przecież dokonuje w kontekście tego, co dotyczy zarówno działania człowieka, jak również i „dziania się" czegoś z człowiekiem i w człowieku.[8]

3. Zakorzenienie komunikacji w racjonalności osoby

Komunikacja jest świadomym działaniem człowieka. Co więcej, człowiek jako osoba ma również świadomość swego działania. Człowiek nie tylko działa świadomie, ale ma również świadomość tego, że działa świadomie. Komunikacja ludzka realizuje się − ogólnie mówiąc − w przestrzeni racjonalności. Świadomość bowiem towarzyszy czynowi ludzkiemu, który dzięki niej odzwierciedla swoje osobowe zakorzenienie. To odzwierciedlanie wpisuje się niejako we wszelką medialność osoby. Świadomość posiada swoją ciągłość i swą tożsamość, odrębną od konstytucji i tożsamości każdego z osobna ludzkiego czynu. Świadomość i wolność człowieka, a więc ludzka racjonalność, stanowią platformę zakorzenienia ludzkich czynów, w tym także wszystkich procesów komunikacji.

Każdy proces komunikacji wyrasta z racjonalności i zostawia w ludzkiej świadomości „ślad" swojej obecności. Świadomość towarzyszy czynowi i odzwierciedla go, kiedy się rodzi i kiedy zostaje on zrealizowany. Właściwa funkcja świadomości − to funkcja poznawcza. Świadomość poznaje i odzwierciedla to, co „dzieje się w człowieku", oraz to, co człowiek „działa". Owo „dzianie się" i „działanie" może być przekazywalne, to znaczy „komunikowalne" innym osobom.[9] Zakorzenienie komunikacji w racjonalności osoby oznacza również związek komunikacji z samostanowieniem osoby.

Samostanowienie odnosi nas nie tylko do świadomości, ale i do wolności człowieka oraz jej roli w kształtowaniu zarówno osoby, jak i jej czynów. Wolność wewnętrzna człowieka odzwierciedla się poprzez czyny, a więc poprzez ludzką komunikację. Wewnętrzna wolność − jak twierdzi K. Wojtyła – „unaocznia się (…) nie tyle jako właściwość wewnętrzna czynu spełnionego

[8] K. Wojtyła, *Osoba i czyn,* dz. cyt., s. 62-65. Por. M.M. Czarniecki, *W niewoli mediów*, Wydawnictwo Antyk: Warszawa 2001, s. 34n; J. Gajda, *Dominująca rola mediów i hipermediów w kulturze i edukacji,* w: J. Gajda, *Edukacja medialna,* Wydawnictwo Adam Marszałek: Toruń 2002, s. 45-77.

[9] Por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn,* dz. cyt., s. 35-36. Jeżeli świadomość i jej zdolności poznawcze zostają w jakikolwiek sposób zakłócone przez media, wówczas mamy do czynienia z szeroko rozumianą manipulacją. Por. m.in.: A. Lepa, *Świat manipulacji,* Wydawnictwo Niedzieli, Częstochowa 1995, s. 23n.

przez osobę, ile jako właściwość osoby, która dlatego jest zdolna spełniać czyny, że właściwość taką posiada. Można także ten stosunek odwrócić i powiedzieć, że to osoba unaocznia się poprzez wolę − a nie tylko wola poprzez osobę i w osobie. Każdy czyn potwierdza i zarazem konkretyzuje ten stosunek, w którym wola ujawnia się jako właściwość osoby"[10]. Osoba staje się dzięki swojej wolności rzeczywistością komunikowalną. Ten dynamizm człowieka, polegający na wolnym odsłanianiu siebie jako osoby poprzez swoje działanie, stanowi sedno samostanowienia.

Samostanowienie wiąże się z całą dynamiką człowieka, z *fieri* osoby. Dzięki temu *fieri* możliwa jest też komunikacja. Jest to *fieri* osoby, która posiada własną odrębność ontyczną oraz własną przestrzeń aksjologiczną. Jeden i drugi wymiar wskazuje na moralność jako naturalną przestrzeń działania człowieka. Obie uwydatniają moralny charakter ludzkiego działania, zawierając w sobie elementy etycznej normatywności. Nie ulega wątpliwości, że samostanowienie, wyrażające całą dynamikę wolności osoby, jest rzeczywistością złożoną. Osoba jest mianowicie tym, kto samego siebie posiada − i zarazem kimś, kto jest posiadany tylko i wyłącznie przez siebie. Samoposiadanie jako specyficzna właściwość strukturalna osoby ujawnia się i potwierdza w działaniu poprzez wolną wolę. Wola też ujawnia siebie poprzez komunikację, będącą specyficznym sposobem ludzkiego działania. Proste przeżycie „ja chcę", nie może być odczytane poprawnie, jeśli nie uwzględnimy całej dynamicznej rzeczywistości, jaką jest samoposiadanie. Człowiek może „przyswoić" sobie bardzo dużo i może bardzo dużo posiadać. Może też − w większym lub mniejszym stopniu − zostać niejako „zawłaszczony" przez media i w ten sposób znacznie mniej być sobą, ograniczając tym samym swoją wolność działania. Samoposiadanie łączy się również z drugą wewnętrzną relacją zachodzącą w samej strukturze człowieka jako osoby, a równocześnie najściślej związaną z wolą i wewnętrzną wolnością człowieka. Jest to wewnętrzna zdolność osoby do samo-panowania. Wpisuje się ono, z jednej strony, w całą dynamikę osoby, z drugiej zaś strony, we wszystkie sposoby jej komunikowania. Osoba, z jednej strony − przy całej swej złożoności − panuje nad samą sobą, a z drugiej zaś strony jest kimś, nad kim ona sama panuje. Owo panowanie samemu sobie, jako właściwość wyróżniająca osobę, zakłada samo-posiadanie i stanowi jego większą konkretyzację.[11]

Wydaje się sprawą pożyteczną dla naszych analiz, aby w tym miejscu przypomnieć to, co na temat posiadania pisał w *Być i mieć* G. Marcel: „W gruncie rzeczy wszystko sprowadza się do rozróżnienia pomiędzy tym, co się ma, a tym, czym się jest. Tylko że niesłychanie trudno wyrazić to w formie pojęciowej, a przecież powinno to być możliwe. To, co się ma, stanowi

[10] K. Wojtyła, *Osoba i czyn,* dz. cyt., s. 109.
[11] Tamże, s. 109-111.

najwyraźniej coś zewnętrznego w stosunku do własnego 'ja'. Zewnętrzność ta nie jest jednak całkowita. W zasadzie tym, co się ma, są rzeczy (lub to, co może być upodobnione do rzeczy, i w tej dokładnie mierze, w jakiej upodobnienie to jest możliwe). W ścisłym znaczeniu tego słowa, mogę mieć tylko to, co posiada istnienie (…) niezależne od mnie. Innymi słowy, to, co mam, dodaje się do mnie; więcej jeszcze, fakt, że coś jest przeze mnie posiadane, dodaje się do tych własności, cech itp., przynależnych do rzeczy, które mam. Mam to tylko, czym mogę (…) rozporządzać, innymi słowy, o tyle, o ile mogę być traktowany jako pewna moc, jako byt wyposażony w możliwości. Przekazać można to tylko, co się ma"[12]. Oznacza to, że człowiek może przekazywać, komunikować, to, kim jest i co posiada.

Komunikację medialną rozpatrujemy najczęściej w kontekście przekazywania, przekazu. Przekaz nie wyczerpuje jednak całości procesów komunikacji, jak to już wcześniej zaznaczyliśmy. Zarówno komunikowanie osobowe, jak i komunikacja medialna, są procesami złożonymi, obejmującymi szerokie spektrum relacji i interakcji o różnym charakterze. Człowiek komunikuje przede wszystkim siebie jako osobę ze swoją osobową wartością i godnością w przestrzeni medialnej, w której urzeczywistnia się również *communio personarum*. Samoposiadanie i samopanowanie, będące niejako dwoma odsłonami samostanowienia osoby, ujawniają i manifestują zarówno porządek „bycia osobą", jak i porządek jej racjonalnej niepowtarzalności, niedającej się zamknąć w schematach przedmiotowego świata mediów. Inaczej mówiąc, komunikacja medialna zakorzeniona jest w racjonalności osoby i wynikającej z

[12] G. Marcel, *Być i mieć,* Wydawnictwo Pax: Warszawa 1986, s. 134. Marcel rozważa także możliwość komunikacji poprzez ciało. Pisze między innymi tak: „Nie mogę ześrodkować mojej uwagi na tym, co jest ściśle mówiąc 'moim ciałem' − w przeciwieństwie do ciała-przedmiotu, które ma na myśli fizjolog − nie natykając się ponownie na nie dające się niemal zgłębić pojęcie posiadania. Czy jednak, ściśle rzecz biorąc, mogę powiedzieć, że moje ciało jako takie jest rzeczą? Jeżeli traktuję je jako rzecz, to, czym jestem ja, który je tak traktuje? W końcu − pisałem w 'Dzienniku metafizycznym' (s. 252) − dochodzimy do następującego sformułowania: 'moje ciało jest przedmiotem, ja jestem niczym'. Idealizm ucieknie się do stwierdzenia, że 'ja' jestem aktem, który stanowi o przedmiotowej rzeczywistości mego ciała. Czy to nie sztuka kuglarska? − dodawałem. Obawiam się tego. Pomiędzy tym idealizmem czy czystym materializmem, istnieje jedna tylko różnica, poniekąd zanikająca (…). Jest to tylko różnica w sposobie redukcji człowieka (...). Czyż zabicie samego siebie nie jest to rozporządzenie swoim ciałem (czy swoim życiem) tak jak czymś, co się ma, jak rzeczą? Czymże jest owa nieprzenikniona tajemnicza relacja pomiędzy własnym 'ja' a sobą samym? Czy nie jest jasne, że relacja ta jest zupełnie inna w wypadku istoty, która odmawia zabicia się, ponieważ nie przyznaje sobie tego prawa, ponieważ do siebie nie należy? Czyż nie dostrzegamy pod tą − zdawałoby się − nieznaczną różnicą sformułowań jakiejś nie dającej się zapełnić przepaści, która zbadać można jedynie krok za krokiem" (por. tamże, s. 134-135). Por. także: K. Wojtyła, *Problem doświadczenia w etyce,* „Roczniki Filozoficzne", 17 (1969), z. 2, s. 5-24; A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły,* „Znak", 32 (1980), s. 285-299.

niej podmiotowości ludzkiego działania. Dlatego też fundamenty wychowania i roli mediów w wychowaniu muszą mieć również racjonalny i podmiotowy charakter.

4. Integracja osoby w komunikacji

Człowiek żyje w bogatej przestrzeni wartości, co więcej, jest on podmiotem wartości ontycznych i kwalitatywnych, poprzez które urzeczywistnia swoje człowieczeństwo. Człowiek i wspólnota osób nie tylko żyją w świecie wartości, ale przede wszystkim w nim uczestniczą. Uczestniczenie podkreśla wymiar podmiotowej aktywności człowieka w relacji do świata wartości. Co więcej − dzięki temu uczestnictwu osoba ludzka może się w pełni rozwijać. Może też ona − poprzez rozmaite sposoby komunikacji osobowej − przekazywać wartości innym osobom. Zagadnienie wartości i ich przekazywania było i jest przedmiotem szerokiej refleksji aksjologicznej, zwłaszcza w ostatnim wieku. W wielu tego typu analizach świat wartości był traktowany, albo jako rzeczywistość generowana subiektywnie przez człowieka i od niego zależna, albo ujmowany tak abstrakcyjnie, że przestawał mieć jakikolwiek żywotny związek z osobą. W pierwszym wypadku możemy mówić o skrajnym subiektywizmie i relatywizmie aksjologicznym, natomiast w drugim wypadku o różnego typu idealizmach aksjologicznych. Dyskusja wokół statusu i natury wartości jest dyskusją ciągle otwartą, angażującą wiele orientacji filozoficznych i generującą różne typy teoretycznych poglądów.[13] Dyskusja ta przenosi się również na świat mediów, będących przecież przestrzenią komunikacji wartości. Abstrahując jednak od wielu wymiarów tej polemiki aksjologicznej i jej argumentacji, przyjmujemy założenie, że wartości etyczne, na których się szczególnie koncentrujemy, mają obiektywny charakter i są włączone w podmiotowość człowieka.

5. Integracja wartości w osobie

Świat wartości jest zintegrowany z osobową naturą człowieka. Tylko wtedy wartość może być przekazywana innym, o ile posiada w sobie walor obiektywności, i po drugie, o ile jest zintegrowana z przekazującą, komunikującą osobą. Wartość etyczna nie jest subiektywnym tworem, na przykład ludzkiej emocjonalności, ale jest wartością samą w sobie, posiadającą walor obiektywności. Należy również dostrzec drugi ważny faktor wartości etycznych, mianowicie ich podmiotowe zakorzenienie, ich zintegrowanie z człowiekiem, jako ich podmiotowym nosicielem. Wartość staje się wtedy „uosobiona", co nie znaczy, że wartość etyczna uzyskuje status antropologicznej wartości ontycznej, ale to znaczy, że człowiek jako osoba

[13] Por. J. de Finance, *Grundlegung der Ethik,* Herder Verlag: Freiburg im Breisgau 1968, s. 267n.

staje się podmiotową platformą integracji, zakorzenienia się wartości, przestrzenią ich urzeczywistniania się. Tak „uosobione" wartości, to znaczy, związane, zintegrowane z osobą ludzką, mogą być, bezpośrednio czy też poprzez media, komunikowane innym. W zależności od tego, jakie rodzaje wartości etycznych się „uosabiają" w człowieku, możemy mówić o integracji lub dezintegracji etycznej człowieka.

Pojęcie „integracji", „scalania", oprócz wielu innych konotacji i zastosowań, ma przede wszystkim wydźwięk etyczno-prawny. Integracja etyczna zdaje się wskazywać nie tyle na łączenie się w jedną całość tego, co przed tym było rozłączone, ile bardziej na urzeczywistnianie i manifestowanie się całości i jedności świata wartości etycznych na platformie podmiotowości człowieka[14] oraz manifestowanie się integralności człowieka w świecie wartości.

Wydaje się, że dla lepszego zrozumienia tego, czym jest uczestnictwo osobowe w wartościach i czym jest komunikacja wartości, może dobrze służyć oryginalna koncepcja integracji osoby w czynie, jaką zaprezentował K. Wojtyła. Idąc drogą jego rozumowania, wychodzimy znowu od „doświadczenia człowieka", od tego, że człowiek „działa" i człowiek „komunikuje" w obszarze tego działania. Doświadczenie to odsłania sprawczość osoby, opartej na racjonalności, czyli odsłania wolność i świadomość osoby w jej działaniu. Doświadczenie, że człowiek „jest sprawcą" czynu, stanowi o działaniu i odróżnia to działanie jako czyn osoby od wszystkich − jakże licznych przejawów dynamizmu człowieka. To wszystko, co dzieje się w człowieku jako podmiocie, jeszcze bardziej uwydatnia dynamiczną specyfikę czynu kształtowaną przez świat wartości. Innymi słowy mówiąc, człowiek w czynie i poprzez swój czyn wyraża to, jakie wartości są dla niego ważne i jakie się w nim urzeczywistniają, a także, jakie z nich komunikuje innym.

Pojęcie integracji wiąże się również z pojęciem transcendencji osoby w czynie. Tę myśl podkreślał szczególnie K. Wojtyła. „Wyprowadzamy pojęcie integracji poniekąd z pojęcia transcendencji − pisał on − jako do niej komplementarne, gdyż pozwala nam ująć i określić drugi konieczny aspekt rzeczywistości zawartej w doświadczeniu 'człowiek działa'. Konieczny − o tyle, że bez niego sama transcendencja zawisłaby w jakiejś strukturalnej pustce. Sięgając jeszcze bardziej wstecz, do sprawy samostanowienia osoby, wyprowadzamy pojęcie integracji z rozważań na temat sprawczości i podmiotowości ludzkiego 'ja' w działaniu. Człowiek przeżywa siebie jako sprawcę swojego czynu i w konsekwencji jest jego podmiotem. Przeżywa też siebie jako podmiot, chociaż przeżycie podmiotowości jest od przeżycia sprawczości różne. Człowiek przeżywa siebie jako podmiot również i tego

[14] K. Wojtyła, *Osoba i czyn,* dz. cyt., s. 202-203.

wszystkiego, co się w nim dzieje. Przeżycie podmiotowości zawiera bowiem zawsze jakąś bierność, przeżycie sprawczości jest do samego rdzenia czynne − i dlatego ono stanowi o czynie ludzkim. Tym niemniej każdy czyn zawiera w sobie jakąś syntezę sprawczości i podmiotowości ludzkiego 'ja'. I jeżeli sprawczość jest jakby polem ujawniania się transcendencji osoby, to podmiotowość − integracji"[15].

Można powiedzieć, dokonując pewnego uogólnienia, że na gruncie podmiotowości osobowej dokonuje także integracja wartości. Dzięki niej osoba staje się nie tylko nośnikiem wartości, ale także może w nich uczestniczyć. Doświadczenie wartości wiąże się z poznaniem wartości. Osoba jest platformą integrującą sferę aksjologicznego doświadczenia ze sferą intelektualnego poznania. Obydwie formy poznawcze stanowią podstawę samowiedzy człowieka, w której chodzi o zrozumienie siebie samego, o rodzaj poznawczego przenikania, zarówno tej jedynej i niepowtarzalnej wartości − wartości *sui generis* − jaką jest sama osoba, jak i wszystkich innych wartości, które służą jej integralnemu rozwojowi. Samowiedza jest aktem poznawczym, a więc obiektywizuje całokształt doświadczenia wartości, pozwalając człowiekowi na dokładniejsze ich poznanie.[16] Warto przy tym również podkreślić jedną myśl, mianowicie tę, iż wszelka antropologia, która abstrahuje od wartości, nie jest w stanie dostarczyć i wyrazić pełnej wiedzy o człowieku, oczywiście w granicach jej metodologicznej kompetencji. Analogicznie można również powiedzieć o teoriach mediów. Te koncepcje medialne, które z zasady wykluczają aksjologiczny wymiar przestrzenie medialnej, nie mogą stanowić właściwej platformy do analiz etycznych. Jak słusznie zauważa A. Szostek, że chociaż moralność i człowiek są różnymi rzeczywistościami, to jednak moralność nie funkcjonuje bez człowieka i nie można jej rozpatrywać w oderwaniu od człowieka. Człowiek żyje bowiem w przestrzeni moralności. „Moralność jest pewną właściwością ludzkiego czynu − dalej samego człowieka, który przez swe czyny staje się zły lub dobry. Człowiek natomiast nie jest właściwością moralności; stanowi rzeczywistość bardziej samoistną, ale też i w swej strukturze ukrytą. Objawia siebie natomiast poprzez komunikację"[17]. Do tego należy dodać, że odbywa się to dzięki integracji osoby w czynie, która z kolei komunikuje, poprzez czyn, zintegrowany z nią świat wartości.

Integracja osoby w czynie dokonuje się przestrzeni naturalnych uwarunkowań ludzkiego życia, a więc w uwarunkowaniach sferą somatyczną i sferą duchowo-psychiczną. Nie stanowią one w żadnym wypadku determinantów ludzkiego życia, ale stwarzają odpowiednie ramy w pełni

[15] Tamże, s. 201.

[16] Por. tamże, s. 38n.

[17] Por. A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły,* art. cyt., s. 287.

ludzkiego działania, w którym sfera duchowa pozostaje niezależna od sfery somatycznej i nią kieruje. Jedna i druga sfera jest otwarta również na oddziaływania zewnętrzne. Nie ulega dziś wątpliwości, że media potrafią coraz skuteczniej wpływać na człowieka, oddziałując pozytywnie lub negatywnie na te dwie sfery jego życia. Stąd też człowiek albo się integruje, albo się dezintegruje w przestrzeni medialnej.

6. Niebezpieczeństwo dezintegracji osoby w komunikowaniu

Z pojęciem „integracji", z procesem integracji osoby w komunikacji wiąże się także pojęcie „dezintegracji".[18] Analiza współczesnej mediosfery pokazuje, iż człowiek może stać się również platformą integracyjną antywartości, to znaczy może się etycznie dezintegrować. Karol Wojtyła, omawiając znaczenie integracji osoby, dotyka również tego drugiego wątku, mianowicie dotyczącego dezintegracji. Zajmuje się on nie tylko analizą samego pojęcia „dezintegracji", ale przede wszystkim analizą całej rzeczywistości, jaka się z nim wiąże. Termin „dezintegracja" jest terminem wieloznacznym. Odnosi się go do różnych dziedzin ludzkiej działalności społecznej i kulturalnej, a przede wszystkim do analiz dotyczących osobowości człowieka.[19] Najczęściej bywa on stosowany w obszarze psychologii, gdzie jest nawet mowa o tzw. dezintegracji pozytywnej. W tych różnych kontekstach upatruje się przejawy dezintegracji w tym wszystkim, co w jakikolwiek sposób odbiega od ludzkiej normalności lub też do niej nie dociąga.[20] Wydaje się, że to potoczne − a zarazem naukowe, gdyż stosowane w różnych szczegółowych dziedzinach wiedzy − znaczenie dezintegracji jest znaczeniem podstawowym. W kontekście etyki dezintegracja ma zawsze negatywny wydźwięk. Dezintegracja wewnętrzna byłaby integrowaniem przez człowieka antywartości, natomiast dezintegracja zewnętrza jest niczym innym, jak manipulacją. Obie jednak dotyczą przede wszystkim sfery wewnętrznej człowieka.

Podstawowe znaczenie dezintegracji należy odkrywać w kontekście podstawowego znaczenia integracji. „To podstawowe znaczenie integracji −

[18] K. Wojtyła, *Osoba i czyn,* dz. cyt., s. 213.

[19] Zob. szerzej na temat dezintegracji pozytywnej, łączonej z teorią komunikacji: L. Korporowicz, *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji,* Wydawnictwo Instytutu Kultury: Warszawa 1996, s. 57-77.

[20] K. Wojtyła pisze tak: „W tym ujęciu człowiek zintegrowany to po prostu człowiek normalny, zdezintegrowany − to nienormalny lub nie całkiem normalny. Zachodzi pytanie, co w tych naukach bywa uważane za normę, czyli miarę ludzkiej normalności. Wydaje się, że miara ta jest w znacznej mierze przyjmowana intuicyjnie: po prostu zdrowy rozum natychmiast nam wskazuje, który człowiek jest normalny, a który nie lub nie całkiem. Nauki zajmujące się osobowością człowieka − w oparciu o taką intuicję normy − zdołały bardzo gruntownie przebadać szczegółowe przejawy dezintegracji w wymiarze sobie właściwym. Wymiar ten określa się w pojęciu osobowości psychologicznej, w którą wchodzi bardzo głęboko osobowość moralna człowieka" (por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn,* dz. cyt., s. 204).

pisze K. Wojtyła − jest zawsze w jakiś sposób integracją osoby w czynie i pozostaje w ścisłym związku z istotną dla osoby strukturą samoposiadania oraz samo-panowania. Jest to struktura istotna dla samego bycia osobą, choć aktualizuje się w czynie i w nim się przejawia. To, co nazywamy osobowością psychologiczną lub osobowością moralną (etyczną), jest w stosunku do samego bycia osobą czymś pochodnym, wtórnym i poniekąd aspektowym. Integrację w znaczeniu podstawowym − również i dezintegrację − rozpatrujemy w stosunku do struktury podstawowej, a nie tylko w stosunku do struktur pochodnych, chociaż stosujemy te pojęcia również i do tamtych struktur (...). Tak tedy, przez dezintegrację w podstawowym znaczeniu tego pojęcia rozumiemy to, co uwydatnia się we właściwej danej osobie strukturze samoposiadania i samo-panowania jako brak czy też jako niedomaganie tej struktury"[21]. Dezintegracja osoby może się dokonywać na dwóch płaszczyznach czy w dwóch wymiarach. Pierwszy z nich to wymiar wewnętrzny, podstawowy. Wiąże się on z pozbawieniem się przez samego człowieka wewnętrznej zdolności do samo-posiadania i samo-panowania. W przypadku dezintegracji podstawowej człowiek jako osoba wydaje się być pozbawiony tych zdolności z własnej winy, integrując w sobie i komunikując dalej antywartości. Drugi rodzaj dezintegracji ma charakter zewnętrzny, wynikający z negatywnego, komunikacyjnego oddziaływania zewnętrznego. Człowiek dezintegruje się w tym wypadku na skutek manipulacji zewnętrznej, w której media odgrywają coraz skuteczniejszą rolę. Ogólnie mówiąc, dezintegracja osoby w czynie komunikacyjnym jest po prostu zakłamaniem i destrukcją wartości, z którymi ten czyn jest związany.[22]

Dzięki samostanowieniu w prawdzie człowiek siebie posiada i sobie panuje. Dezintegracja oznacza jakąś − mniej lub bardziej dogłębną − niezdolność posiadania siebie i panowania sobie samemu poprzez samostanowienie. Co więcej, osoba zdezintegrowana jest niezdolna do podporządkowania siebie samej prawdzie oraz do komunikacji pozytywnych wartości. Wady i braki integracji wartości w osobie ludzkiej stają się w konsekwencji wadami i brakami w komunikacji tych wartości. Niezdolność właściwego samostanowienia osoby prowadzi także do osłabienia zdolności poznawania siebie, a także poznawania świata wartości, co w konsekwencji odbija się negatywnie na jakości ludzkiego działania. Dezintegracja wpływa także negatywnie na kryteria i sam proces wartościowania etycznego oraz

[21] Tamże, s. 205.

[22] „Wypadki takiej głębokiej, gruntownej dezintegracji są dobrze znane w naukach szczegółowych, posiadają też swoje kwalifikacje psycho-medyczne. Do tych faktów też tutaj nawiązujemy, poniekąd w drodze przykładu, gdyż chodzi nam nie o bardzo zróżnicowany opis zjawiskowy, ale o ujęcie podstawowego znaczenia dezintegracji. Znaczenie to − jak już zostało powiedziane − związane jest z dynamiczną strukturą osoby" (por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn,* dz. cyt., s. 205).

możliwość dokonywania właściwych wyborów. „Pojęcie dezintegracji pozwala od swej strony lepiej zrozumieć podstawowe znaczenie integracji, ten aspekt dynamicznej rzeczywistości osoby, który pojęciem tym pragniemy oznaczyć (...). W czynie ludzkim biorą udział różnorodne dynamizmy, właściwe dla człowieka we warstwie somatycznej oraz w warstwie psychicznej jego naturalnej potencjalności. Każdy czyn jest jakimś ich „scalaniem".[23] To scalanie, także scalanie wartości, dokonujące się dzięki zdolności człowieka do samostanowienia i pozwala mu kształtować i rozwijać, nie tylko zintegrowany świat pozytywnych wartości, ale przede wszystkim integralność osoby.[24] Podmiotem wszystkich procesów komunikacji jest zawsze człowiek. O tyle będą one skuteczne i etycznie dobre, o ile ich fundamentem będzie zintegrowana przez wartości osoba ludzka.[25]

7. Zakończenie

Człowiek jest źródłem komunikacji, to znaczy, że w samą naturę komunikacji wpisana jest ludzka racjonalność. Konieczna obecność człowieka w przestrzeni komunikacji sprawia, iż podstawowym wymiarem wszystkich procesów w niej zachodzących powinien być wymiar ludzki, wymiar człowieczeństwa. Stąd możemy już wyprowadzić prosty, ale jakże fundamentalny wniosek, iż wymiar ten domaga się wartościowania etycznego. Obecność człowieka w przestrzeni mediów z jednej strony implikuje potrzebę etyki, a drugiej strony wskazuje na samego człowieka, na jego godność i wartość, jako na podstawową normę wartościowania etycznego. Pojęcie godności ludzkiej jest pojęciem stosownym w różnych obszarach. Mówi się o nim w perspektywie antropologicznej, psychologicznej, socjologicznej i moralnej. Łatwiej ją czasem ją doświadczać i „czuć" niż poznawać i opisywać. Zawiera ona bowiem w sobie takie treści, jak: cześć, szacunek, dobra sława, dobre imię, poważanie, prestiż, honor, wartość człowieka itp. Człowiek jako osoba posiada godność, która określa jego osobową wartość, stanowiącą fundament jego podmiotowości i jego podmiotowego działania, które jest komunikacją lub nosi cechy komunikacji. Komunikacja jako jako działanie podmiotowe, jako manifestacja osoby potrzebuje fundamentów etyki. Dla

[23] K. Wojtyła, *Osoba i czyn,* dz. cyt., s. 205. 210.

[24] Wydaje się, iż K. Wojtyła, analizując znaczenie integralności, rozumie to pojęcie w znaczeniu arystotelesowsko-tomistycznym. W swoim wyjaśnieniu posługuje się jeszcze trzema innymi terminami, a mianowicie: „reaktywnością", „wegetacją" i „reprodukcją". Gdy zabraknie człowiekowi życiodajnej integralności, wówczas człowiek spycha siebie lub zostaje zepchnięty przez innych w sferę reaktywności. „W ustroju ludzkiego organizmu zdolność reagowania na bodźce związana jest bezpośrednio z systemem nerwowym, który 'obsługuje' całe ciało i wyznacza poszczególne kierunki jego reaktywnego dynamizmu oraz tkwiącej u jego korzeni potencjalności somatycznej" (por. K. Wojtyła, *Osoba i czyn,* dz. cyt., s. 223-224).

[25] Por. J. Szlaga, *Godność i upadek człowieka a jego środowisko,* w: K. Popielski (red.), *Człowiek, wartości, sens,* Wydawnictwo Naukowe KUL: Lublin 1996, s. 150.

każdej etyki mediów podstawowe znaczenie powinno mieć to, czy i w jakim stopniu bierze ona pod uwagę ów konstytutywny i niezbywalny fundament godności ludzkiej, bo tylko oparcie działania komunikacyjnego człowieka na takiej etyce, będzie gwarantem komunikacji integralnej wartości człowieka jako osoby.

BIBLIOGRAFIA

Czarniecki M.M,, *W niewoli mediów*, Wydawnictwo Antyk: Warszawa 2001.

Drożdż M., *Osoba i media. Personalistyczny paradygmat etyki mediów*, Wydawnictwo Biblos: Tarnów 2005.

Finance de J., *Grundlegung der Ethik,* Herder Verlag: Freiburg im Breisgau 1968.

Gajda J., *Dominująca rola mediów i hipermediów w kulturze i edukacji,* w: J. Gajda, *Edukacja medialna,* Wydawnictwo Adam Marszałek: Toruń 2002, s. 45-77.

Gajda J., *Edukacja medialna,* Wydawnictwo Adam Marszałek: Toruń 2002.

Korporowicz L., *Osobowość i komunikacja w społeczeństwie transformacji,* Wydawnictwo Instytutu Kultury: Warszawa 1996.

Lepa A., *Świat manipulacji,* Wydawnictwo Niedzieli, Częstochowa 1995, s. 23n.

Marcel G., *Być i mieć,* Wydawnictwo Pax: Warszawa 1986.

Niemiec H., *Teoria moralności w filozofii kard. Karola Wojtyły,* „Częstochowskie Studia Teologiczne", 21-22 (1993-1994), s. 179-182.

Styczeń T., *Wprowadzenie do etyki,* Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL: Lublin 1993.

Sujak E., *ABC psychologii komunikacji*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2006.

Szewczyk W., *Kim jest człowiek. Zarys antropologii filozoficznej,* Wydawnictwo Biblos: Tarnów 1998.

Szostek A., *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły,* „Znak", 32 (1980), s. 285-299.

Winterhoff-Spurk P., *Psychologia mediów*, Wydawnictwo WAM: Kraków 2007.

Wojtyła K., *Osoba i czyn,* Wydawnictwo Znak: Kraków 1969.

Wojtyła K., *Problem doświadczenia w etyce,* „Roczniki Filozoficzne", 17 (1969), z. 2, s. 5-24.

Wojtyła K., *Problem konstytuowania się kultury poprzez ludzką „praxis",* „Roczniki Filozoficzne", 27 (1979), z. 1, s. 9-20.

Szlaga J., *Godność i upadek człowieka a jego środowisko,* w: K. Popielski (red.), *Człowiek, wartości, sens,* Redakcja Wydawnictw KUL: Lublin 1996, s. 149-164.

Popielski K. (red.), *Człowiek, wartości, sens,* Redakcja Wydawnictw KUL: Lublin 1996.

ŽIVOTNÉ HODNOTY V INTERPERSONÁLNYCH VZŤAHOCH

Marcel PAPP

Abstract: *Life values represent certain qualities that people gain with determined studies or observed behaviour. On the base of generalization they are distinguished as demanded –undemanded, good-bad. It comes from ones´s attitude to reality and to the question, whether they have positive or negative meaning for his life. They are orientational points according to which man regulates his own behaviour towards himself and other people. Man who does not know which values he is aiming at often not able to organize his life or he easier resists temptations. Therefore he is prone to the influen us of carions incidents and situations which do not form his peronality in positive way. At my work I will do my best to think over the groups of values, which we defend more or less and present publicly, and we will try to point at their validity diachronically, with examples from history, literature or other subjects from the world.*

Úvod

- Ako sa môžem stať veľkým človekom, ako ste vy?
- Načo byť veľkým? – povedal Majster a dodal:
- Byť človekom je dosť veľký úspech.

(Anthony de Mello)

„Čo dostali všetci ľudia ako dar, ktorý nevyplýva z ich prirodzenosti?“ mohla by znieť otázka reportéra, ktorý by ju položil širokému spektru respondentov. Určite by sa v odpovediach vyskytovali slová, ako napríklad talent, povahu, život, ale i choroby či vrodený pesimizmus. Spoločným menovateľom tohto všetkého je práve slovo život. Je to tá hodnota, ktorú sme dostali nie z vlastného pričinenia. Uvedené abstraktné substantíva sú hodnoty, ktoré by mohli niesť adjektívum vo forme epiteta životné. Čo sú to vlastne hodnoty? Niekto by mohol povedať, že sú to nehmotné atribúty, ktorým pripisujeme magickú moc, lebo sme sa to naučili v rámci školského vyučovania i spoločenského poriadku. Určite by dotyčný mal pravdu, ale ako minca má dve strany, aj dané konštatovanie má pokračovanie. Áno, ak človek tento talent či vrodenú dispozíciu od útleho veku zanedbá, postupom času jeho nadanie vyprchá. No na strane druhej i ten najnepatrnejší talent sa svedomitou prácou dá rozvinúť do svetových rozmerov. Ako príklad typu synekdocha pars pro toto stačí uviesť životnú biografiu Alberta Einsteina či patróna kňazov Jána Máriu Vianney.

Tak ako sa z človeka ako osoby stáva osobnosť dlhodobou životnou púťou, aj výchova k životným hodnotám je behom na dlhé trate. Človek sa rodí ako osoba, je otázne, či za osobu považujeme jedinca narodením alebo už

počatím. Názory konfesijne orientovaných ľudí tvrdia, že už pri splodení hovoríme o ľudskej osobe. Osobnosťou sa človek stáva až prostredníctvom vplyvu rodiny, školy, masovokomunikačných prostriedkov, ostatnej verejnosti, a v neposlednom rade aj kamarátov či partie.[1]

1. Typológia hodnôt

Psychológia sa snaží rozdeľovať populáciu podľa rôznych štruktúr do viacerých typov (Hippokrat, Jung, Spanger). Každé z týchto členení predpokladá autonómnosť jedinca, ktorý počas svojej životnej púte si buduje svoju hierarchiu hodnôt (pozri Maslowovu hierarchiu potrieb), resp. ju prijíma na základe spoločenského uplatnenia.

Spranger (1930)[2] vytvoril sústavu tzv. *ideálnych typov,* čiže takých osobnostných vzorov, ktoré sú v rozličnej miere vyjadrené v každom jedincovi:

- teoretický – cieľom je hľadanie pravdy, hodnotou je poznanie,
- ekonomický – cieľom je sebauchovanie , hodnotou je užitočnosť',
- estetický – cieľom je hľadanie harmónie, hodnotou je krása,
- sociálny - cieľom je konanie dobra, hodnotou je láska,
- politický – cieľom je ovládanie druhých, hodnotou je moc,
- náboženský – cieľom je sebapresahovanie (transcendencia), hodnotou je jednota.

2. Základná charakteristika

Teoretickým človekom je jedinec, ktorý svoje hodnoty stavia na túžbe po dosiahnutí absolútnej pravdy a neštíti sa pre túto métu obetovať ani svoj život. Ako príklad by sme uviedli dielo nemeckého spisovateľa obdobia romantizmu, predstaviteľa hnutia Sturm und Drang, Johanna Wolfganga Goetheho, Faust. Je to legenda o učencovi, ktorý pre svoju neuhasínajúcu túžbu po vede a mágii dokáže podpísať aj vlastnou krvou zmluvu s Mefistofelesom (iracionálny idealizmus), len aby obsiahol pansofiu. Zisťuje, že na ceste ho sprevádza nielen práca, ale aj osoby opačného pohlavia (sentimentalizmus). Napriek tomu, že je súčasťou spoločenskej skupiny , k finálnemu poznaniu, že práca pre druhých a služba blížnym je tou métou, ktorá ho dovedie k stavu sebauplatnenia (voluntarizmus). No v tomto boji je individualista. V dnešnej dobe to nemusia byť len tie typy ľudí, ktorí sa snažia poznať pravdu, zákonitosti a podstatu sveta, ale aj ľudia, ktorí túžia po všeobecnom rozhľade. Ako príklad môžeme

[1] Pre kresťansky založeného je to vplyv cirkvi a z toho „vyplývajú požiadavky". In: KRÁLIK, R. Problém zvaný Kierkegaard. Bratislava: Vlastný náklad, 2006, s. 60.

[2] KOŠČ, M. Základy psychológie. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2006, s. 51.

uviesť čítanie periodík, návštevy kultúrnych podujatí, registráciu v knižniciach, riešenie kvízov a sledovanie vedomostných súťaží.

Podľa uvedenej typológie je v dnešnom ponímaní reality najrozšírenejší práve ekonomický človek, ktorý má v súčasnej dobe širokospektrálne uplatnenie a je stimulovaný podmienkami dopytu a ponuky. V rámci flexibility sa dokáže prispôsobiť aktuálnym podmienkam a svoje tvrdenia opierať o verejnú mienku. Stimulácia a dobré pracovné podmienky priamoúmerne vplývajú na dosahovaný výkon. V opačnom prípade pri nedostatku ktorejkoľvek zložky vedú k nedostatočným pracovným požiadavkám.[3]

Rodion Raskolnikov predstavuje hrdinu, ktorý sa snaží svoju vlastnú hypotézu povýšiť na spoločensky akceptovanú formu zločinu, ktorá selektuje dobrých od zlých. Aj keď jeho úmysel mal len svoje teoretické opodstatnenie, morálne bol neospravedlniteľný. Jeho mravnú interiorizáciu uskutoční Soňa Marmeladovova, ktorá očistí jeho chorú dušu tým, že ho privedie k doznaniu sa k zločinu. Fatalisticky Raskolnikov svoj úmysel neakceptuje, pretože dokáže relevantne prijať svoj ortieľ, aby svoju teóriu nietzscheovského „ubermenscha" pretavil na jednoduché doznanie – mea maxima culpa. Dostojevskij poukazuje na to, že tento čin nemá univerzálnu platnosť, ale vychádza z momentálnej psychickej predispozície konať. V Anne Kareninovej Tolstoj tvrdí, že preto bol daný človeku rozum, aby sa zbavil toho, čo ho trápi.

„Čo za to?" resp. „ Aký budem mať z toho osoh" – to sú najčastejšie otázky ľudí, ktorí myslia na svoje osobné blaho a materiálne bohatstvo. Netreba však zabúdať, že takto jednostranne vyvážený človek obetuje svoj voľný život, rodinu a priateľov na úkor matérie.

Estétom nesmrteľnej krásy je Dorian Gray , ktorý dokáže pre svoju fyzickú krásu obetovať všetko i všetkých. Oscar Wilde autoštylizáciou reflektoval svoje vlastné vnútro a následne bol za to sankcionovaný. Ideál kalokaghatie bol v období humanizmu a renesancie reprezentovaný tvorbou Michelangela Buonarrotiho. Jeho slávny Dávid je ukážkou dokonalého človeka, nevynímajúc jeho akt stvorenia Adama v Sixtínskej kaplnke.

Estétom je v dnešnej dobe človek, ktorý dbá nielen na svoj zovňajšok, ale aj na prostredie, ktoré ho zušľacht'uje (súkromné i pracovné). Ak by sme dôsledne v sebe hľadali hlas estéta, tak by sme neznečisťovali svoje ovzdušie, vodu a pôdu. Dnes hrozí Zemi skaza aj vďaka nášmu každodennému

[3] Pozri aj HOLLER, J.-R. Sílu šedým buňkám. Praha: Pragma, 1996. Výskumy sa týkali laboratórnych myší, ktoré boli rozdelené do dvoch skupín. Prvé mali dostatok potravy, oddychu a sociálnych stimulov, na rozdiel od druhých, ktoré boli v neustálom strese, nevyhovujúcom estetickom prostredí, ochudobnené o potravu a izolované. Dokázalo sa, že v prvom prípade mozgové tkanivo obsahovalo viac dendritov a synapsií.

spokojovaniu rastúcich ľudských potrieb.[4] Tento typ hodnôt vyznávajú najmä adolescenti, ktorí obzvlášť v tomto veku dbajú na svoju postavu, oblečenie i doplnky. Takýto typ človeka môže mať bohatý vnútorný život (píše si denník, venuje sa literárnej tvorbe, kreslí, maľuje...).

Sociálnu politiku, ktorá indiferentne prejavovala počas stáročí záujem o svojich ľudí, sa snažili mnohí interpretovať. Počínajúc Platónovou Ústavou , kde je vláda postavená na rozhodnutiach mudrcov, nasledujúc ideálnym utopistickým štátom reprezentovaným Thomasom Morom a jeho Utópiou, a v neposlednom rade Spoločenskou zmluvou predstavenou Jeanom – Jacquesom Rousseauom. Každý z nich sa snažil do popredia dostať jedinca, ktorý nedbá na vlastný osoh, ale na spoločné dobro všetkých. Ak je tento atribút eliminovaný, odzrkadlí sa to na ďalšom vývoji jedinca. D. Abrahamsen zdôraznil, že nedostatok lásky, pozitívneho prijatia sa môže najmä v juvenilnom veku prejaviť delikventným správaním a motívom upozorniť na seba, získať záujem dospelých.[5]

Paradoxným príkladom sociálneho hrdinu je dielo Utrpenie mladého Werthera, príbeh založený na autobiografických motívoch mladého Goetheho k Charlotte Buffovej, ktorú v diele vykreslil v postave Lotty a svoju výpoveď vložil do úst nešťastného fatalistu Werthera, ktorý pod vplyvom aj cudzích vzorov (na jeho stole bola otvorená kniha Emilia Galotti od Lessinga) sa rozhodne radšej pre hrdinský titanizmus, než by prijal svoju prehru. Toto dielo negatívne ovplyvnilo nemeckú mládež, ktorá tento vzor napodobňovala, v tom lepšom prípade napodobením oblečenia (modrý oblek, žltá vesta, čižmy), ale aj formou samovrážd.

Nájsť v dnešnej dobe človeka sociálneho typu je zaujímavé. Na jednej strane dnešná kultúra prináša do spoločnosti človeka samotára, no na strane druhej nájdu sa aj mnohí, ktorí sa usilujú získať si priateľstvo, náklonnosť a lásku druhým z čisto nezištných dôvodov. Často ide o extrovertov, ktorí majú typy sangvinikov.

Politickým človekom by sme mohli nazvať ľudí typu Cesareho Borgiu , ktorý bol zvečnený v Machiavelliho Vladárovi. Neštítil sa pod rúškom autonómnej absolutistickej pravdy zajať do jej područia každého, kto bol opačného svetonázoru, než práve panujúci teokrat (syn Alexandra VI., ktorého Stendhal označil za „najvydarenejšiu inkarnáciu diabla na zemi").

Synonymne by sme ho mohli nazvať mocenským človekom, ktorý presadzuje vlastné názory, presvedčenie. Moc dosahuje zväčša manipulovaním skupiny pomocou rôznych svojských pravidiel a zásad, ale aj cestou nátlaku a násilia. Prvopočiatky môžeme vidieť už v rôznych podobách v útlom veku (kapitán družstva, predseda triedy, organizátor, hovorca).

---

[4] DIATKA, C. Etika a súčasnosť. Nitra: FF UKF Nitra, 2001, s. 16. Autor poukazuje na to, že „starostlivosť o prírodu musí byť dielom kooperácie, spolupráce ľudí." Tamže, s. 31.
[5] HERETIK, A. Forenzná psychológia. Bratislava: SPN, 2004, s. 65.

Náboženské a morálne hodnoty dokázal do bežného života premietnuť Mahatmá Ghándí, ktorý potvrdzuje, že nenásilie a pravda sú jeho pľúca, bez ktorých nemôže žiť. Hovorí o nich, že sú to neodlučiteľné atribúty bytia, ako dve strany mince, no nenásilie je determinované pravdou, prvé je prostriedkom pre cieľ druhého. Tieto hodnoty nám ponúka Biblia, ktorej spoločným menovateľom je civilizácia lásky a snaha o dosiahnutie večnej spásy poskytnutím Božích noriem v dekalógu. Nielen jej jednotlivé knihy, ale i koncily skúmali otázku hodnoty človeka v rámci ľudského života.[6] Ako správne poznamenáva T. Máhrik - „mladí túžia po hodnote, ale nevedia, ako ju dosiahnuť".[7]

Vyznávač týchto hodnôt je mysliteľským človekom, ktorý nesleduje len synchrónny stav, ale zamýšľa sa aj nad univerzálnymi otázkami a snaží sa získať odpovede na otázky týkajúce sa zmyslu života, bytia človeka vo svete či existencie a smerovania ľudstva.

3. Hodnoty a človek

Toto členenie je však iba orientačné, lebo v každom človeku je v symbiotickej súhre heterogénneho nepomeru. V dnešnej dobe spoločnosť prežíva krízu hodnôt[8], pretože v nej dominuje neistota, nerozhodnosť a vyčkávanie. Ponúknutá sloboda deklaruje právo na vlastnú autonómnosť. Treba nastaviť zrkadlo, ktoré realisticky poukáže na defekty a striktne pomenuje videné kvality. Relativizmus, ktorý je v dnešnej dobe taký obľúbený, bol známy už v období osvietenstva, kedy Jonathan Swift vydal svoju filozofickú satiru, pôvodne dielo neintencionálneho charakteru, ktoré sa pre svoju popularitu stalo obľúbeným čítaním literatúry pre deti a mládež, v ktorej poukazuje na realitu videnú z viacerých uhlov pohľadu. Gulliverove cesty sú apoteózou tej doby, no ich výpoveď je gnómická, pretože platí i v ostatných dňoch.

[6] Pozri aj Gaudium et spes **:** „ Človek je totiž vo svojej najhlbšej podstate spoločenským tvorom a bez stykov s inými nemôže žiť ani rozvíjať svoje vlohy." DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes. Bologna, 1979, č.12 .

[7] MÁHRIK, T.: Korporatívny aspekt homiletickej praxe cirkvi, s. 164. Kríza hodnôt spôsobuje krízu identity jednotlivca a následne vyšších sociálnych celkov. Fragmentácia spoločnosti a postmoderná paralýza komunikácie celý proces krízy hodnôt ešte viac prehlbuje a urýchľuje.

[8] „Medzi hlavné krízové oblasti, ktoré sa v histórii objavujú pri úpadku každej civilizácie, patria podľa štúdií (napr. Sorokina) najmä dve základné ľudské hodnoty: život a láska," zdôraznil vo svojej homílii J. Em. kardinál Jozef Tomko v Univerzitnom pastoračnom centre v Bratislave dňa 12. júna 2005. Zdroj TK KBS, prevzaté kvp. rimkat. sk.

4. Ako dospieť k tým správnym hodnotám?

Výchovu k hodnotám (axiologizáciu) by sme nemali odkladať na roky povinnej školskej dochádzky. Treba s nimi začať už od raného veku[9]. Starostliví rodičia prirodzenou výchovou pomôžu svojmu potomkovi prekonať vývojové krízy. Podľa Zelinu[10] je „základným paradoxom tradičnej školy a výchovy, že procesy hodnotenia škola skoro vôbec neučí".[11] Tvrdenie má však dve stránky. Žiak je edukátorom hodnotený za nadobudnuté poznatky, vedomosti a zručnosti získané počas vyučovacej hodiny, no na strane druhej sa škola spolupodieľa na axiologizácii[12], či už na hodinách literárnej výchovy, občianskej výchovy, etickej výchovy, náboženskej výchovy (vyučovacie predmety v rámci základnej školy). Ale i stredoškolské vzdelávanie ju má zahrnutú vo svojich koncepciách, najmä čo sa týka predmetov, ktoré sme vyššie uviedli, ale i ďalších, ako napríklad estetická výchova, náuka o spoločnosti (namiesto občianskej výchovy). Hodnoty pravdy, spravodlivosti, túžby po sebauplatnení, ale i skrivodlivosť či pachtenie po majetku tiež môžu žiaci pozorovať aj počas hodín dejepisu. Intelektualizmus je tým obranným mechanizmom, ktorý núti jedinca k tvorivej činnosti (záujem o hudbu, divadlo, seba samého), a tak ho núti vyhýbať sa konformizmu alebo uniformizmu. Ďalšie nástrahy však vyplývajú aj z nedostatku lásky či pozornosti zo strany rodičov, ale aj z nefunkčnosti rodiny (neúplná, druhotne vytvorená, trpiaca alkoholizmom...). Nedostatočne motivujúci jedinec môže podľahnúť vplyvom prostredia a v tomto prípade nepomôže ani dobrý príklad školy či kultúry spoločnosti.[13]

Toto je prvá cesta, po ktorej by mal človek kráčať. Druhá je cesta sebavýchovy. A táto sa práve začína v období adolescencie, kedy jedinec sa snaží hľadať svoju pohlavnú (heterosexuálna, resp. homosexuálna), spoločensko-kultúrnu (príslušnosť k rodine, skupine, krajine) a psychologickú (jednota tela i ducha, ich súdržnosť) identitu. Ide tu o tri zorné uhly, ktoré sú v neustálom rozpore a ktoré navzájom úzko súvisia. Ich spoločným

[9] Ázijská múdrosť učí, ako treba jesť veličizné zviera ako je slov: kúsok po kúsku. Tento frazeologizmus zdôrazňuje metódu postupných krokov. Pozri aj Komenského zásady, napr. postupovať od jednoduchého k zložitejšiemu.

[10] Vychádza z diela Stratégie a metódy rozvoja osobnosti dieťaťa a jeho návod spočíva v uplatnení jednotlivých stratégií ako *„voľbu víťazných riešení"*.

[11] ZELINA, M. Stratégie a metódy rozvoja osobnosti dieťaťa. Bratislava: Iris, 1994, s. 169.

[12] Vystávajú tu dve otázky:„ Prvá kladie otáznik nad vytýčený ideál sebaregulujúceho jedinca, druhá nad samotnú možnosť školy tento ideál dosiahnuť či zabezpečiť." BLAŠČÍKOVÁ, A. - KONDRLA, P. K axiologizácii dobrého človeka. In: Formácia dobrého človeka. Ed. J. Michalov, Nitra, 2005, s. 97.

[13] Jednotlivé knihy a návody na to, ako žiť či vychovávať, poskytujú množstvo rôznych „receptov na správny život." „Je tu veľký rozdiel medzi teóriou a praxou." KRÁLIK, R. Model of Christian Education And the Importance of Family, In: Mozaik, No. 19, 2007, s. 6.

menovateľom je snaha o nezávislosť s možnosťou niesť zodpovednosť za svoje skutky, stratu rodičovských vzorov a imperatívov typu „smieš – nesmieš“. Dobré vzdelanie, inteligencia, sebamonitorovanie – to sú abstraktá, ktoré sú tou matériou, na ktorej budeme stavať svoju stavbu. Ak sa v základoch vytvoria isté trhliny, spoznáme ich interiorizáciou a introspekciou (musíme však prejaviť sebapoznanie a objektívny prístup k videnému).

Obdobie dospelosti by sme mohli charakterizovať spojením – som to, čo poskytujem, ak bola cesta životom, metaforicky povedané cestou zmúdrenia, je človek integrovanou osobnosťou, alebo sa pohybujeme na druhom póle a jeho ontologické konštanty sú beznádej, zúfalstvo. Produktivita sa môže zamieňať stagnáciou, pričom nemusí ísť explicitne o stratu práce, ale o stratu zmyslu toho, čo robíme a prečo.

Záver

Pri úvahách o sebe, o postoji k okolitému svetu, správaniu voči ostatným sociálnym skupinám považujeme za dôležité skúmať hodnoty, ktoré si človek osvojil a verejne ich aj prezentuje svojimi verbálnymi prejavmi i skutkami. Každý človek ako individualista dáva prednosť iným hodnotám, vytvára si iný rebríček hodnôt. V živote sa zriedkavo vyskytuje „čistý“ hodnotový typ. Zvyčajne sa kombinujú viaceré typy, pričom sa dá určiť dominantná hodnota na základe rečí, činov a vzorov.

Keďže patríme do jedného živočíšneho druhu (naturalizmus, evolucionizmus), sme držiteľmi kognitívneho (racionálneho, nadobudnutého) i nonkognitívneho (empatia, altruizmus) myslenia, a uvedomujúc si dané v nás vyvoláva súcit, družnosť s ostatnými ľuďmi.[14]

Ak kríza totožnosti zasiahne jedinca, prestavba sa musí týkať celého jeho bytia. Nikdy preto nie je neskoro na prehodnotenie svojich hodnôt a na prestavbu svojej hierarchickej pyramídy, pretože ich reflexia by mala prebiehať permanentne až do poslednej etapy života.

Helen Kellerová v rámci tejto problematiky vyslovila myšlienku: „Človek nikdy nemôže súhlasiť s tým, že sa bude plaziť, keď cíti, že môže lietať.“ Hodnotové orientácie nás vedú k zodpovednosti za naše skutky a predznačujú naše reakcie, a preto by sme sa mali snažiť progresívne napredovať, aby sme sa nepohybovali ustrnuto v uzavretom kruhu, ale napredovali vpred s jasným cieľom.

[14] Pozri Schopenhauerov iracionálny voluntarizmus: „ Vzhľadom na to, že sa všetci nachádzame v rovnakom postavení, môžeme nezmyselnosť svojho bytia zmierniť súcitom s inými.“ KICZKO, L. a kol.: Dejiny filozofie. Bratislava: SPN 1993, s. 106.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

BLAŠČÍKOVÁ, A. - KONDRA, P. K axiologizácii dobrého človeka. In: Formácia dobrého človeka. Ed. J. Michalov, Nitra, 2005. 120 s. ISBN : 80–8050-901 -8.

DIATKA, C. Etika a súčasnosť. Nitra: FF UKF Nitra, 2001. ISBN 80- 8050-493 -8.

DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: Pastorálna konštitúcia Gaudium et spes. Bologna, 1979, č.12 .

HERETIK, A. Forenzná psychológia. Bratislava: SPN, 2004. 376 s. ISBN: 80 – 10 – 00341 – 7.

HOLLER, J.-R. Sílu šedým buňkám. Praha: Pragma, 1996. 139 s. ISBN: 80 – 7205 – 057 – 5.

KICZKO, L. a kol. Dejiny filozofie . Bratislava: SPN, 1993. 136 s. ISBN: 80 – 08 – 01830 – 5.

KOŠČ, M. Základy psychológie. Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo, 2006. 118 s. ISBN: 80 – 10 – 00957 – 1.

KRÁLIK, R. Problém zvaný Kierkegaard. Bratislava: Vlastný náklad, 2006. ISBN: 80-969503-7-1.

KRÁLIK, R. Model of Christian Education And the Importance of Family, In: Mozaik, Budapest, 2007, No. 19, s. 6-10, ISSN: 1019-7389.

MÁHRIK, T. Korporatívny aspekt homiletickej praxe cirkvi. In: Homiletická činnosť cirkví a kvalita súčasného života. Ed. Albín Masaryk, Banská Bystrica, 2009. ISBN: 978-80-8083-716-7, s. 160-169.

ZELINA, M. Stratégie a metódy rozvoja osobnosti dieťaťa. Bratislava: Iris, 1994. 230 s. ISBN: 80 – 967013 – 4 – 7.

OD AUTORYTETU INSTYTUCJONALNEGO DO OSOBOWEGO: W KIERUNKU PERSONALISTYCZNEJ KONCEPCJI AUTORYTETU

Mirosław REWERA

Abstract: *The article's objective is to present the transition of authority by relating to personal and institutional dimension of authority, thus – firstly – checking whether in times of postmodernism one is capable of indicating the factors which constitute the basis of authority creation and – secondly – whether after the recognition of the mentioned factors one is able to diagnose the direction of authority development: towards institutional or personal authority? To verify these research questions there has been used empirical material from the research carried out among young people and research results concerning values appreciated by Polish people.*

Autorytet to zjawisko społeczne, które jest szczególnie odporne na zmiany czasowe. Teza ta nie stanowi żadnego *novum*, albowiem pisał już o tym przed trzydziestu paru laty Stefan Dziabała, określając autorytet jako specyficzną formę świadomości, która może trwać dłużej aniżeli podłoże, na którym ukształtował się fenomen aksjologiczny w postaci autorytetu[1]. Jednakże o ile idea czy zasada autorytetu wydaje się czymś trwałym, czymś, co nie podlega gruntowanym zmianom, o tyle zjawiskowa postać autorytetu (autorytet zrelatywizowany do określonego miejsca, czasu i okoliczności społecznych) jest względna, przemijająca, czasem skończona[2].

Zjawiskowa postać autorytetu ulega natomiast przemianom, które są wynikiem przemian rozgrywających się w makroskali: politycznych, gospodarczych, społecznych, cywilizacyjnych, kulturowych, czy używając najbardziej zbiorczego określenia – będącego dziś *trendy* – globalnych.

Autorytet w procesie zmiany często rozpatrywany jest poprzez różne typologie. Mówi się m.in. o dwóch modusach autorytetu: „mieć"i „być", o autorytetach uznawanych i odczuwanych, autorytecie wewnętrznym i zewnętrznym, moralnym i intelektualnym, wyzwalającym i ujarzmiającym,

[1] S. Dziabała, *Autorytety wiejskie. Studium socjologiczne*, Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1973, s. 45, 68.

[2] M. Rewera, *Autorytet w ponowoczesności: kryzys czy zmiana*?, In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťažívost' ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity*, Eds.: M. Lačný, V. Dudinský, Prešov, Prešovská Univerzita v Prešove, 2008, s. 106-108.

osobowym i instytucjonalnym (formalnym, urzędowym). Często te różne typologie maja postać dychotomii, tak, jak to powyżej przedstawiłem[3].

Pośród tych różnych klasyfikacji autorytetu w kontekście problematyki tego artykułu uwzględniłem ostatnią z powyższych typologii dychotomicznych, a mianowicie rozróżnienie na autorytet osobowy i instytucjonalny. Interesuje nas tutaj nie tyle dokonywanie charakterystyki każdego z tych typów autorytetu, co ukazanie przemiany autorytetu poprzez odwołanie się do osobowej i instytucjonalnej dymensji autorytetu.

Zarówno w autorytecie osobowym można byłoby rozpoznać instytucjonalne cechy, jak i na odwrót. Autorytet bowiem, jak każde zjawisko społeczne, nigdy nie występuje w stanie czystym. Na jego łonie przenikają czy przecinają się wzajemnie, uzupełniając się i zarazem pozostając w konflikcie – różne „odcienie" autorytetu.

Zmierzając w kierunku konceptualizacji pojęcia „autorytet", z której czerpią swoją definicję szczególne rodzaje autorytetu, zasadnym jest zogniskowanie uwagi na eksplikacji tego pojęcia w ujęciu Henryka Rowida. Przed ponad pięćdziesięciu już laty pisał on o autorytecie w następujący sposób: *autorytet* jest „pewną swoistą właściwością, tkwiącą immanentnie w osobie względnie instytucji, dzięki której to właściwości podporządkowują się jej inne osoby, instytucje i grupy społeczne, w sposób mniej lub bardziej dobrowolny"[4]. Z powyższej eksplikacji pojęcia autorytetu – posiadającej *nota bene* duży stopień ogólności – wynika, że nosicielem autorytetu mogą być nie tylko osoby, ale także różnego typu instytucje: społeczne, kulturowe, naukowe, polityczne. Autorytet mogą posiadać także przedstawiciele określonych instytucji. Gdy zatem autorytet posiada jakaś instytucja albo jej przedstawiciel, mowa wówczas o autorytecie instytucjonalnym[5].

Co jednak wówczas, gdy rozpatrujemy *cechę-autorytet* immanentnie tkwiącą w osobie abstrahując od jej instytucjonalnych powiązań? Czy taki autorytet można jeszcze nazwać instytucjonalnym? Zarówno jeden (autorytet osobowy), jak i drugi (autorytet instytucjonalny) stanowią istotną wartość w zakresie kontaktów międzyludzkich. Osobowy tym jednak różni się od instytucjonalnego, że posiada się go nie z racji piastowania jakiegoś stanowiska czy instytucjonalnej, formalnie wyznaczonej funkcji, ale przypisuje się go

[3] M. Rewera, *Autorytety w świadomości młodzieży licealnej. Studium porównawcze na podstawie badań uczniów I Liceum Ogólnokształcącego Collegium Gostomianum w Sandomierzu i Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego w Chobrzanach*, Katolicki Uniwersytet Lubelski. WZNoS KUL w Stalowej Woli, 2008, s. 40-49, 159-161; M. Rewera, *Modus autorytetu w kulturze masowej*, In. *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, Eds.: D. Markowski, P. Setlak, Tarnobrzeg, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. prof. Stanisława Tarnowskiego w Tarnobrzegu, 2008, s. 49-67.

[4] H. Rowid, *Podstawy i zasady wychowania*, Warszawa, Wyd. „Wspólna Sprawa", 1957, s. 257.

[5] Zob. tamże, s. 259.

człowiekowi lub jakiemuś kręgowi osób ze względu na posiadanie pewnych społecznie cenionych – cech czy właściwości (wiedza, umiejętności, walory moralne). Ma on doniosłe znaczenia dla tych, którzy darzą te cechy szczególnym szacunkiem[6].

Autorytety osobowe, zdaniem Jerzego Mellibrudy, powinny pełnić funkcje przewodnika w poszukiwaniu własnego miejsca w życiu, być oparciem w trudnych sytuacjach, kształtować umiejętność przeżywania słabości oraz radzenia sobie z nimi. Powinny one zatem stanowić źródło wzorów osobowych, od których dana osoba może czerpać to, co jej zdaniem jest wartościowe, co pomaga jej w poszukiwaniu drogi życiowej. Autorytet osobowy powinien być jednak świadom tego, że sam nie stanowi ideału, do którego inni muszą się upodobnić nie bacząc na swoje indywidualne potrzeby i właściwości. Powstrzymuje on tych, którzy chcą go ślepo naśladować, bo wie, że bezkrytyczna adoracja i naśladownictwo są przeszkodą w rozwoju własnej osoby[7]. Autorytet tego rodzaju Janusz Goćkowski określa *autorytetem personalnym indywidualności*, którego podmiotem jest ten, a nie inny człowiek – uznany za miarodajnego ze względu na posiadaną wiedzę i umiejętności[8].

Te dwa rodzaje autorytetu są interesujące dla podjętej tutaj problematyki: po pierwsze, zbadania, czy dziś, w dobie ponowoczesności, można wskazać na charakter czynników, które leżą u podstaw kreowania się autorytetu, oraz, po drugie, czy po rozpoznaniu tych czynników można zdiagnozować tendencję rozwoju autorytetu: w kierunku autorytetu instytucjonalnego czy autorytetu osobowego? Do zweryfikowania tych pytań badawczych posłużył mi materiał empiryczny, jaki zebrałem w latach 2002-2004 podczas badań przeprowadzonych wśród młodzieży licealnej (miejskiej i wiejskiej) w dwóch miejscowościach: Sandomierzu i Chobrzanach. Ponadto wykorzystałem wyniki badań Centrum Badania Opinii Społecznej na temat wartości cenionych przez Polaków. Wyniki, jakie uzyskałem, nie roszczą sobie prawa do reprezentatywnych. Należy je traktować jako szczególne przypadki badawcze, poprzez które podjęta została próba uchwycenia dynamiki autorytetu. Takich badań potrzeba jednak więcej, by na ich podstawie uzyskać pełny ogląd kondycji zjawiska autorytetu. Przedstawione wyniki to zaledwie przyczynek do podjętej problematyki.

---

[6] B. Marcińczyk, *Autorytet osobowy jako ważna wartość w kontaktach międzyludzkich*, In. *Problemy samoświadomości, samowiedzy i interakcje między nauczycielem a uczniami*, Eds.: Z. Oleszkiewicz, Z. Zaborowski, Warszawa, Instytut Kształcenia Nauczycieli im. Władysława Spasowskiego, 1988, s. 128-129.

[7] J. Mellibruda, *Ja-Ty-My. Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*, Warszawa, Wyd. „Nasza Księgarnia", 1986, s. 174-175.

[8] J. Goćkowski, Autorytet, In. *Encyklopedia socjologii, t. 1*, Eds.: Z. Bokszański i in., Warszawa, Oficyna Naukowa, 1998, s. 48-49.

Podczas badań przeprowadzonych wśród licealistów zweryfikowałem m.in. hipotezę badawczą o następującej treści: autorytet jest funkcją cech osobowości, a nie funkcją wysokiej pozycji społecznej[9].

Badania wykazały, że zdecydowana większość miejskich (69,7%) i wiejskich licealistów (62,5%) darzyła szacunkiem określone osoby z racji posiadanych przez nie specyficznych cech osobowości, tzw. walorów wewnętrznych, wypełniających osobowość w stopniu ponadprzeciętnym, co czyniło ją szczególnie predysponowaną do „bycia autorytetem". Z kolei upatrywanie genealogii autorytetu w zajmowaniu wysokiej pozycji społecznej było właściwością zdecydowanie rzadziej wskazywaną przez młodzież z obydwu szkół (odpowiednio 8,2% i 15,0%). Niemało też uczniów z dwóch poddanych badaniu szkół (ponad 20%) nie umiało odnieść się do tego problemu[10].

Na podstawie tego wyniku badawczego można stwierdzić, że w opinii zdecydowanej większości młodzieży licealnej autorytet był efektem czy rezultatem posiadania przez osoby (np. rodziców) określonych, cennych społecznie cech osobowości. Wniosek ten wskazuje na personalistyczne postrzeganie autorytetu, jakie zresztą – jak pisze Władysław Stróżewski – jest charakterystyczne dla naszego kręgu społeczno-kulturowego[11]. Skoro badani z obydwu szkół uznali w zdecydowanej większości cechy osobowości za konstytutywny czynnik kreujący autorytet, to można stwierdzić, że wszelkie dezawuowanie autorytetu wynikałoby z braku tych cech. Uczniowie walory wewnętrzne zdecydowanie najczęściej postrzegali u swoich rodziców (szczególnie matki)[12] oraz u papieża Jana Pawła II, rzadziej zaś u nauczycieli,

---

[9] Już wyniki Hanny Świdy pochodzące z badań przeprowadzonych wśród warszawskiej młodzieży licealnej w latach 1956-58 wskazują na ten proces przemiany autorytetu. Wynika z nich bowiem, że symptomatycznym zjawiskiem wśród młodzieży było lekceważenie przez nią wszelkich autorytetów instytucjonalnych. Jej stosunek do „dorosłych" nie zależał od ich pozycji „instytucjonalnej" a od ich osobowości. Skłonna była ona uznać tylko takich dorosłych, którzy odznaczają się cechą tzw. „życiowości". Znaczy to tyle, że uzna i podporządkuje się tym dorosłym, którzy będą znać i rozumieć ją samą oraz charakter współczesnego życia, którzy będą na tyle mądrzy, by umieć jej wszystko wytłumaczyć i doradzić, wskazać rozsądną i uzasadnioną drogę postępowania. H. Świda, *Młodzież licealna*, Warszawa, Wyd. „Wiedza Powszechna", 1963, s. 205-206.

[10] M. Rewera, *Autorytety w świadomości młodzieży licealnej*…, s. 259-262. M. Rewera, *Osoba-instytucja-autorytet: w poszukiwaniu przyczyn afirmacji autorytetu. Na podstawie badań przeprowadzonych wśród młodzieży licealnej*, „Społeczeństwo i Rodzina", 2008, nr 15, s. 49-54.

[11] W. Stróżewski, *Mała fenomenologia autorytetu*, „Ethos", 1997, nr 37, s. 32.

[12] Rodzina – jak pisze B. Szluz – w życiu każdego człowieka posiada wartość szczególną, rzec nawet można - najważniejszą. Jest to pierwotna grupa społeczna o bardzo dużej sile oddziaływania i to zarówno wtedy, kiedy funkcjonuje poprawnie czy nawet wzorowo, jak i w przypadku, gdy funkcjonowanie to daje wiele do życzenia. B. Szluz, *Wsparcie współczesnej polskiej rodziny w sektorze pozarządowym*, In. *Rodzina wobec zagrożeń*, Ed.: M. Duda, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 2008, s. 265.

księży, sportowców, a jeszcze rzadziej u osób ze świata kultury, sztuki, ekonomii, nauki i polityków. Czyli nie wszystkie „osoby", według badanych, były predysponowane do obdarzenia autorytetem, a tylko te, które były niejako najbliżej w ich przestrzeni społecznej. Wniosek ten potwierdził hipotezę podstawową, jaka przyjąłem w badaniach, a mianowicie, że młodzież, po pierwsze, częściej darzy autorytetem osoby niż instytucje, a po drugie, częściej osoby wywodzące się ze środowisk: rodzinnego i koleżeńsko-przyjacielskiego aniżeli z przestrzeni publiczno-instytucjonalnej.

Ponadto podczas badań przeprowadzonych wśród młodzieży licealnej zbadałem korelację między preferowanymi przez młodzież wartościami a autorytetami, która była równoznaczna z weryfikacją następującej hipotezy: uznanie przez młodzież wartości afiliacyjnych za znaczące w jej systemie wartości sprzyja preferowaniu przez nią autorytetów osobowych, wywodzących się z najbliższej przestrzeni społecznej – głównie ze środowiska rodzinnego. Hipoteza ta została zweryfikowana pozytywnie. Potwierdziły ją cztery argumenty empiryczne. Po pierwsze – zdecydowana większość respondentów z obydwu szkół w rozwiązywaniu swoich problemów uwzględniała sugestie rodziców i przyjaciół. Po drugie – także zdecydowana większość badanych deklarowała, iż w postępowaniu z ludźmi (najprawdopodobniej rozumianymi jako „uogólniony inny") należy zachowywać ostrożność[13]. Po trzecie – również zdecydowana większość badanych z Sandomierza i Chobrzan uznała swoich rodziców za autorytety. Po czwarte – środowisko rodzinne w największym stopniu oddziaływało na kształtowanie się ich postaw życiowych[14]. Ponadto, można jeszcze stwierdzić, że hipoteza ta znalazła uzasadnienie teoretyczne w twierdzeniu autorstwa Bożeny Marcińczyk, a mianowicie, że „wartości stanowią genetyczną podstawę autorytetu oraz jego racjonalne podłoże"[15]. Konfrontując ją z powyższymi wynikami badań, można stwierdzić, że teza ta generuje końcowe stwierdzenie, będące wypadkową czterech powyższych twierdzeń cząstkowych, któremu można by nadać następujące brzmienie: afiliacyjność koreluje z autorytetami osobowymi wywodzącymi się z najbliższej przestrzeni społecznej.

Pozytywna weryfikacja powyższych hipotez wskazuje na personalistyczną optykę autorytetu wśród młodzieży licealnej. U podłoża tak pojmowanego autorytetu (*nota bene* – osobowego) – który Henryk Rowid i Emilia Badura określili mianem autorytetu wewnętrznego – leży uznanie, wiara, podziw, uczucia życzliwe oraz dobrowolne podporządkowanie się osobie posiadającej

[13] Nieufność młodzieży wobec ludzi spoza bliskiego jej kręgu społecznego może być główną albo jedną z podstawowych przyczyn kryzysu autorytetów publicznych i instytucjonalnych w środowiskach młodzieżowych.
[14] M. Rewera, *Autorytety w świadomości młodzieży licealnej*…, s. 130-132.
[15] B. Marcińczyk, dz. cyt., s. 131.

taki autorytet ze względu na jej cechy charakteru, wartości, normy, jakie realizuje ona w swoim życiu. Osoby pozostające pod jego wpływem są chętne i gotowe do współdziałania. W postawie osoby postrzeganej jako autorytet wewnętrzny znajdują te wartości, których odczuwają brak i których sami poszukują[16]. Także Mieczysław Łobocki pisze, że autorytet taki przypisuje się osobie, której siła wpływu tkwi w jej cechach charakteru i wartościach, jakie uznaje i konsekwentnie urzeczywistnia w życiu codziennym[17]. A zatem czynnikami „sprawczymi" autorytetu wewnętrznego są właściwości osobowościowe jego podmiotu[18].

Przeciwieństwem powyższego typu autorytetu jest autorytet „zewnętrzny", który nie spełnia wymogów autorytetu *stricte* osobowego. W autorytecie tym czynniki warunkujące jego zaistnienie i trwanie pochodzą z zewnątrz[19]. Osoba o takim autorytecie ma moc wywierania wpływu na innych nie tyle dzięki swym osobistym przymiotom, ile dzięki zajmowaniu ważnego (wysokiego) stanowiska w hierarchii władzy lub pełnieniu znaczącej funkcji upoważniającej ją do formalnego podporządkowania sobie innych[20]. Uważa ona, iż piastowany urząd, pozycja stanowią wystarczający powód do tego, aby inni darzyli ją zaufaniem i szacunkiem[21].Jednakże uznanie dla tego typu autorytetu jest niejako pozorne, wymuszone, wynika z lęku, obawy, strachu oraz z chęci przypodobania się i upatrywania korzyści[22], co sprawia, że pozytywna czy dodatnia wartość tego autorytetu jest co najmniej niestała, narażona na pomniejszenie lub całkowitą utratę.

Powyższa klasyfikacja autorytetu na wewnętrzny i zewnętrzny, która jest kompatybilna z podziałem na autorytet: osobowy i instytucjonalny, współwystępuje także z innym dychotomicznym podziałem na autorytet prawdziwy i fałszywy[23]. Tym ostatnim byłby ten autorytet, który kreuje się na bazie pozycji społecznej i posiadania władzy, czyli autorytet zewnętrzny.

Wydaje się, że obecnie autorytet znajduje się w procesie przemiany od autorytetu zewnętrznego do autorytetu wewnętrznego. Zjawisko to dostrzega Stefan Sawicki, który pisze, że „wychodzimy obecnie z okresu ulegania sztucznym, «zewnętrznym» autorytetom. Obserwowany współcześnie zanik autorytetu jest zanikiem autorytetu świadomie stwarzanego, rozumianego jako

[16] H. Rowid, dz. cyt., s. 257; E. Badura, *Emocjonalne uwarunkowania autorytetu nauczyciela*, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, 1981, s. 45.
[17] M. Łobocki, *Autorytet w wychowaniu*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze", 1994, nr 9, s. 7.
[18] E. Badura, dz. cyt., s. 46.
[19] Tamże.
[20] M. Łobocki, dz. cyt., s. 7.
[21] H. Rowid, dz. cyt., s. 257.
[22] Tamże; E. Badura, tamże.
[23] E. Badura, tamże.

narzędzie do jakichś określonych celów”[24]. Współcześnie autorytet mogą rodzić tylko rzeczywiste wartości, albowiem ma on wymiar aksjologiczny i ściśle wiąże się z zaufaniem[25]. Przemiana ta – pisze dalej Sawicki – jest „wyzwaniem dla różnych utrwalonych struktur i stanowisk społecznych o opartym na tradycji autorytecie. Ten sztuczny autorytet wynikający z pozycji społecznej musi ustąpić naturalnemu, który jest (...) funkcją autentycznych wartości. Dotyczy to autorytetu lekarza, profesora uniwersytetu, przywódcy politycznego, grup społecznych czy instytucji. Nawet funkcja kapłana, która ma wyjątkowo głębokie uzasadnienie teoretyczne („alter Christus”), coraz rzadziej zapewnia autorytet *per se* (...) Autorytet przestaje być wiązany z zewnętrzną sytuacją, przestaje być „autorytarny”, a łączy się bezpośrednio z trudem bycia człowiekiem. Nie powinien stanowić celu działań ludzkich, ale stawać się procentem od nich, naturalną ich konsekwencją: nobilitując jednych i włączając w krąg dobra innych”[26].

Autorytet mogą rodzić tylko rzeczywiste wartości, ma on wymiar aksjologiczny, ściśle wiąże się z zaufaniem, jest on funkcją autentycznych wartości – pisze powyżej Sawicki. Opis autora niemal idealnie wpisuje się w przyjętą, wiodącą tezę tego artykułu: od autorytetu instytucjonalnego do autorytetu osobowego. Te autentyczne wartości to zapewne te, które są domeną osobowości, które wiążą się z trudem bycia człowiekiem. Wartości bowiem nie są czymś danym, zastanym, co jednostka nabywa bez żadnego

[24] Autorytet tego typu jest charakterystyczny dla wyróżnionej przez Karla Poppera kategorii „społeczeństwa zamkniętego”. Autor, opisując ten typ społeczeństwa, stwierdza m.in., że istnieje w nim podział na tych, którzy posiadają absolutną wiedzę społeczną i mają powinność wprowadzać ją w życie, oraz na tych, którzy muszą się podporządkować tym pierwszym. Ludzie więc z „natury” dzielą się na przywódców i naturalnych niewolników (J. Liniewicz, *Rozumienie kategorii «społeczeństwa zamkniętego» w myśli Karla R. Poppera*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 1997, t. XXV, z. 1, s. 248-249), podobnie jak u F. Nietschego; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii, t. III: filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988, s. 166-168; I. Frenzel, *Nietzsche*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie, 1994, s. 116-124.
W tego typu społeczeństwie autorytety w sferze życia publicznego, które kreowała władza za pomocą totalnej propagandy, spełniały głównie funkcję instrumentu wspierającego i utrwalającego byt i ład społeczno-polityczny. Tak np. było w Polsce socjalistycznej, w latach 1944-89, szczególnie jednak w pierwszej dekadzie jej istnienia. Ówczesne państwo polskie na arenie życia publicznego utrudniało swobodny rozwój autorytetów, dążąc do „sprawowania kontroli nad wszelkimi autorytetami, wynosząc na piedestał te, które uznało za „właściwe”, i degradując te, które siały zagrożenie dla bytu i ładu socjalistycznego”; M. Rewera, *Autorytety instytucjonalne polskiej młodzieży w badaniach socjologicznych ostatniej dekady PRL i po 1989 roku*, „Roczniki Nauk Społecznych”, 2006, nr XXXIV, z. 1, s. 166. A zatem istniała presja na kreowanie autorytetów publicznych „odgórnie-państwowo” zaprojektowanych, autorytetów, będących pod pełną kontrolą i ochroną państwa-partii; Tamże, s. 166-167.
[25] S. Sawicki, *Autorytet – tak, ale jaki?*, „Ethos”, 1997, nr 37, s. 187-188.
[26] Tamże, s. 188-189.

wysiłku, ale tym, co wypracowuje ona w ciągu swojego życia, jej aktywność jest tutaj bardzo istotna.

Czy na podstawie wniosków, jakie sformułowałem na bazie wyników uzyskanych w badaniach nad młodzieżą, można pokusić się o stwierdzenie, że autorytet jest dziś *stricte* osobowej proweniencji? Wydaje się, że przyjęcie tego rodzaju tezy i uczynienie jej wyznacznikiem trendu przemiany autorytetu (od instytucjonalnego do osobowego) w społeczeństwie polskim byłoby dużym uproszczeniem, nieuprawnioną generalizacją. W celu oceny kondycji aksjologicznej (warunków), niezbędnej dla procesu kształtowania się autorytetu, zbadałem – bazując na reprezentatywnych wynikach badań Centrum Badania Opinii Społecznej – preferencje aksjologiczne Polaków. Pozwoliło to zobaczyć, jakie wartości są ważne dla Polaków i czy w oparciu o tę wiedzę można zdiagnozować proces przemiany autorytetu według kryterium przyjętego w niniejszej rozprawie.

Z badań CBOS, przeprowadzonych w 2004 roku, wynika, że warunki dla kreowania się autorytetów osobowych są w naszym kraju nieporównywalnie większe niż dla kreowania się autorytetów instytucjonalnych. Świadczy o tym rozkład odpowiedzi na pytanie „Proszę powiedzieć, co jest ważne w Pana(i) życiu osobistym?". Wynika z niego, że dla wszystkich respondentów (100,0%) ważne jest zdrowie własne i rodziny; 91,0% uważa tę wartość za bardzo ważną. W dalszej kolejności dla Polaków znaczące były następujące wartości: bezpieczeństwo osobiste (ważne: 99,0%; bardzo ważne: 79,0%); życie bez trosk materialnych (odpowiednio 99,0% i 65,0%); spokojne życie bez kłopotów (98,0% i 72,0%); rodzina, małżeństwo, udane życie rodzinne (97,0% i 83,0%); miłość, przyjaźń (97,0% i 65,0%); kontakt z przyrodą (93,0% i 46,0%); wiara w Boga i życie zgodne z wiarą (90,0% i 50,0%); praca, stałe zatrudnienie (89,0% i 71,0%); zadowolenie z pracy (89,0% i 64,0%). Ważne dla zdecydowanej większości respondentów, ale nie najważniejsze były takie dziedziny, jak: bycie użytecznym dla innych (90,0%); sukces zawodowy (81,0%); wykształcenie (76,0%); podróże (75,0%); kontakt ze sztuką (67,0%); majątek, pieniądze (64,0%)[27].

[27] Komunikat CBOS, *Wartości życiowe*, 2004, nr 3145. Z innych badań CBOS z 2005 roku wynika, że hierarchia wartości układała się następująco: szczęście rodzinne, zachowanie dobrego zdrowia, uczciwe życie, szacunek innych ludzi, spokój, pomyślność ojczyzny, wykształcenie, praca zawodowa, grono przyjaciół, wolność głoszenia własnych poglądów, wiara religijna, kontakt z kulturą, partycypacja w demokratycznym życiu społeczno-politycznym, dobrobyt, życie pełne przygód, sukces i sława; Komunikat CBOS, *Wartości i normy w życiu Polaków*, 2005, nr 3383.Zdecydowana większość tych wartości odnosi się „bezpośrednio" do życia osobistego człowieka. Z dużym prawdopodobieństwem można przypuszczać, że uznawane przez badanych autorytety są posiadaczami wielu z powyższych cech-wartości.

Z powyższego rozkładu odpowiedzi wynika, że zdecydowana większość wartości wymienionych w badaniu okazała się ważna dla polskiego społeczeństwa. Spośród nich badani wskazali także na najważniejsze, stanowiące o sensie życia Polaków. Na pierwszych trzech miejscach uplasowały się takie wartości, jak: udane życie rodzinne, małżeństwo, dzieci, rodzina (70,0% wskazań); zdrowie własne i rodziny (67,0%); miłość, przyjaźń (54,0%)[28]

Zdecydowana większość tych wartości, które okazały się znaczące dla Polaków, a szczególnie trzy ostatnie (które zalicza się do wartości afiliacyjnych), to wartości, które ściśle dotyczą sfery osobowej człowieka. Zgodnie z definicją wspomnianej powyżej Bożeny Marcińczyk, iż „wartości stanowią genetyczną podstawę autorytetu oraz jego racjonalne podłoże"[29], można pokusić się o stwierdzenie, że istnieje duża szansa na koherentność preferencji aksjologicznych badanych: uznawanych wartości i autorytetów. Te ostatnie w pierwszej kolejności wywodzą się – co potwierdziła pozytywnie zweryfikowana hipoteza (afiliacyjność koreluje z autorytetami osobowymi wywodzącymi się z najbliższej przestrzeni społecznej) – ze środowisk: rodzinnego i przyjacielsko-koleżeńskiego. Środowiska te są pierwotnymi źródłami, z których bije moc autorytetotwórcza. W nich kreują się autorytety, zdecydowanie częściej osobowe niż instytucjonalne, gdyż taka jest specyfika grup pierwotnych: sprzyjają one kształtowaniu się autorytetów osobowych, będących dla człowieka *spirutus movens* wszelkich „wyjściowych" myśli, decyzji i działań[30]. Autorytety osobowe spoza środowiska rodzinnego (także narastający z wiekiem panteon autorytetów instytucjonalnych,

[28] Komunikat CBOS, *Wartości życiowe*, 2004, nr 3145; por. Komunikat CBOS, *Wartości i normy w życiu Polaków*, 2005, nr 3383. Te wartości najprawdopodobniej czynią życie ludzkie szczęśliwym. Chociaż dziś, w dobie pluralizmu aksjologicznego, funkcjonują – jak pisze J. Daszykowska – różne modele szczęścia, to najbardziej znanym jest model człowieka szczęśliwego, w którym zdrowie, bogactwo, kochająca się rodzina, sława i sukces wyznaczają poziom szczęścia; J. Daszykowska, *Miary i wyznaczniki szczęścia człowieka w świetle paradygmatu humanistycznego*, In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity*, Eds.: M. Lačný, V. Dudinský, Prešov, Prešovská Univerzita v Prešove, 2008, s. 117. Ten model szczęścia zależy od sprzyjających okoliczności. Tymczasem – gwoli uzupełnienia – warto dodać, że w nauce – zauważa autorka – szczęście bywa rozumiane różnorodnie (J. Daszykowska, *Jakość życia w perspektywie pedagogicznej*, Kraków, Oficyna Wydawnicza „Impuls", 2007, s. 24-40), a co ciekawe jej badania przeprowadzone wśród nauczycieli nie potwierdziły znaczącego związku między poczuciem szczęścia (dobrostanem psychicznym) a takimi zmiennymi obiektywnymi, jak: płeć, wiek, wykształcenie, staż pracy, miejsce zamieszkania, stan cywilny, a nawet stan rodzinny; Tamże, s. 117-132. Niekoniecznie więc dominujący w społeczeństwie model szczęścia jest typowy dla wszystkich bez wyjątku.

[29] B. Marcińczyk, dz. cyt., s. 131.

[30] M. Rewera, *Autorytet rodziców w świadomości młodzieży licealnej. Studium porównawcze na podstawie badań uczniów w Sandomierzu i Chobrzanach*, „Społeczeństwo i Rodzina", 2007, nr 12, s. 119-122.

narzucających się odbiorcy z przemożną siłą jako „podmioty z autorytetem") to dalszy etap afirmacji autorytetu, która dotyczy życia człowieka „dojrzewającego" lub „dojrzałego" – człowieka aktywnego w sferach: zawodowej i publicznej, będącego w stadium socjalizacji wtórnej.

Ewolucję autorytetu można by przedstawić na dwa sposoby. Pierwszy, to odniesienie jej do biografii człowieka. Pierwsze w jego życiu są autorytety konstytuujące się w najbliższym mu społecznie środowisku (rodzina, grupa rówieśnicza, sąsiedztwo, społeczność lokalna). Autorytety te są głównie osobowej proweniencji, tzn., że generowane są przez szczególne cechy osobowości, jakie jeden człowiek znajduje u drugiego, które ceni, szanuje i w konsekwencji obdarza jego posiadacza autorytetem. Drugi sposób ewolucji autorytetu to rozpatrywanie jej w makroskali, w kontekście globalnym. Temat niniejszej rozprawy jest niejako przyczynkiem do wszelkich dywagacji w tym zakresie. Teza: od autorytetu instytucjonalnego do autorytetu osobowego, wskazuje kierunek w ewolucji autorytetów. Wynika z niej, że coraz mniej liczą się dziś autorytety instytucjonalne, a coraz więcej zyskują na znaczeniu autorytety osobowe. Potwierdzają tę prawidłowość wyniki uzyskane w badaniach nad młodzieżą licealną. Potwierdzają ją również *implicite* dane na temat preferencji aksjologicznych Polaków. Najważniejszymi wartościami dla Polaków są przede wszystkim wartości afiliacyjne, wartości *stricte* osobowe. Stanowią one mocną kanwę dla rozwoju „wtórnych" preferencji aksjologicznych. Na nich z kolei osadzają się pozarodzinne autorytety osobowe oraz autorytety instytucjonalne, będące wtórnymi względem autorytetów osobowych z najbliższej przestrzeni społecznej człowieka.

Jednakże wciąż nurtować może pytanie, dlaczego autorytety osobowe miałyby dziś uchodzić za coraz bardziej znaczące, skoro obserwacja życia wskazuje na wszechobecność autorytetów instytucjonalnych, formalnych czy urzędowych. Czy na podstawie badań przeprowadzonych wśród młodzieży oraz opinii nt. systemu wartości Polaków można generować tak ogólną tezę o kierunkowym rozwoju autorytetów w skali globalnej? Pytania te są jak najbardziej zasadne. Jednakże, aby ułatwić na nie odpowiedź, trzeba dokonać pewnego rozróżnienia na dobrowolną afirmację autorytetu i afirmację autorytetu pod presją sytuacji społecznej, publicznej. Ta pierwsza dotyczy autorytetów osobowych z najbliższego środowiska społecznego, natomiast ta druga obejmuje podmioty, instytucje, które cenimy w życiu ze względu na uwikłanie w sieć różnych zależności społecznych, w które wpisana jest zawsze jakaś forma autorytetu instytucjonalnego, mającego silne konotacje z władzą, np. stosunek między przełożonym i podwładnym czy nauczycielem a uczniem

posiłkowany jest autorytetem przypisanym do pozycji społecznej[31]; ma on za zadanie nadać tej relacji pewną niesymetryczność: ktoś nad kimś ma więcej władzy czy możności wpływania na jego decyzje i zachowania. Nie oznacza to jednak, że jest autorytetem wszem i wobec. Jego oddziaływanie jest zrelatywizowane do określonej sytuacji społecznej (np. służbowej) i ma wymiar sytuacyjny, nie rozprzestrzenia się na sferę osobową *in toto*. Towarzyszy też tej afirmacji autorytetu pewna pragmatyka, szacowanie korzyści i strat możliwych do zyskania w wyniku interakcji z podmiotem uchodzącym za autorytet instytucjonalny czy urzędowy. W przypadku rodzinnego czy przyjacielskiego autorytetu osobowego kalkulacja taka raczej nie występuje, gdyż autorytet ten konstytuują cechy osobowości czy czar osoby będącej ich nośnikiem.

Wydaje się, że tylko dobrowolna afirmacja autorytetu, jest w stanie wykreować autorytet prawdziwy, czyli taki, który przeżywany jest całą osobowością, natomiast afirmacja pod presją sytuacji społecznej nigdy nie wykreuje nic więcej niż autorytet cząstkowy, formalny, urzędowy, sytuacyjny, autorytet zrelatywizowany do określonego celu. Pytanie o większą skuteczność oddziaływania autorytetu (czy skuteczniej oddziałuje autorytet osobowy czy instytucjonalny?) jest w kontekście tych rozważań pytaniem retorycznym. Jeśli rozważamy autorytet jako rzeczywistość ściśle wewnętrzną, całościową w sensie osobowym, to tylko autorytet osobowy, uznany dobrowolnie może uchodzić za autorytet w pełnym tego słowa znaczeniu. Każdy inny, egzystujący na jakiejś części osobowości, wspierany określoną sytuacją społeczną, będzie autorytetem wtórnym, cząstkowym, formalnym, niepełnym. Przyjęcie tezy: od autorytetu instytucjonalnego do osobowego, to nie tyle wskazanie na kierunek

[31] J. Daszykowska pisze m.in., że „każdy nauczyciel posiada autorytet formalny, niejako zagwarantowany z racji piastowanego stanowiska. Wyznaczają go obowiązujące w szkole normy. Autorytet nieformalny [osobowy – M.R] jest wynikiem jego ciężkiej pracy i starań. Nie wszyscy nauczyciele mogą cieszyć się jego posiadaniem. Autorytet formalny stanowić może punkt wyjścia do budowania autorytetu rzeczywistego, opartego na pozytywnej ocenie nauczyciela; J. Daszykowska, *Studenci o autorytecie nauczyciela akademickiego, In. Wartość autorytetu w procesie pedagogicznym*, Ed.: J. Zimny, Stalowa Wola-Rużomberok, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. WZNoS KUL w Stalowej Woli. Wydział Pedagogiczny KU w Rużomberku, 2008, s. 361; por. B. Kováčová, *Autorita pedagóga v inkluzívnom školskom prostredí*, In. *Wartość autorytetu w procesie pedagogicznym*, Ed.: J. Zimny, Stalowa Wola-Rużomberok, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. WZNoS KUL w Stalowej Woli. Wydział Pedagogiczny KU w Rużomberku, 2008, s. 269-278. Może być jednak i odwrotna sytuacja, a mianowicie, że nauczyciel posiada autorytet prawdziwy, osobowy i konsekwencją tego jest objęcie przez niego jakieś znaczącej funkcji w systemie oświaty. Kierunek ewolucji autorytetu może być różny. Ważne jednak, aby osobowy wymiar autorytetu nie został zatracony i zdominowany całkowicie przez wymiar instytucjonalny, doprowadzając do uruchomienie mechanizmu obronnego, określanego jako kompleks zagrożonego autorytetu; J. Kośmider, *Relacje uczniów z nauczycielami*, In. *Dzisiejsza młodzież. Stereotypy i rzeczywistość po 1989 roku*, Warszawa, Ośrodek Badań Młodzieży Uniwersytetu Warszawskiego i Fundacja Rozwoju Systemu Edukacji Ministerstwa Edukacji Narodowej, 1997, s. 232.

rozwoju (ewolucji) autorytetu czy próba oszacowania dominacji jednego z typów autorytetu: osobowy czy instytucjonalny (niezbędne do tej oceny są kompleksowe i zróżnicowane badania), ile uświadomienie sobie, że kondycję autorytetów w społeczeństwie polskim czy każdym innym należy w pierwszej kolejności mierzyć dobrowolną afirmacją autorytetu osobowego, w drugiej natomiast uznaniem czy aprobatą dla autorytetów instytucjonalnych. Uznanie dla autorytetów osobowych stanowi ostateczne kryterium oceny świadomości aksjologicznej. Przyjęcie tej logiki wydaje się konieczne w świecie ponowoczesnym[32], który uznaje miałkość wszelkich utrwalonych struktur społecznych opartych na autorytecie władzy instytucjonalnej.

BIBLIOGRAFIA

Badura E., *Emocjonalne uwarunkowania autorytetu nauczyciela*, Warszawa, Wydawnictwo Szkolne i Pedagogiczne, 1981, ss. 143, ISBN 8302008591.

Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1998, ss. 278, ISBN 83-87632-07-4.

Daszykowska J., *Jakość życia w perspektywie pedagogicznej*, Kraków, Oficyna Wydawnicza „Impuls", 2007, ss. 182, ISBN 978-83-7308-842-9.

Daszykowska J., *Miary i wyznaczniki szczęścia człowieka w świetle paradygmatu humanistycznego*, In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity*, Eds.: M. Lačný, V. Dudinský, Prešov, Prešovská Univerzita v Prešove, 2008, s. 114-123, ISBN 978-80-8068-868-4.

[32] W świecie ponowoczesnym wartość osoby ludzkiej jest ambiwalentna: z jednej strony osoba wybija się ponad zbiorowość, rozwija swoją indywidualność, poznaje lepiej siebie, dzięki rozluźnieniu więzów ze wspólnotą, z drugiej natomiast jednostka wyobcowując się ze wspólnoty popada w stan alienacji, którego konsekwencją jest – jak pisze Z. Bauman – utrata przez nią znaczących zdolności społecznych, czyli umiejętności wchodzenia w kontakty społeczne, niezależnie od tego, czy towarzyszy im twórcze przeżywanie czy też konflikt; Z. Bauman, *Prawodawcy i tłumacze*, Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, 1998, 212-215.Inny autor – B. Więckiewicz pisze z kolei, że „indywidualizm w ponowoczesnym świecie prowadzi do manifestowania ważności spraw (…) jednostki, nawet kosztem praw szerszej wspólnoty. Istotną cechą tych czasów jest dążenie w coraz większym stopniu do samorealizacji (…) zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Człowiek coraz częściej chce być [wyłącznym – M.R.] autorem własnego życia. Określany jest on jako *homo options*"; B. Więckiewicz, *Rodzina i jej przemiany w postnowoczesnym świecie*, In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity*, Eds.: M. Lačný, V. Dudinský, Prešov, Prešovská Univerzita v Prešove, 2008, s. 435. Człowiek także – jak zauważa B. Szluz – staje się obojętny na wartości; B. Szluz, *Wychowanie a odpowiedzialność*, In. *Człowiek a wychowanie. Europejskie możliwości i zagrożenia*, Ed.: J. Łacha, Rzeszów, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2007, s. 94. Sam chce być ich wyłącznym autorem, a gdy mu się to nie udaje, popada – jak zauważa B. Szluz – w stan zniechęcenia lub alienacji, gubiąc sens życia i własną tożsamość; Tamże.

Daszykowska J., *Studenci o autorytecie nauczyciela akademickiego*, In. *Wartość autorytetu w procesie pedagogicznym*, Ed.: J. Zimny, Stalowa Wola-Rużomberok, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. WZNoS KUL w Stalowej Woli. Wydział Pedagogiczny KU w Rużomberku, 2008, s. 359-371, ISBN 978-83-926302-3-4.

Dziabała S., *Autorytety wiejskie. Studium socjologiczne*, Warszawa, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, 1973, ss. 348.

Frenzel I., *Nietzsche*, Wrocław, Wydawnictwo Dolnośląskie, 1994, ss. 169, ISBN 8370233457.

Komunikat CBOS, *Wartości życiowe*, 2004, nr 3145.

Komunikat CBOS, *Wartości i normy w życiu Polaków*, 2005, nr 3383.

Kośmider J., *Relacje uczniów z nauczycielami*, In. *Dzisiejsza młodzież. Stereotypy i rzeczywistość po 1989 roku*, Eds. B. Fatyga, A. Tyszkiewicz, Warszawa, Ośrodek Badań Młodzieży Uniwersytetu Warszawskiego i Fundacja Rozwoju Systemu Edukacji Ministerstwa Edukacji Narodowej, 1997, s. 229-141, ISBN 83-87039-63-2.

Kováčová B., *Autorita pedagóga v inkluzívnom školskom prostredí*, In. *Wartość autorytetu w procesie pedagogicznym*, Ed.: J. Zimny, Stalowa Wola-Rużomberok, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II. WZNoS KUL w Stalowej Woli. Wydział Pedagogiczny KU w Rużomberku, 2008, s. 269-278, ISBN 978-83-926302-3-4.

Gołkowski J., *Autorytet*, In. *Encyklopedia socjologii, t. 1*, Eds.: Z. Bokszański i in., Warszawa, Oficyna Naukowa, 1998, ss. 375, ISBN 8385505717.

Liniewicz J., *Rozumienie kategorii «społeczeństwa zamkniętego» w myśli Karla R. Poppera*, „Roczniki Nauk Społecznych", 1997, t. XXV, z. 1, s. 237-251, ISSN 0137-4176.

Łobocki M., *Autorytet w wychowaniu*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze", 1994, nr 9, s. 5-9, ISSN 0552-2188.

Marcińczyk B., *Autorytet osobowy jako ważna wartość w kontaktach międzyludzkich*, In. *Problemy samoświadomości, samowiedzy i interakcje między nauczycielem a uczniami*, Eds.: Z. Oleszkiewicz, Z. Zaborowski, Warszawa, Instytut Kształcenia Nauczycieli im. Władysława Spasowskiego, 1988, s. 128-136.

Mellibruda J., *Ja-Ty-My. Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*, Warszawa, Wyd. „Nasza Księgarnia", 1986, ss. 411, ISBN 8310076312.

Rewera M., *Autorytety instytucjonalne polskiej młodzieży w badaniach socjologicznych ostatniej dekady PRL i po 1989 roku*, „Roczniki Nauk Społecznych", 2006, nr XXXIV, z. 1, s. 161-181, ISBN 0137-4176.

Rewera M., *Autorytet rodziców w świadomości młodzieży licealnej. Studium porównawcze na podstawie badań uczniów w Sandomierzu i Chobrzanach*, „Społeczeństwo i Rodzina", 2007, nr 12, s. 119-138, ISSN 1734-6614.

Rewera M., *Autorytet w ponowoczesności: kryzys czy zmiana?*, In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity*, Eds.: M. Lačný, V. Dudinský, Prešov, Prešovská Univerzita v Prešove, 2008, s. 100-110, ISBN 978-80-8068-868-4.

Rewera M., *Autorytety w świadomości młodzieży licealnej. Studium porównawcze na podstawie badań uczniów I Liceum Ogólnokształcącego Collegium Gostomianum w Sandomierzu i Liceum Ogólnokształcącego im. Stefana Żeromskiego w Chobrzanach*, Katolicki Uniwersytet Lubelski. WZNoS KUL w Stalowej Woli, 2008, ss. 340, ISBN 978-83-61307-32-7.

Rewera M., *Modus autorytetu w kulturze masowej*, In. *Społeczeństwo konsumpcyjne. Uwarunkowania społeczne i kulturowe*, Eds.: D. Markowski, P. Setlak, Tarnobrzeg, Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa im. prof. Stanisława Tarnowskiego w Tarnobrzegu, 2008, s. 49-67, ISBN 978-83-89639-06-6.

Rewera M., *Osoba-instytucja-autorytet: w poszukiwaniu przyczyn afirmacji autorytetu. Na podstawie badań przeprowadzonych wśród młodzieży licealnej*, „Społeczeństwo i Rodzina", 2008, nr 15, ss. 47-55, ISSN 1734-6614.

Rowid H., *Podstawy i zasady wychowania*, Warszawa, Wyd. „Wspólna Sprawa", 1957, ss. 378.

Sawicki S., *Autorytet – tak, ale jaki?*, „Ethos", 1997, nr 37, s. 187-189, ISSN 0860-8024.

Stróżewski W., *Mała fenomenologia autorytetu*, „Ethos", 1997, nr 37, s.32-35, ISSN 0860-8024.

Szluz B., *Wsparcie współczesnej polskiej rodziny w sektorze pozarządowym*, In. *Rodzina wobec zagrożeń*, Ed.: M. Duda, Kraków, Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, 2008, s. 265-275, ISBN 978-83-7438-155-0.

Szluz B., *Wychowanie a odpowiedzialność*, In. *Człowiek a wychowanie. Europejskie możliwości i zagrożenia*, Ed.: J. Łacha, Rzeszów, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, 2007, s. 86-94, ISBN 978-83-7338-283-1.

Świda H., *Młodzież licealna*, Warszawa, Wyd. „Wiedza Powszechna", 1963, ss. 214.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii, t. III: filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988, ss. 545, ISBN 83-01-08653-X.

Więckiewicz B., *Rodzina i jej przemiany w postnowoczesnym świecie*, In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity*, Eds.: M. Lačný, V. Dudinský, Prešov, Prešovská Univerzita v Prešove, 2008, s. 435-444, ISBN 978-80-8068-868-4.

PERSONALIZMUS A AKTUÁLNE KULTÚRNE VÝZVY

Róbert SARKA

Abstract: *I concern with phenomenous which are in attendance western society in my article Personalities and topically cultural challenge. It is consecutively tail off grasp body and spirit like substance unity and sexual identity. The body is receptive like change to experimentation either transform. The person make constitute a nature and relationship between can't be out of the question neither body nor spirit. Some challenge for personalities belong: set substance in dynamic concept develop theology and philosophy body like sexual philosophy.*

Jeden z umelcov, ktorý ma svojím dielom znepokojuje a ktorého tiež nazývajú „prorok nového tela", je kanadský režisér David Cronenberg.[1] Vo svojich filmoch prejavuje túžbu po novom človeku a novom tele. Na jeho tvorbu má vplyv osobná spomienka na chorého otca, trpiaceho vzácnou chorobou, pri ktorej nedochádza k syntéze kalcia. V Cronenbergovi zostal kontrast medzi aktívnou a jasnou mysľou, determinovanou nevyliečiteľne chorým telom.[2] Kritici objavujú v jeho diele karteziánsky dualizmus, kde je myseľ determinujúca pre život. Myseľ je dominanta plná spomienok, ktoré mučia pocity viny (*Pavúk*; *Dejiny násilia*), alebo telepatická myseľ, ktorá je schopná zabíjať ako vo filme *Scanners* (1980). V tomto filme sa nakoniec myseľ premiestni do iného tela. V *The Dead Zone – Mŕtva zóna* (1983) režisér ukazuje skryté možnosti, ako je predvídanie budúcnosti. Táto schopnosť však vyčerpáva a pohlcuje telo, jej nositeľa. V slávnej *The Fly* (*Mucha* 1986) ukazuje príbeh ako sa vedec, trpiaci prometeovským syndrómom byť ako Boh, začne kvôli nešťastnému experimentu premieňať na muchu. Zaujímavé sú jeho snímky *Videodrome* (1982), kde sa zoberá vplyvom médií na človeka, kontamináciou medzi organizmom a elektronickou technikou, človekom a televíziou.[3] DiCro neodmieta súčasnú technológiu, ale ukazuje, že nové médiá vyžadujú nové telo. Explicitnejšie je táto skutočnosť ukázaná v jeho diele *eXistenZ* (1999). V ňom vyjadril všetky svoje inšpirácie: dualistická dominancia mysle nad telom a materiálnou realitou; zmena tela a tým aj vnímanie reality kontamináciou organizmu so strojom. Už v názve filmu je

[1] Prvé filmy sú undergroundové experimenty. *Transfer* (1966) a *From the Drain* (1967) ovplyvnené Becketom. Už v prvej snímke sa objavuje psychoanalýza, ktorá bude sprevádzať dielo Cronneberga. Filmy vyšli vďaka produkcii Jonasa Mekasa, ruského pôvodu, antihollywoodskeho kina. DiCro ich pokladá za gýč (DE CASA S.: *Esperimenti canadesi* in *La bellezza interiore. Il cinema di David Cronneberg* a cura di M. Canosa, Le Mani 1995, str. 15).

[2] MANZOLI G.: *La rabia prende forma* in *La bellezza interiore. Il cinema di David Cronneberg,* a cura di M. Canosa, Le Mani 1995, str. 44.

[3] CANOVA G.: *David Cronenberg,* Il Castoro Cinema 2000, str. 60-64.

rébus. Namiesto trojrozmerného sveta X,Y,Z nastupuje dvojrozmerný X, Z. Vo filme účastníci počítačovej hry *eXistenZ* sú vlastným telom pomocou bioportu pripojení k virtuálnej realite, takže nakoniec nevedia rozlíšiť, čo je realita a čo hra. Cronenberg tak možno prorocky ukázal kyber kultúru, ktorá sa bude ponárať do inej reality, kde sa bude môcť realizovať. Tento režisér svojou tvorbou vyjadruje to, čo by som chcel v tejto prednáške naznačiť. Ide o problém chápania substancie a identity ľudskej osoby.

Problém, podľa mňa, začal v novoveku Descartovým dualizmom tela a duše. Cartezius opustil biblickú antropológiu substančnej jednoty tela a duše. Jeho neodualizmus priniesol časom dva problémy. Prvým je dualita identity pri ktorej je oddelená pohlavnosť a sexualita. Druhým je redukcia človeka na myseľ a tým telo, možnosť voľby sexuálnej orientácie. Pohlavie prestalo byť určujúcim znakom identity. V súčasnosti proces pokračuje ďalej. Hrozí, že identita môže byť redukovaná len na myslenie. Človek jednak môže vďaka vede a technike vymeniť, transformovať, doplniť či nahradiť žiaduce prvky na tele, ba dokonca uvažovať o premene na kyborga. Iným prejavom tejto mentality je odcudzenie reálnemu svetu, ktoré nastane, ak kyber priestor nebude rozumne používaný.

1. Schizma substančnej jednoty

Prvé čo nás pri prebudení napadne je to, že sme. Zážitok nášho *precitnutia* a *ocitnutia sa* je najlepším príkladom na priblíženie skúsenosti *sebauvedomenia.* Vedomie nám umožňuje schopnosť poznať, čo sa deje v nás a vo svete. Po prebudení si uvedomím „Ja X som tu". V tomto *„ja".* Prežívam čosi osobité, osobné, v *ňom viem o sebe,* viem, že som to ja. Toto „ja" mi umožňuje *vnímať oddelenosť* nielen od sveta *neživého*, ale *aj* od *rastlinného a živočíšneho* kráľovstva. Dotykom vody, horúcej šálky kávy si vo svojom ja uvedomujem *telesnú oddelenosť* od neživého sveta. Oživujúcim princípom je *duša.* V nej sú oblasti prežívania, ktoré súvisia s organizmom, najmä city a pudy. Rastlina, ktorú medzitým zalievam o týchto prežívaniach nevie a to ani keby sa potvrdilo, že cíti.[4] Máme však v sebe ešte čosi čo nás oddeľuje od mačky, ktorej dávam jej ranný prídel mlieka. Je to *duch.* Augustín v ňom videl *činné sebauvedomenie.* Duch ma *pudí k mysleniu, k otázkam o zmysle, k modlitbe* ap. Vedomie však nie je všetko, sú tu predsa ešte stavy v hypnóze, extáza, spánok , sen, ktoré ukazujú, že existujú stavy nad a pod ním. V prenesenom význame slova by sme mohli povedať s Teréziou z Avily, že sú to *komnaty duše.* Toto bohatstvo, ktoré v priebehu života poznávame, však potrebuje byť daované niekomu inému. Partnerovi, s ktorým môžem viesť dialóg. Tak sa dostávame k pojmu *osoba.* Zatiaľ čo Scheller hovorí, že osoba sa realizuje vo vzťahu, Guardini a Vrána tvrdia, že osobu tvoria dve ontologické

[4] LE CORFEC J.-M.: *Anche le piante hanno un'anima* in *Il Venerdi* 9.gennaio 1998,56-59.

kategórie: *podstata* a *vzťah.*[5] Problém v súčasnosti je však s podstatou, aj s identitou. „Keď na Západe povieme dnes „identita", „stabilita", „univerzalita", je zle. Ak keď povieme „diferencia", „dynamika", „nomádickosť", „multipilicita", je dobre".[6] Žižek tvrdí, že v kapitalizme má človek problém ostať sám sebou, pretože sa musíme neustále meniť. Svojho času som to nazval mutujúcou identitou. Morin zasa hovorí o polymorfnej identite. Súčasník na dynamické prežívanie identity aj jej potencionálne možnosti reaguje dvoma odpoveďami: 1. snaží sa ostať pri tradičnej identite tým, že uniká do fundamentalizmu (napr. Al-Kaida a Taliban), alebo 2. chce slobodne konštruovať svoju identitu.[7] Táto druhá možnosť vyvoláva krízu ľudskej osoby. Filozofický základ krízy možno nájsť už u spomínaného Descarta. V stále geniálnej prednáške *Kríza európskych vied* Edmund Husserl tvrdí, že kríza moderných vied je krízou filozofie, ktorá poprela metafyziku, silu rozumu a univerzálnu filozofiu. „U Descarta sa v jeho *Meditáciách* prejaví osudná zámena duševného „ja" za ego, psychologická imanencia za egologickú. Evidencia psychického „vnútorného" vnímania či sebavnímania za egologické sebavnímanie".[8] *Ego sum* nemožno však stotožniť len s cogito. Descartes zredukoval ego na duševné ja; egologickú imanenciu zamenil za psychologickú a vyradil z poznania telo a zmyslové vnímanie.[9] Do biblickej a patristickej antropológie niektorých Otcov vnikla schizofrénia, ktorá poznačila vzťah k telu.[10] Schopenhauer správne rozlíšil *telo žijúce* (*Leib*) a *telo – objekt* (*Körper*). *Leib* je telo, prejavujúce sa vo vzťahu, ako motorický akt, ako napätie, túžba, potreba, impulz. *Körper* je fyziologickou reprezentáciou, telo sledované odosobnene zvonku, zachytené v biologickej a anatomickej terminológii. Žiť personálne znamená vnímať seba a druhého ako žijúce telo ako *Leib.*[11] Obávam sa, že telo - *Körper* je dnes objekt reklamy, pokusu, vecou, s ktorou možno manipulovať. Prvá takáto manipulácia začala ohľadom úvah o sexualite.

---

[5] VRÁNA K.: *Dialogický personalizmus,* Praha 1996, str. 55.

[6] ŽIŽEK S. – M. HAUSER: *Humanismus nestačí,* FILOSOFIA Nakl. Filosofický ústav AV ČR 2008, str. 16-17.

[7] „Dnešná spontánna ideológia je- máš právo byť slobodný, venovať život svojim vášňam, realizovať sa, kreatívne využiť svojich schopnosti" (ŽIŽEK S. – M. HAUSER: *Humanismus nestačí*, str. 16).

[8] HUSSERL E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Filozofická knihovna, Academia Praha 1996, str. 103.

[9] HUSSERL E.: *Krize evropských véd*, str. 100 – 103; tiež MARITAIN J.: *Traja reformátori,* SSV Trnava 1947, str. 51-81; GREČO P.: *Význam tvorby Nikolaja Berďájeva pre religionistiku a fundamentálnu teológiu* in Aktuálne otázky z praktickej teológie a religionistiky. Zborník z vedeckej konferencie, Ružomberok 2006, str. 39-40.

[10] Farkaš dokonca uvádza, že podľa Terutuliána a Ireneja „v štruktúre človeka ako tela, duše a ducha je hlavné telo, lebo definuje človeka v jeho jedinečnosti a veľkosti" FARKAŠ P.: *Personalistický rozmer integrity ľudskej osoby v biblickom texte* in *Acta philosophica tyrnaviensia 9. Za personalistickú kultúru.* Zborník príspevkov, FFTU Trnava 2004, str. 13.

[11] SPINASANTI S., *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana 1990*,* str. 93.

2. Schizma v pohlavnej identite

Morin napísal, že človek je hypersexuálny živočích. Jeho sexualita nie je obmedzená na sezónu, nie je obmedzená na genitálie, ale preniká a poznačuje celé jeho bytie. Nie je vyhradená len na reprodukciu, ale spája sa s predstavami, snami ideami.[12] Sex je prirodzeným spôsobom komunikácie medzi mužom a ženou, ale túto komunikáciu možno poprieť. Pre filozofa Michael Foucault sexualita nie je personalistický priestor pre komunikácie osôb, ale možnosťou pre objavovanie nových skúseností so slasťou u subjektu.[13] Celý život sa zaoberal témou reflexie a ochranou diskriminovaného subjektu (ženy, väzni, homosexuáli, blázni). Na druhej stane bol však skeptický ku všetkým teóriám o ľudskej prirodzenosti[14] a ku konceptom univerzálnej pravdy. Tu musím poznamenať, že za týmto všetkým, ako bojom za práva diskriminovaných, tak za odmietaním univerzálnych konceptov o subjekte, je jeho homosexuálna orientácia. Foucault odmieta dedičstvo kresťanskej antropológie - osobu realizujúcu sa vo vzťahu s Bohom. Tým však stráca a vedome sa vzdáva sebapoznania, ktoré je spojené s týmto vzťahom. Hovorí: „Nezdá sa mi potrebné vedieť, kto som, čo presne som. Hlavným záujmom v živote a práci je stať sa iným než sme boli na začiatku...Čo platí o písaní ľúbostných vzťahov, to platí aj o živote. Hra stojí za to len vtedy, keď nevieme, aký bude koniec“[15] „Stať sa iným - to je podnet pre starostlivé preverovanie predstáv o sebe samom, pre revíziu vier, zásad a hodnotení, z ktorých bola - vždy len dočasne - scelená vlastná identita“.[16] *Stať sa iným* je strata predchádzajúceho postavenia, je to sústavná zmena. Z kontextu vyplýva, že ide o experimentovanie so sexualitou, s drogami, nie *metanoiu* v kresťanskom slova zmysle. Toto, stať sa iným, vedie u neho k radikálnemu oddeleniu sexuality od pohlavnosti, takže medzi nimi vo vývoji osoby stráca kontinuitu a sexualita sa stáva výsledkom osobnej voľby, alebo sociálneho tlaku. Radikálne prúdy feminizmu nadviazali na myslenie M. Foucalda, ktorý urobil rozdiel medzi pohlavím (sex, *Geschlecht*) a rodom. Pohlavnosť (sex) je, podľa neho, to, čím

[12] MORIN E.: *L´identita umana. Il metodo* 5., Raffaello Cortina Editore 2002, str. 9.

[13] FOUCAULT M.: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*, Kalligram Bratislava 2000, str. 161 – 172.

[14] MARCELLLI M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným,* Filozofia do vrecka, Bratislava 1995, str.12. „ Ak je identita iba hrou, ak je to postup na vytváranie spoločenských a sexuálnych vzťahov plodiacich nové priateľstvá, potom je užitočná...vzťahy, ktoré udržujeme so sebou samým, nie sú vzťahy identity; mali by to byť skôr vzťahy diferenciácie, tvorby a inovácie. Je veľmi únavné, byť stále rovnaký. Ak ľudia nachádzajú pôžitok prostredníctvom tejto identity, nemali by sme ju vylučovať, netreba ju však pokladať za univerzálne etické pravidlo“ (FOUCAULT M.: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*, str. 165).

[15] FOUCAULT M.: *Truth, Power, Self: an Interview with Michel Fouault*. In: *Technologies of the Self*. The University of Massachusetts Press, 1988, str. 9 citát in MARCELLLI M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným.*

[16] MARCELLLI M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným,* str. 19.

sme od narodenia. Rod je to, čo je produktom voľby seba samého a vplyvu spoločnosti. Simone de Beauvoirová to vyjadrila výrokom: „Ženami sa nerodíme, ale sa stávame". Rod je, podľa Foucalda a radikálneho feminizmu niečím, čo je človeku dané vo vedomí alebo rozvíjané tiež vplyvom prostredia. Rod netvorí telo, ale vedomie, takto sa potom rod u žien chápe ako niečo, čo im „vnúti" spoločnosť, morálka, verejná mienka atď. ako napr. že žena patrí len do kuchyne.[17] Tento názor má viesť k pocitu väčšej slobody v sexuálnom experimentovaní a rozhodnutí pre sexuálnu orientáciu. Natíska sa tu hneď otázka, ak si napr. lesbický pár adoptuje chlapca, k akej orientácii ho vychová? Bude mať takéto dieťa skutočne slobodu pri voľbe sexuálnej orientácie? Pri spomínanom názore pohlavné telo nie je už chápané ako súčasť identity, ale potencionálny zdroj pôžitku, ktoré možno nadobudnúť popri jedení a pití aj experimentovaní so sexom a s drogami.[18] Ostatné kritické pripomienky uvediem v závere.

3. Psyché redukovaná na myslenie

Od redukcie ducha sa Carteziovo myslenie môže vyvíjať dvoma smermi. Po prvé redukciou podstaty ľudského života na myseľ sa otvára možnosť experimentovať s *Körper* aj za cenu, že by telo časom úplne zmizlo. To je pozícia transhumanistov. Podľa nich bola opustená esencialistická antropológia, že telo je čímsi predurčeným, stabilným a nemeniteľným. Rastie mentalita, že telo možno zvoliť, modifikovať, či zameniť kombináciou s inými formami života, alebo s umelou formou.[19] Dominuje vedomie nad telom. To má potom zaujímavé konzekvencie z pohľadu spásy. Ak bola v minulosti otázka spásy sumarizovaná: „Spas svoju dušu", v súčasnej sekularizovanej spoločnosti je to „Spas svoje telo". Cieľom transhumanizmu, pri úsilí premeniť človeka na kyborga by sa vyriešila otázka nesmrteľnosti tela postupnou výmenou orgánov a údov za kovové, alebo umelé ap. Vlastníckym postojom k telu sa má vyjadriť primát neobmedzenej osobnej slobody.[20]

Druhou hrozbou osoby je redukcia života na kybernetický priestor. Marchal McLuhan v roku 1964 napísal: „Po troch tisícoch rokov západný svet, ktorý sa rozvinul do dnešnej podoby len vďaka mechanickým

[17] *Štyri pohľady do feministickej filozofie*, H. Nágl - Docekalová, B.Weischauptová, E. Foxkellerová, L. Codeová, Filozofia do vrecka, 1994, str.10 – 14. „Sexualita je súčasť nášho správania. Je súčasťou našej slobody v tomto svete. Sexualita je čosi, čo si sami vytvárame – je oveľa viac naším výtvorom než objavom skrytého aspektu našej túžby...Sex nie je fatalita: je to možnosť viesť tvorivý život" (FOUCAULT M.: Sex, moc a politika identity in ID.: *Moc, subjekt a sexualita.* str. 161).

[18] FOUCAULT M.: *Sex, moc a politika identity*, str. 164.

[19] BARTOLOMMEI S.: *Temi e problemi della tecnoetica,* in *Rivista teologico di Lugano* 1 (2008) 28-29.

[20] Pozr. GREČO P.: *Masová kultúra a nebezpečenstvo liberalizmu na osobnú integritu človeka* in *Voľný čas dospelých na počiatku 21. storočia*, Prešov 2008, str. 185.

a fragmentárnym technikám, imploduje. V ére mechaniky sa naše telá rozširovali v priestore. Dnes, po viac ako sto rokoch panovania elektrotechniky, sa rozšíril náš nervový systém, zasahujúc celý svet, likvidujúc čas a priestor na celej planéte. Rýchlo sa približujeme do poslednej fázy rozširovania človeka – do technickej simulácie vedomia, keď tvorivý proces poznania skupiny pokryje celú ľudskú spoločnosť, podobne ako sme už skôr rozšírili naše zmysly a nervy prostredníctvom rôznych médií".[21] Toto rozšírenie je dnes prostredníctvom internetu[22] v kyber priestore[23] a virtuálnej realite.[24] Internet je akási sieť sietí, kde sú prepojené milióny subjektov verejných, súkromných, obchodných, vládnych, lokálnych i globálnych. Rozšíril sa pomerne rýchlo, pretože ide o interaktívne médium, a nie len médium, ktoré vysiela. Umožňuje aj bez relatívne malých znalostí a výdavkov pripojenie a dokonca pôsobenie na celosvetovej sieti – kyberpriestoru. Pri ovládaní jazykov (zvlášť angličtiny, ktorá sa stala internetovým jazykom) môže mať globálny dosah.

---

[21] ZAŞEPA T. – P. OLEKŠÁK: *Internet a globalizácia. Antropologické aspekty,* Ružomberok 2006, str. 13.

[22] Internet je celosvetový systém navzájom prepojených počítačových sietí, v ktorých medzi sebou počítače komunikujú pomocou rady protokolov TCP/P (http://e.wikupedia.org/wiki). Prvý internet vznikol pod názvom ARPANET, spájal UCLA (University of California Los Angeles) a SRI (Stanford Resarch Institute) spoločnosť na vývoj technológii 29. 10. 1969. Zo začiatku slúžil pre vojenské účely. Verejný prístup začal 1988, ale masové rozšírenie v 90. rokoch. Najvýznamnejšie stránky sú *Google*, *Microsoft*, *Yahoo*!.

[23] *Kyber priestor* sa niekedy chápe ako synonymum virtuálnej reality, avšak ide o rozdielne skutočnosti. Kyberenetický priestor je skonštruovaný zo signálov a správ, zatiaľ čo virtuálna realita je svet vytvorený na príkaz programátora. KP je širším pojmom. Termín cyberspace pochádza z románu *Neuromancer* (1984) od Willima Gibsna. Tu je opísaný ako nepredstaviteľná záležitosť, konsenzuálna halucinácia zakusovaná každý deň. Kyber priestor – cyberspace je počítačový svet a to, čo je s ním spojené. Počítačové prostredie zahrňujúce mnoho počítačov, viac užívateľov a mnoho súborov dát. Každý počítač slúži ako okno do informácií, vytvárajúcej toto prostredie. Je sférou do ktorej ľudia začínajú umiestňovať časť svojho života, a tak sa stávajú k nemu pripútanými, ukladajúc do nej svoje túžby, sny a nádeje, ale aj skúsenosti, pocity a prežívania. (ZAŞEPA T. – P. OLEKŠÁK: *Internet a globalizácia*, str. 43-44.51).

[24] VR – virtuálna realita, termín, ktorý zaviedol Jaron Lanier v roku 1989. Existujú aj iné pomenovania tejto skutočnosti ako dokonalá simulácia (*high fidelity simulation*), umelá skutočnosť, virtuálne prostredie; umelá realita ap. VR je počítačom vygenerované trojrozmerné digitálne prostredie, do ktorého sa človek úplne ponorí. Pôvodne našlo využitie pri vytváraní scenérií počítačových hier a rôznych simulátorov, napr. pri vyučovaní lietania, alebo napr. vo virtuálnej chirurgii. Virtuálna realita umožňuje ľuďom napĺňať ich túžby po neobyčajných a magických svetoch. VR je spôsob zobrazenia zložitých informácii, manipulácií a interakcií človeka s nimi, prostredníctvom počítača. Na miesto monitoru môžu ľudia použiť na očiach display, rukavice na rukách a sluchátka na ušiach, tým sa vytvára vedomie trojrozmerného priestoru (ZAŞEPA T. – P. OLEKŠÁK: *Internet a globalizácia*,str. 44; AUSTAKALNIS S. – D. BLATNER: *Reálne o virtuální realitě. Umění a věda virtuální reality,* Jota Brno 1994, str. 6. 9-13). Do VR zaraďujeme aj počítačové hry.

Teológovia a rovnako cirkevné dokumenty nevnímajú internet ako nejaký diablov nástroj, vidia ho ako výzvu. Rahner chápal komunikáciu ako obdarúvanie sa. Zaşepa a Olekšák aplikujú toto chápanie aj na médiá. Spolu s inými teológmi (napr. MABRY J. R.: *Cyberspace and The dream of Teilhard de Chardin*) vnímajú kybernetický priestor a jeho možnosti ako naplnenie De Chardinovej vízie o tzv. noosfere ako blany obopínajúcej planétu, spájajúcu nielen ľudí, ale aj mysle ľudí. Chardin opisoval noosféru ako „sféru duchovného obalu", ako „vrstvu myslenia na Zemi", ako „sféru okolozemského vedomia", ktorého subjektom je jeden „zemský planetárny sociálny organizmus".[25] V Chardinovom koncepte ide o nový evolučný stupeň vo vývoji človeka. Chardin pripisoval oznamovacim prostriedkom dôležitú rolu v procese komplexifikácie a planetizácie.[26] Podľa Morina každá societa plodí noosféru, sféru vecí mysle, poznania, vier, mýtov, legiend, ideí. Noosféra je sprievodca mysle, je plátnom medzi ľuďmi a svetom.[27] Mediosféra mala byť pre človeka prostriedkom na vyjadrenie seba samého. Na vyjadrenia „som". Prítomnosťou kyber priestoru vzniká nová civilizácia, zdokonalená forma vyjadrenia myšlienok a skúseností. Mabry chápal kyber priestor ako formu skupinového vedomia, ako pravú dušu Zeme. Webová sieť je istým druhom skupinového vedomia. Podľa týchto výkladov noosféra je sférou čistej myšlienky, informácie. V kyber priestore a virutálnej realite možno získať intenzívny dojem „prítomnosti inde"[28] cestovať, bez toho, aby človek opustil svoju izbu, možno lietať, navštíviť zaniknuté mestá atď. V roku 2003 vznikol, tzv. projekt *Second Life*, ktorý sa mal stať platformou pre spoluprácu medzi ľuďmi a interakciu. Sloboda vyjadrenia, podnikania, vyjadrenia osobných názorov. Nedá sa tu zachytiť všetky fenomény, ktoré vyvolal. Spomeniem aspoň niektoré duchovné aktivity na nete. V roku 1985 vznikol *Ecunet* (Ecumenical Network – ekumenická sieť) najstaršia online interaktívna kresťanská komunita.[29] V roku 1992 vznikla prvá online cirkev – *The First Church of Cyberspace*, ktorá na svojej stránke ponúka rozličné témy a internetové aktivity ako priestor pre dialóg, propagujúci kultúru a dialóg.[30]. Popri tom

[25] ZAŞEPA T. – P. OLEKŠÁK: *Internet a globalizácia*,str. 21-22. 58.102; RANKOV P.: *Teilhard De Chardin a informačná spoločnosť*: *informácie bez sveta či svet bez informácií*? In http://www.aib.sk/infos/infos2000/2.htm

[26] O vplyve techniky na človeka DE CHARDIN T.: *Vesmír a ľudstvo,* Praha Vyšehrad 1990, str. 201-205.

[27] MORIN E.: *L´identita umana. Il metodo* 5., Raffaello Cortina Editore 2002, str. 25-26.

[28] AUSTAKALNIS S. – D. BLATNER: *Reálne o virtuální realitě*, str. 248.

[29] ZAŞEPA T. – P. OLEKŠÁK: *Internet a globalizácia*,str. 54.94.

[30] www.godweb.org. V roku 1995 vznikla oficiálna stránka Vatikánu. Keďže sa zrútila, bola obnovená o rok neskôr. Na jej chod bol použitý superpočítač Rafael, Michael a Gabriel in www.vatican.va. V roku 1995 vznikla prvá virtuálna diecéza. Založil ju rebelantský francúzsky biskup z Évreux Jacques Gaillot, ktorý bol vymenovaný do zaniknutej

vznikli internetové komunity, kláštory, dokonca bohoslužby s online uctievaním, virtuálnymi púťami ap. Takúto púť napr. vykonal pápež Ján Pavol II. do starobylého Uru v roku 2000, keď mu odmietol vstup do Iraku Sadám Husajn.

Kyber priestor a virtuálna realita je prijímaná ako veľká príležitosť pre realizáciu. Netgramotnosť je chápaná ako druhá gramotnosť nevyhnutná pre život v našej kultúre. Filmy ako klasika *Travnikár* (*The Lawnmower*) prezentujú virtuálnu realitu ako elektronického guru, ktorý napomáha človekovi rozvinúť netušené možnosti. Ide samozrejme o cyberpunkovú fiction. Predsa sa objavujú obavy, že hmotný svet stráca svoj význam a nahradzuje ho svet informácií. Priestor virtuálnej reality sa celkom reálne môže stať svetom, kde časť ľudstva dobrovoľne či z donútenia bude žiť. Môže ponúknuť hodnotenejší a príjemnejší život ako v skutočnosti. Tak by vo VR mohli väzni, notorickí násilníci a sexuálni maniaci nájsť to, čo im v reálnom živote odopierali (Rankov). VR v minulosti zastupovala realitu, dnes vraj nahrádza. Tento typ myšlienok je minimálne podvedome prítomný medzi mladými ľuďmi. Tak si možno čiastočne vysvetliť úspech filmovej trilógie *Matrix*, ktorý sa odohráva vo virtuálnom svete. Kyber priestor sa pravdepodobne stane normálnou súčasťou budúcich generácií. Z personalistického hľadiska je tu však niekoľko problematických otázok, z ktorých spomeniem:

1. nebezpečenstvo neautentického života, tzv. avatar, teda prijatie odlišnej identity ako má človek v reálnom svete.[31]

2. asi najproblematickejšími sú počítačové hry. Môžu šíriť násilie, odcudzenie, spôsobovať závislosť, odtrhnutosť od reálneho života tak, že virtuálny a kybernetický svet sa stane zaujímavejším ako realita. Vznik tzv. *quiklon*– na spôsob cechov, do ktorých môžu vstúpiť len tí, čo dosiahli určitú úroveň hry. Človek stráca veľa času na online. Stráca sa kvalita práce; problémy s chrbticou a zrakom; snívanie, že vo virtuálnom svete dosiahne to, čo sa mu nepodarilo v skutočnom živote.

3. Libertarianizmus – žiada absolútnu slobodu na internete; nebezpečenstvo pornografie, násilia.

4. neautentická spiritualita - internet nenahradí skutočnú skúsenosť s Bohom, ktoré môže poskytnúť len liturgia a sviatostný život Cirkvi. Môže byť ale jedinečným doplnkom a pomocou v duchovnom živote.

---

severoafrickej diecézy Partenia. Jeho stránka sa mala stať platformou dialógu a pochopenia in www.partenia.org.

[31] „Na internete je možné utajiť svoje skutočné priezvisko, vek, zamestnanosť, vonkajší výzor a taktiež pravdivú odpoveď na kladné otázky. Používatelia internetu, najmä tí, čo sa cítia sami a neistí v konkrétnych životných situáciách, sa pri internetovom kontakte predstavujú ako silní, prezrádzajú svoje najväčšie tajomstvá a najskrytejšie túžby" (ZAŞEPA T. – P. OLEKŠÁK: *Internet a globalizácia*, str.38).

Kritické pripomienky a výzvy

Na záver niekoľko kritických poznámok. Niektoré kultúrne fenomény sú výzvou nanovo premyslieť kategóriu substancie ako dynamický koncept. Pokiaľ ide o dualizmus tela a ducha na úkor ducha, ide o neprirodzené rozdelenie. Jedny z prvých umeleckých artefaktov zachytávajú ľudské telá, predovšetkým krásu ženského tela. Prečo chce umelec vyjadriť krásu tela a tváre? Pretože v umeleckom artefakte je vždy zachytená originalita osoby cez telo. Výzvou k odpovedi na redukcionistický obraz o človeku sa ukazuje potreba rozpracovať teológiu a filozofiu tela, pretože ľudskú osobu netvorí len myslenie, ale jeho originalitu a jedinečnosť vyjadruje aj telo. Personalizmus sa bude kriticky pýtať posthumanistov aj z iného pohľadu, či telo nie je viac ako prechodná forma človeka. V neurológii je známy jav, tzv. fantomovských končatín, keď osoby prežívajú pocity v chýbajúcich amputovaných končatinách. Výskum týchto javov ukázal, že mozog pokračuje v nervovej aktivite aj pri chýbajúcich končatinách, pretože má vytvorený „odtlačok" tela a to aj napriek tomu, že má protézu.[32] Človek prežíva stratu údu, ako čosi cudzie. Ak by sa podarilo vytvoriť druh kyborga, vydržali by ostávajúce biologické časti bez rozkladu? Alebo je naozaj dovolené, aby zanikol človek ako druh premenou na kyborga?

S filozofiou tela súvisí filozofia sexuality. Voči pozícii Fouclad a radikálnych feministiek treba hneď pripomenúť, že sexualita nie je len otázkou kultúry, pretože v hre je aj anatómia, fyziológia, hormonálny systém a samozrejme myslenie.[33] Komunity gayov a lesieb, inšpirované hľadaním nových uvedomení tela, podčiarkujú slobodu od akejkoľvek diktatúry. Otázkou je, či v liberálnych spoločnostiach existuje ešte nejaká reštriktívna diktátorská moc. Od čoho sa chcú oslobodiť? Hrozí, že z intímneho života sa vytratí personalistický aspekt sebadarovania. Pohlavný život zameraný na individuálne prežívanú slasť a experimentovanie je ohrozený veľmi často promiskuitou.[34] Z promiskuity vyplýva veľmi častý výskyt chorôb.[35] Je dnes

[32] INGRAM J.: *Cesta za tajemstvím mozku. Hořící dům,* OLDA Ostrava 1996, str. 112–120; SCHELDRAKE R.: *Sedm experiment°by mohli změnit svět,* ELFA 2005, str. 122-150. Bol tiež zaznamenaný prípad, keď po vôbec úspešnej transplantácii ruky v roku 1998 museli po troch rokoch pacientovi amputovať ruku, lebo sa s rukou darcu nedokázal vžiť (*Dá se přišít končetina i po delší době od amputace*? in 21. století EXTRA/ léto 2009 str. 38).

[33] MORIN E.: *L´identita umana. Il metodo* 5., Raffaello Cortina Editore 2002, str. 63.

[34] Medzi homosexuálnymi osobami zvlášť mužmi môžeme sledovať veľkú promiskuitu. Jedna zo starších a stále citovaných prác BELL A.P. –M.S. WEIBERG: *Homosexualities – a study of diversity among men and women*, (Simon and Schuster, New York 1978, str. 308-309) zistila, že 74% homosexuálnych mužov malo počas svojho života viac ako 100 partnerov, 41% malo viac ako než 500 partnerov a 28% uviedlo viac ako 1000 partnerov. 79% priznalo, že polovicu svojich partnerov nepoznalo. Iná štúdia BELL A. et al: *Sexual preference. Bloomington,* (Indiana University Press 1981) uvádza, že iba 2% homosexuálnych mužov dodržalo monogamiu, alebo semiomonogamiu (definovanú ako 10 a menej partnerov).

vôbec korektné hovoriť na túto tému? Dovolím si ešte niekoľko politicky nekorektných poznámok. Ak prebojovali komunity gayov a lesieb slobodu a rovnoprávnosť, prečo nedoťahujú svoje aktivity? Prečo nebojujú za olympijské hry, kde by popri mužoch a ženách štartovali aj osoby s ich orientáciou. Ak majú byť dôslední, nech majú aj vlastné verejné WC určené pre ich orientáciu. Myslím, že to by bola dôsledná korektnosť.

V úvode som na rannom v stávaní naznačil niektoré skúsenosti ohľadom nášho prežívania. Plné ľudské uvedomenie je však možné len vo vzťahu s Bohom.[36] Boh je vzorom človeka, Boh prameň vnútrotrojičnych vzťahov, prameň sebadarovania a sebaobdarúvania. Prameň, ktorý ukazuje i na náš zmysel života.: Sebadarovanie sa nejakému TY. Iba ním sa človek rozvíja a rastie do plnosti .Toto sebadarovanie a prijímanie druhej osoby sa deje v *dialógu*. Dialóg dostáva podobu kríža, lebo pre naplnenie svojho osudu, človek potrebuje nielen horizontálny, ale aj vertikálny vzťah k Bohu. I ten najvrelší ľudský vzťah potrebuje pocit istoty, pocit väčšej sily než je smrť. Iba perspektíva večnosti zvyšuje ľudskú dôstojnosť; len táto nádej nám dá silu, aby sme považovali lásku za reálnu; a len ona v nás vzbudzuje energiu čeliť každej nehumánnosti s ktorou sa stretneme. Láska potrebuje vedomie a vzťah k večnosti, ináč sa akokoľvek veľký a hlboký ľudský vzťah naplní úzkosťou, že dialóg s milovanou bytosťou sa ponorením do temnôt smrti nenávratne stratí. Ak ľudský dialóg prebieha len horizontálnym smerom, potom je taký človek vystavený dvom možnostiam: „buď prijme tragickú a absurdnú nestálosť osobného vzťahu bez absolútneho základu; alebo naplní prázdnotu, ktorá vznikla na mieste Boha, rôznymi modlami“[37], alebo povedané slovami *Magnifikátu* rozptýli sa mu srdce. Potvrdenie tohto prvého záveru nájdeme, napr. v myslení citovaného Foucalta. 20.4.2009 V.

Novšia štúdia (KASLOW R.A. et al.: *The multicenter AIDS cohort study – rationale, organization, and selected charakteristics of the participants*. In *American Journal of Epidemiology* 126/ 2, 198, str. 310-318) po vypuknutí epidémie AIDS z roku 1987 skúmala 5000 homosexuálnych mužov z ktorých 69-80% priznalo, že malo 50 a viac partnerov. Viď. http://granosalis.cz/article.php

[35] Štatistiky hovoria, že minimálne 75% homosexuálnych mužov sú nosičmi jednej alebo viacerých infekcii a zhruba rovnaké číslo prekonalo jednu pohlavnú nemoc. http://granosalis.cz/article.php

[36] V personalizme je aj samotné náboženstvo chápané relačne. Možno ho definovať ako „vzťah osoby-k-osobe-pre-osobu“, ktorý má existenciálny, interpersonálny, dynamický a pre realizáciu ľudskej osoby nutný charakter. MORICOVÁ, J.: *Homo religiosus podľa Zobie Zdybickej*. In: KONDRLA, P., BLAŠČÍKOVÁ, A. (ed.): *Fenomén náboženstva. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 19. 10. 2007*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2008, str. 16.

[37] VRÁNA K.: *Dialogický personalizmus*, str. 43.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

AUSTAKALNIS S. – D. BLATNER: *Reálne o virtuální realitě. Umění a věda virtuální reality,* Jota Brno 1994.

BARTOLOMMEI S.: *Temi e problemi della tecnoetica* in *Rivista teologico di Lugano* 1 (2008) 27-35.

CANOVA G.: *David Cronenberg,* Il Castoro Cinema 2000.

Dá se přišít končetina i po delší době od amputace? in 21. století EXTRA/ léto 2009 str. 38.

DE CASA S.: *Esperimenti canadesi* in *La bellezza interiore. Il cinema di David Cronneberg* a cura di M. Canosa, Le Mani 1995.

DE CHARDIN T.: *Vesmír a lidstvo,* Praha Vyšehrad 1990.

FARKAŠ P.: *Personalistický rozmer integrity ľudskej osoby v biblickom texte* in *Acta philosophica tyrnaviensia 9. Za personalistickú kultúru.* Zborník príspevkov, FFTU Trnava 2004, 11-13.

FOUCAULT M.: *Moc, subjekt a sexualita. Články a rozhovory*, Kalligram Bratislava 2000.

http://granosalis.cz/article.php

GREČO P.: *Význam tvorby Nikolaja Berďájeva pre religionistiku a fundamentálnu teológiu* in *Aktuálne otázky z praktickej teológie a religionistiky. Zborník z vedeckej konferencie*, Ružomberok 2006, str. 37-58.

GREČO P.: *Masová kultúra a nebezpečenstvo liberalizmu na osobnú integritu človeka* in *Voľný čas dospelých na počiatku* 21. *storočia*, Prešov 2008, str. 183-203.

HUSSERL E.: *Krize evropských věd a transcendentální fenomenologie*, Filozofická knihovna, Academia Praha 1996

INGRAM J.: *Cesta za tajemstvím mozku. Hořící dům,* OLDA Ostrava 1996.

MANZOLI G.: *La rabia prende forma* in *La bellezza interiore. Il cinema di David Cronneberg*, a cura di M. Canosa, Le Mani 1995.

MARCELLI M.: *Michel Foucault alebo stať sa iným,* Filozofia do vrecka, Bratislava 1995.

MARITAIN J.: *Traja reformátori,* SSV Trnava 1947.

MORICOVÁ, J.: *Homo religiosus podľa Zobie Zdybickej.* In: KONDRLA, P., BLAŠČÍKOVÁ, A. (ed.): *Fenomén náboženstva. Zborník príspevkov z vedeckej konferencie s medzinárodnou účasťou konanej dňa 19. 10. 2007*. Nitra : Univerzita Konštantína Filozofa, 2008, str. 12-17.

MORIN E.: *L´identita umana. Il metodo* 5., Raffaello Cortina Editore 2002.

LE CORFEC J.-M.: *Anche le piante hanno un'anima* in *Il Venerdì* 9.gennaio 1998,56-59.

RANKOV P.: *Teilhard De Chardin a informačná spoločnosť*: *informácie bez sveta či svet bez informácií*? In: http://www.aib.sk/infos/infos2000/2.htm

SCHELDRAKE R.: *Sedm experimentů by mohli změnit svět,* ELFA 2005.

SPINASANTI S., *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana 1990.

Štyri pohľady do feministickej filozofie, H. Nágl - Docekalová, B.Weischauptová, E. Foxkellerová, L. Codeová, Filozofia do vrecka, 1994.

ZAŞEPA T. – P. OLEKŠÁK: *Internet a globalizácia. Antropologcké askepty,* Ružomberok 2006.

ŽIŽEK S. – M. HAUSER: *Humanismus nestačí,* FILOSOFIA Nakl. Filosofický ústav AV ČR 2008.

VRÁNA K.: *Dialogický personalizmus,* Praha 1996.

SOCIÁLNO-ANTROPOLOGICKÁ REFLEXIA ČLOVEKA V KONTEXTE MASOVÉHO ROZMERU KOMUNIKOVANIA

Ján VIŠŇOVSKÝ

Abstract: *Personal, social and, in the wider context, social relations of man are realized and actualized via communication – and especially via communication mediated through (mass) media. The author in this study deals with the topic of (mass) media communication and mass media instruments and their impact on human personality, its social and relation dimension. The study depicts the heteronomy of theoretical approaches within the inquiry of mass communication as well as the fact that the issue of (mass) media communication requires the application of a pluralistic approach, inter-disciplinarity and trans-disciplinarity in its reflection. The concluding part of the study invites a socio-anthropologic view of Jean Lohisse on electronic communication and communication technologies in the second half of the 20th century, which is by him called the epoch of amorphousness and in which beginning we are nowadays living in.*

Historický náčrt počiatkov masovej komunikácie

Vedecko-technický progres a rýchlosť zmien vo všetkých oblastiach života ľudskej spoločnosti, ktorých sme boli svedkami predovšetkým v minulom storočí, natrvalo poznačili smerovanie sociálnych a kultúrnych procesov v nej prebiehajúcich, človeka – jednotlivca, jeho myslenie, morálny a duchovný rozmer a spektrum medziľudských vzťahov nevynímajúc. Pre život človeka nevyhnutná aktivita a činnosť – **komunikácia**, ktorá ho vyčleňuje z prírodného prostredia a pomáha mu „...zabudnúť na nezmyselnosť a osamelosť života k smrti, a tým urobiť jeho život hodný žitia,“[1] a zároveň mu umožňuje vzťahovať sa k svetu, ostatným ľudom i sebe samému, nadobudla nový, masový rozmer. Ten si vyžiadali zmeny v sociálnej, politickej i ekonomickej štruktúre spoločnosti počas 19. a na začiatku 20. storočia, ktoré signifikantne záviseli na uspokojovaní informačných a iných potrieb jednotlivcov alebo skupín reflektujúcich premeny sociálno-politickej reality. Priemyselná revolúcia svojou zameranosťou na suroviny, mechanizáciu a výrobu zrodila triedu priemyselných robotníkov vyznačujúcu sa špecifickými osobnými a sociálnymi vzťahmi v jej vnútri. [2] Jej členmi boli zväčša ľudia z dediny, kde nenašli prácu a usadili sa v mestách. „Pomalý, tradičný a pospolitý spôsob života ustupoval rýchlejšiemu, sekularizovanému mestskému životu a súčasne s tým sa mohutne rozvíjali spoločenské aktivity,“[3] čo intenzívne spätne pôsobilo na charakter a kvalitu života jednotlivca, ktorý sa

[1] FLUSSER, Vilém: *Komunikológia.* Bratislava : Mediálny inštitút, 2002, s. 13.
[2] LOHISSE, Jean: *Komunikační systémy.* Praha : Karolinum, 2003, s. 129.
[3] MCQUAIL, Denis: *Úvod do teorie masové komunikacie.* Praha : Portál, 1999, s. 56.

začal v dôsledku zmeny vnímania vlastného statusu v spoločnosti a funkcii v nej rapídne meniť. „Viazanosť na prežitie, uzavretosť v rodine a nepohyblivosť sociálnych rolí či zaradení...sa začala postupne rúcať,“[4] čím záujem človeka o informácie z okolitého prostredia narastal.

Komunikovanie postupne nadobudlo masový rozmer a k dovtedy bežným formám komunikácie, ku komunikácii intrapersonálnej, interpersonálnej, skupinovej, medziskupinovej a inštitucionálnej,[5] pribudla jej nová forma – **komunikácia celospoločenská** alebo **masová**. Nová dimenzia komunikovania zreteľne spoluformovala dobovú spoločnosť, predovšetkým politické, kultúrne a sociálne procesy, na druhej strane rovnako aj život človeka – jednotlivca, ktorý postupne prekonal sociálno-politicky determinovanú obmedzenosť sociálnych vzťahoch a vlastného statusu v spoločnosti, aby sa stal aktívnou súčasťou jej štruktúr, v čom mu rozvoj prostriedkov masovej komunikácie zreteľne napomohol. Horizont jeho životnej reality sa tak markantne rozšíril.

Počiatky teoretickej reflexie médií a masovej komunikácie sú pevne previazané s pesimisticky ladenými predstavami o ich neobmedzenom a zväčša negatívnom vplyve,[6] okrem iného zasahujúcom aj oblasť procesov sociálnej integrácie a medziľudských vzťahov. V opozícii k skepticky orientovaným predstavám, no predovšetkým víziám o masových médiách prehlbujúcich **anonymitu, izolovanosť človeka a rozpad medziľudských vzťahov** a s nimi spájané prejavy narastajúcej kriminality, prostitúcie či závislostí, stála optimistická vízia a viera v pozitívne účinky komunikačných prostriedkov v podobe posilnenia súdržnosti a prepojenia odtrhnutých jednotlivcov na celoštátnej, mestskej a miestnej úrovni.[7] Ambivalentné interpretovanie pojmu „masová komunikácia“ je teritoriálne, politicky a kultúrne historicky podmienené, reflektujúc dobovo platný a v spoločnosti preferovaný postoj k mase, s ktorou je masová komunikácia vzhľadom na široký rozsah a dosah od svojich počiatkov pevne previazaná. Ponímanie a hodnotenie masy historicky oscilovalo medzi negatívnymi asociáciami spájajúcimi sa s predstavou masy ako súboru veľkého množstva ľudí, ktorí sú nevzdelaní a konajú iracionálne až surovo, a jej

[4] KARUL, Róbert: *Masový rozmer komunikovania.* In: Kol.: *Hodina filozofie.* Bratislava : Iris, 2004, s. 194.

[5] KUNCZIK, Michael: *Základy masové komunikace.* Praha : Karolinum, 1995, s. 17.

[6] Predstavy o neobmedzenej manipulatívnej moci masových médií, ktorej sa ľudia nedokážu brániť, reflektuje z pozície výskumu masovej komunikácie tzv. hypodermický (podkožný) model alebo model „zázračnej strely.“ Podľa neho masové médiá priamo zasahujú myslenie ľudí, pričom ich negatívny vplyv deštruuje nielen jednotlivca, ale aj spoločnosť a kultúru všeobecne. Obdobné názory na pôsobenie masových médií v spoločnosti podporovalo predovšetkým politicky motivované a propagandisticky orientované využívanie médií v diktatúrach, rastúci vplyv reklamy, ktorá využívala techniky behaviorálnej psychológie, ako aj obavy elitných skupín – intelektuálov a kritikov – z degradácie tzv. vysokej kultúry a jej hodnôt kultúrou masovou.

[7] MCQUAIL, Denis: *Úvod do teorie masové komunikacie.* Praha : Portál, 1999, s. 56.

pozitívnym vnímaním v socialistickej tradícii v zmysle solidarity pracujúceho ľudu, ktorý sa na dosiahnutie svojich záujmov organizoval v podobe hnutí či spolkov.[8] Ideológia masovosti nadväzuje na politické, hospodárske a sociálne premeny v spoločnosti počas 19. storočia, pričom *Jean Lohisse* v ich kontexte identifikuje dogmu materiálneho pokroku a presadzovanie štatistického zobrazovania ako základné postuláty fenoménu masovosti.[9]

Teoretická reflexia masovej komunikácie a interdisciplinárny prístup k jej skúmaniu

Význam a pozíciu, ktorú v krátkom čase prostriedky masovej komunikácie v spoločnosti nadobudli, ako aj spektrum zmien, ktoré spôsobili, nemohli zostať bez odozvy v podobe teoretickej reflexie v kontexte rozličných spoločenských disciplín, a to od ambícií v podobe komunikačných modelov a schém *(C. E. Shannon, W. Weaver, P. Lazarsfeld, B. Berelson)*, sociologických koncepcií *(F. Tönies, Ch. Spencer, M. Weber, E. Durkheim, G. H. Mead)*, účinkov masovej komunikácie na jednotlivca a spoločnosť *(E. Katz, P. Lazarsfeld, E. Noelle-Neumannová)* a vplyv na kultúrne procesy *(D. McDonald, U. Eco)* až po postmodernú reflexiu elektronickej komunikácie *(V. Flusser, P. Virilio, M. McLuhan)* a jej dosahov na jednotlivca i spoločnosť ako takú. Pochopiteľne, vnímanie človeka a konštrukcia jeho obrazu je na pozadí teoretickej reflexie masovej komunikácie a médií ako takých počas uplynulého 20. storočia nesmierne pestrá, pričom odzrkadľuje jednak filozofickú tradíciu (a v jej rámci i prístup k skúmaniu problémov) s ohľadom na historický a kultúrny kontext, no prinajmenšom v rovnakej miere svetonázorové a iné pozície výskumníkov, teoretikov či kritikov.

Pozornosť venovaná fenoménu ľudskej a (mas)mediálnej komunikácie si vzhľadom na svoju variabilitu a širokosť spektra vedných, predovšetkým humanitných a sociálnych disciplín, v ktorých má komunikácia ťažiskové postavenie, vyžadujú „...uplatnenie interdisciplinarity, resp. transdisciplinarity, čo prináša so sebou aj uplatnenie metodologického pluralizmu,“[10] rovnako tak aj precizovanie terminologického a metodologického inštrumentária disciplíny teoreticky a filozoficky sa sústreďujúcej na problematiku komunikácie a označovanú strešným pojmom **„filozofia médií.“** Úlohou filozofie médií je „analyzovať prepojenia a vzťahy medzi technickou, symbolickou, významovou, ale aj zmyslovou stránkou ľudskej komunikácie a mapovať zmeny, ktoré s využitím/používaním nových technológií prichádzajú.“[11]

[8] MCQUAIL, Denis: *Úvod do teorie masové komunikacie*. Praha : Portál, 1999, s. 58.
[9] LOHISSE, Jean: *Komunikační systémy*. Praha : Karolinum, 2003, s. 128.
[10] GÁLIKOVÁ-TOLNAIOVÁ, Sabína – GÁLIK, Slavomír: *Filozofia*. In: MATÚŠ, Jozef – VALENTOVIČOVÁ, Dagmar – MAGÁL, Slavomír (eds.): *Praktikum z masmediálnej a marketingovej komunikácie*. Trnava : FMK UCM, 2008, s. 287.
[11] GAŽOVÁ, Viera: *Filozofia médií*. In: *Médiá na prahu tretieho tisícročia. Človek v sieti mediálnej recepcie*. Trnava : FMK UCM v Trnave, 2003, s. 20.

Široké spektrum otázok, ktoré fenomén ľudskej a taktiež sprostredkovanej (mas)mediálnej komunikácie postihuje, otvára priestor pre uplatnenie rôznych filozofických prístupov a rozmanitých vedných disciplín ako aj z nich vychádzajúcich uhlov pohľadu. Skúmanie komunikačnej reality osciluje medzi **scientistickou tendenciou** vyznačujúcou sa uplatňovaním vedeckých (pozitivistických) prístupov a **antropologickou vetvou** zaoberajúcou sa komunikáciou v kontexte našej existencie a života ako takého. Antropologicky orientovaná filozofia komunikácie umožňuje – a to predovšetkým vzhľadom na jej ontologicky, axiologicky a kognitívne ukotvené skúmanie komunikácie – zodpovedať otázky týkajúce sa základov a určení (mas)mediálnej komunikácie, jej povahu, črty a štruktúru ako aj úlohu v ľudskom živote alebo konkrétnej dejinnej chvíli.[12] Ústredným elementom v kontexte antropologického prístupu je človek.

V dejinách ľudského myslenia sa stretávame s rozličnými reflexiami človeka, a to od vnímania ľudskej bytosti v mytologických predstavách až po filozofiu človeka, respektíve filozofickú antropológiu ako samostatnú filozofickú disciplínu, ktorej predmetom je ľudská bytosť a jej konanie.[13] Filozofický obraz človeka 20. storočia sa vytvára na pozadí kontinentálneho ako aj amerického filozofického myslenia a diferentných prístupov z nich vychádzajúcich, vplyv náboženskej filozofie nevynímajúc.

Všeobecné charakteristiky človeka:

- človek je prírodnou bytosťou;
- človek je spoločenskou bytosťou;
- človek je vedomou a sebavedomou bytosťou, duchovno je jeho neodmysliteľnou dimenziou;
- človek je aktívnou bytosťou pretvárajúcou svet i seba.[14]

Masová komunikácie a jej špecifiká

Masová alebo (mas)mediálna komunikácia predstavuje špecifickú formu **sociálnej komunikácie**, ktorá má širšiu platnosť, pričom masovej komunikácii poskytuje spoločný teoreticko-metodologický základ. „Pod masovou komunikáciou rozumieme inštitucionalizovaný proces prenášania rôznorodých obsahov od komunikátora k recipientovi verejne, pomocou technických prostriedkov a jednosmerne.“[15] V kontexte sociálnej

[12] GÁLIKOVÁ-TOLNAIOVÁ, Sabína – GÁLIK, Slavomír: *Filozofia.* In: MATÚŠ, Jozef – VALENTOVIČOVÁ, Dagmar – MAGÁL, Slavomír (eds.): *Praktikum z masmediálnej a marketingovej komunikácie.* Trnava : FMK UCM, 2008, s. 290-291.

[13] FOTTA, Peter: *Pri prameni filozofie.* Trnava : Typi Universitas Tyrnaviensis a VEDA, 2005, s. 307.

[14] VAJDA, Ján: *Úvod do filozofickej antropológie.* Nitra : Filozofická fakulta UKF, 2000, s. 56.

[15] VOJTEK, J.: *Úvod do organizácie redakčnej práce a redigovania.* Bratislava : FF UK v Bratislave, 2000, s. 5.

komunikácie pojem „masová komunikácia“ reflektuje predovšetkým šírenie a odovzdávanie informácií, avšak so signifikantne vymedzeným vzťahom komunikátora ako nositeľa informácie a percipienta, a to vzhľadom na jej masový charakter a realizáciu prostredníctvom technických zariadení: „Masová komunikácia zahŕňa inštitúcie a postupy, ktorými špecializované skupiny využívajú technické prostriedky...na šírenie symbolických obsahov smerom k rozsiahlemu, nesúrodému a široko rozptýlenému publiku.“[16] Z uvedenej definície vyplýva, že na masovokomunikačnom procese sa podieľajú rôzne prvky, ktoré sú zároveň článkami **masovokomunikačného poľa** – priestoru, v ktorom sa komunikačný proces realizuje. Jeho šírku a zloženie podmieňuje predovšetkým narastajúci počet foriem sociálnej komunikácie realizujúcej sa prostredníctvom médií a zasahujúcej široké spektrum spoločenských vzťahov: „Mediálna komunikácia označuje sociálnokomunikačné procesy, prostredníctvom ktorých sa médiá zúčastňujú alebo dostávajú do centra sociálnych, kultúrnych a politických alebo ekonomických kontextov.“[17]

Komunikačné pole masovej komunikácie tvorí komunikátor, komunikát, médium, recipient (príjemca).[18] Komunikátorom – pôvodcom informácie môže byť jednotlivec alebo skupina ľudí, ktorá vysiela komunikáty smerom k príjemcovi prostredníctvom komunikačných technických prostriedkov ako tlač, rozhlas, televízia alebo internet.

Heteronómnosť komunikácie ukazuje, že ani masovokomunikačný proces nepredstavuje uzatvorený systém realizujúci sa v intervale vzťahových súvislostí medzi jeho imanentnými zložkami. Vyplýva to zo samotnej povahy prvkov masovokomunikačného poľa vyznačujúcich sa permanentne sa meniacou účasťou jednotlivých zložiek na výstavbe, formovaní a realizácii konkrétneho komunikačného procesu, čo deklaruje i množstvo modelov a schém komunikácie, v ktorých pozíciu, význam a funkciu jednotlivých zložiek masovokomunikačného poľa determinuje predovšetkým historický kontext skúmania problematiky masovej komunikácie a jej účinkov ako aj filozofická a kultúrna tradícia konkrétnych prístupov. Komunikačné modely teda etablujú jednotlivé prvky zúčastňujúce sa na procese komunikácie v snahe priniesť zovšeobecňujúcu, univerzálnu a v kontexte vedeckých poznatkov danej doby relevantnú schému, model komunikácie, napr. *C. E. Shannon, W. Weaver, H. D. Lasswell, N. Wiener, G. Maletzky, G. Gerbner, J. Carey, R. Wiliams* a mnohí ďalší .

[16] MCQUAIL, Denis: *Úvod do teorie masové komunikacie.* Praha : Portál, 1999, s. 31.
[17] JIRÁK, J. – KŐPPLOVÁ, B.: *Média a společnost.* Praha : Portál, 2003, s. 7.
[18] HOCHELOVÁ, Viera: *Slovník novinárskej teórie a praxe.* Heslo komunikačné pole masovej komunikácie. Nitra : FF UKF v Nitre, 2001, s. 94.

Osobnosť človeka a charakter vzťahov v kontexte masovosti

Premeny politickej, hospodárskej a sociálnej reality a s nimi súvisiaci rozvoj prostriedkov masovej komunikácie markantným spôsobom ovplyvnili myslenie človeka a vnímanie skutočnosti, pričom zasiahli na jednej strane celý rad procesov súvisiacich s konštruovaním a spätným hodnotením jeho vlastného statusu v spoločenskom priestore, na strane druhej sa významne podieľali na formovaní kvalitatívne a kvantitatívne nových sociálnych vzťahov, ktoré boli predovšetkým spoločensky a kultúrne podmienené. *Gutenbergov* vynález kníhlače, ktorý umožnil masovú produkciu kníh a periodické vydávanie ďalších tlačovín (spočiatku novinových letákov a letákových novín, plagátov, neskôr aj periodicky vydávaných novín a časopisov), významne zasiahol spektrum sociálnych interakcií: publikum počúvajúce a prijímajúce informácie šíriace sa doposiaľ ústne sa transformovalo na publikum čítajúce, v dôsledku čoho sa presunulo z verejných priestorov (námestia, kostoly) – kde sa ľudia stretávali, aby si správy vypočuli – do kaviarní, klubov a neskôr aj do svojich domovov, kde si prečítali noviny či knihu. Skupinová percepcia informácií sa postupne zmenila na individuálnu.

Zmenu sociálnych vzťahov treba však reflektovať v kontexte industrializácie spoločnosti, zvyšovania produkcie materiálnych statkov a ich masovej spotreby a paralelne prebiehajúcich ďalších procesov ako napríklad rastúca potreba gramotnosti a vzdelania, premeny vo využívaní a trávení voľného času, ktoré sú vo veľkej miere považované za príčiny ich kvalitatívnych a kvantitatívnych zmien. V priemyselnej etape, ako *Jean Lohisse* nazýva 19. storočie vďaka industrializácii, produkcii materiálnych statkov a materiálnemu pokroku všeobecne, „...sa stávajú dôležitými predstavy presného množstva, ktoré možno merať strojmi, a to ako v myslení, tak aj v konaní.“[19] Presadzovanie **kvantitatívneho znázorňovania**, ktoré prenikalo do myslenia ľudí už v minulosti, vedie priamo k masovým javom. Koncepcia masy ako veľkého súboru nediferencovaných ľudí bez sociálnych väzieb anticipovala nový typ spoločnosti, a to masovú spoločnosť ako výsledok radikálnych celospoločenských zmien, ktorej prejavom je masa a jedným z dôsledkov aj masová kultúra. Kategoriálne vnímanie reality prechádza od filozofického a fyzikálneho atomistického modelu k deleniu na časti, ktoré sa stávajú súčasťou početných sérií. Tie sú individuálne ako celok, avšak vnútorne nerozlíšiteľné a neautentické. Podľa *J. Lohissa* pojem „vnútorne neodlíšiteľného individualizmu“ charakterizuje masové štruktúry.[20]

Kvalitatívne nové sociálne vzťahy podmienené priemyselnou a ekonomickou expanziou priniesli na jednej strane nový typ sociálnych konfliktov, v ktorých oproti sebe stála trieda zamestnávateľov a robotníkov,

[19] LOHISSE, Jean: *Komunikační systémy*. Praha : Karolinum, 2003, s. 128.
[20] LOHISSE, Jean: *Komunikační systémy*. Praha : Karolinum, 2003, s. 129.

na strane druhej zasiahli aj ich kvalitatívny rozmer: sociálne vzťahy sa stávali **neosobnými, anonymnými a izolovanými od rodinných a iných sociálnych štruktúr.** „Vzťahy medzi ľuďmi sa uzatvárajú do železnej logiky materiálnych statkov a finančnej rentability,“[21] čo smerovalo k snahe postihnúť nové aspekty sociálneho správania sa ľudí. Na konci 19. storočia sa stretávame s ambíciami definovať kolektívne javy *(G. Le Bon, S. Sighele, G. Tarde)*, ktorých príslušníci konajú na základe spoločenského alebo kolektívneho impulzu.

Masová industrializácia Európy počas 19. storočia a s ňou neustále zrýchľujúce sa tempo výroby materiálnych statkov napokon viedlo ku kríze z nadprodukcie prejavujúcej sa nárastom nezamestnanosti, poklesom investícií či robotníckym vzburám, ktoré odrážali tak všeobecnú nespokojnosť pracujúcich ako aj v spoločnosti sa etablujúce doktríny liberalizácie a slobody. Homogénnejší a menej diferencovaný model spoločnosti spätne vedie k formovaniu novej **masovej kultúry**, ktorá deštruovala tradičný model ponímania kultúry tvorenej vzdelanou a kritikmi uznávanou elitou umelcov a vychádzala z dobovej spoločenskej situácie a odkazovala k zvyklostiam a prejavom masy. Nový model kultúrneho štandardu determinovaný spoločným vkusom más viedol k hodnotovo orientovanej kritike masovej kultúry (a v jej kontexte i masovej komunikácie), s ktorým prišli v 19. storočí kultúrni kritici ako *M. Arnold, A. de Tocqueille*, *J. O. Y Gasset* a v 20. storočí predovšetkým teoretici tzv. Frankfurtskej školy, *T. Adorno, M. Horkheimer, W. Benjamin, W. Marcuse či J. Habermas*. Podľa nich osvietenstvo a masovo produkovaná kultúra (kultúrny priemysel) [22] viedli k úplne riadenej spoločnosti prinášajúcej „koniec jednotlivca.“ Obdobný pohľad na masové médiá a masovú spoločnosť prezentoval aj *H. Marcuse* v práci *One-Dimensional Man (Jednorozmerný človek)*, kde obvinil médiá, reklamu obzvlášť, z produkcie falošných potrieb a následnej neschopnosti človeka rozpoznať skutočnosť, že sa stal terčom manipulácie a ovládania.[23] Na kritiku Frankfurtskej školy, mimochodom dnes už ide o názory historicky prekonané, kriticky nadviazali teoretici z Centra pre súčasné kulturálne štúdiá na univerzite v Birminghame *(S. Hall, J. Fiske)* skúmajúci masovú komunikáciu a kultúru v napojení na sociálny a kultúrny kontext a s ohľadom na minoritné skupiny v spoločnosti.

[21] LOHISSE, Jean: *Komunikační systémy.* Praha : Karolinum, 2003, s. 129.

[22] T. Adorno a M. Horkheimer v diele Dialektika osvietenstva (Dialektik der Aufklärung, 1944) rozpracovali kritiku osvietenstva a zaviedli pojem „kultúrny priemysel.“

[23] MARCUSE, Herbert: *Jednorozměrný člověk : studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti.* Praha : Naše vojsko, 1991. 190 s.

Obraz človeka a sociálnych vzťahov v období elektronickej komunikácie

V literatúre sa stretávame s rozličnou periodizáciou vývoja ľudskej komunikácie a civilizácie ako takej opierajúcou sa predovšetkým o diferencované prisúdenie rozhodujúcemu vplyvu dominantného komunikačného prostriedku, napríklad *M. DeFleur* a *S. Ballová-Rokeachová* uvádzajú 5 základných epoch: epochu znamení a signálov, epochu reči a jazyka, epochu písma, epochu tlače a epochu masovej komunikácie.[24] *J. Lohisse* podľa typu dominantných médií vyčleňuje nasledujúce historické epochy: **epochu hovorenia (oralité), epochu písma (scribalité), epochu masovosti (massalité) a epochu netvarovosti (informalité).**[25] Druhú polovicu 20. storočia v západnej spoločnosti charakterizujú markantné technické a technologické zmeny, ktoré vzhľadom na svoj rozsah uplatnenia, kultúrneho ako aj širšieho spoločenského dosahu vyžadujú reflexiu. Kým predchádzajúce obdobie môžeme definovať ako **obdobie strojov** (hardware), postmoderne dominujú **informácie** (software), od ktorých sa stáva spoločnosť závislá. Ich transfer zabezpečujú elektronické médiá ako rozhlas, telefón, mobilná komunikácia a predovšetkým internet. Odstránenie časopriestorových hraníc umožňuje okamžitú výmenu informácií a vo veľkej miere nahrádza sociálny styk ľudí, pretože prostredníctvom internetu sa komunikujúci môžu nielen počuť, ale aj vidieť. „V elektronickom veku okamžitej komunikácie spôsobujú elektronické média takmer okamžite premenu kultúry, hodnôt a vzťahov.“[26] Podľa *M. McLuhana* elektronické médiá menia psychosociálne podmienky života a ľudského konania vôbec, pričom ich chápe v zmysle extenzie prirodzených ľudských zmyslov. Rozšírenie zmyslov prostredníctvom médií tvaruje centrálny nervový systém a transformuje všetky stránky našej sociálnej a psychologickej existencie, oblasť vzťahov nevynímajúc.[27]

„Netvarovosť je komunikačný systém, kde strojový jazyk privileguje spoločnosť s virtualizujúcou kolektívnou mentalitou a celularizovanou štruktúrou a je ňou tiež privilegovaný.“[28] *J. Lohisse* si kladie zásadnú otázku: „Je nástup nových technológií nazývaných informačné schopný od základu otriasť konfiguráciou vzťahov medzi ľuďmi?“ Technický a technologický aspekt komunikácie sa podľa neho premieta do spektra personálnych a sociálnych vzťahov, ktoré sa stávajú **celulárnymi**: „jedinec osamelý so svojím počítačovým monitorom dosahuje dialóg so svetom len

[24] DEFLEUR, Melvin – BALLOVÁ-ROKEACHOVÁ, Sandra: *Teorie masové komunikace.* Praha : UK, 1996, s. 25-40.
[25] LOHISSE, Jean: *Komunikační systémy.* Praha : Karolinum, 2003, s. 11.
[26] MCLUHAN, Marshall: *Člověk, média a elektronická kultura.* Brano : Jota, 2000, s. 219.
[27] MCLUHAN, Marshall: *Člověk, média a elektronická kultura.* Brano : Jota, 2000, s. 225.
[28] LOHISSE, Jean: *Komunikační systémy.* Praha : Karolinum, 2003, s. 183.

prostredníctvom povelov zadávaných do klávesnice.“[29] Komunikácia prostredníctvom elektronických médií konštruuje **kyberpriestor (technopole)**, ktorý stiera tradičné predstavy o čase a priestore a väzby medzi nimi. Kybernetické technológie vyznačujúce sa umelou inteligenciou, schopnosťou konať a samoreprodukčnou perspektívou formujú virtuálnu realitu, ktorá vďaka antropologizácii technológií prestupuje do ľudskej reality. Kybernetický priestor podľa *J. Lohissa* prináša celulárnu konfiguráciu spoločnosti a v jej rámci i medziľudských vzťahov, kde sú jednotlivci medzi sebou prepojení elektronickými alebo fotonickými informatizovanými väzbami bez fyzickej prítomnosti komunikujúcich subjektov. Spoločenská štruktúra epochy netvarovosti a celularizácia jednotlivca vedú k zrodu nového individualizmu, ktorý sa len v minimálnej miere opiera o spoločenský konsenzus. Jednotlivec je vytrhnutý zo sociálnej štruktúry a uzatvorený v abstraktom virtuálnom svete redukujúcim význam a funkciu sociálnych vzťahov na minimum. Redukujúca sprostredkovaná komunikácia napriek výhodám ako rýchlosť, efektivita, šetrenie času a energie smeruje **k depersonalizácii človeka** a markantnému oslabeniu sociálnych väzieb.

Žijeme v informačnej spoločnosti, podľa *J. Lohissa* na začiatku etapy netvarovosti, takže nemôžeme presne predvídať, aké zmeny elektronické médiá prinesú a ako ovplyvnia spoločnosť, sociálne vzťahy, myslenie a konanie človeka. Skúsenosti ukazujú, že nástup nového média vždy vyvolával nádeje a obavy ľudí – inak tomu nebolo ani v prípade vynálezu kníhtlače, telegrafu, rozhlasu a televízie a inak tomu nie je ani dnes, keď komunikácii dominuje internet a multimédiá. Osobná a interpersonálna dimenzia predstavujú integrálnu súčasť ľudskej osobnosti, ktorej rozvíjanie determinuje komunikácia ako formotvorný činiteľ posilňujúci naše vlastné sebauvedomenie sa. To, do akej miery nové formy a prostriedky komunikácie ovplyvnia konfiguráciu, kvalitatívny a kvantitatívny rozmer personálnych a širších sociálnych vzťahov, ukáže až budúcnosť. Dovolím si však vysloviť myšlienku, že práve integrácia interpersonálnej (medziľudskej) a sprostredkovanej komunikácie umožní rozvoj človeka prameniaci z vnútornej aktivity, tvorivosti a slobody každej osobnosti.

[29] LOHISSE, Jean: *Komunikační systémy.* Praha : Karolinum, 2003, s. 180.

ZOZNAM POUŽITEJ LITERATÚRY

DEFLEUR, Melvin – BALLOVÁ-ROKEACHOVÁ, Sandra: *Teorie masové komunikace.* Praha : UK, 1996. 363 s. IBSN 80-7184-099-8.

FLUSSER, Vilém: *Komunikológia.* Bratislava : Mediálny inštitút, 2002. 253 s. ISBN 80 968770 0 3.

FOTTA, Peter: *Pri prameni filozofie.* Trnava : Typi Universitas Tyrnaviensis a VEDA, 2005. 434 s. ISBN 80-8082-029-5.

GÁLIKOVÁ-TOLNAIOVÁ, Sabína – GÁLIK, Slavomír: *Filozofia.* In: MATÚŠ, Jozef – VALENTOVIČOVÁ, Dagmar – MAGÁL, Slavomír (eds.): *Praktikum z masmediálnej a marketingovej komunikácie.* Trnava : FMK UCM, 2008, s. 254-301. ISBN 978-80-8105-089-3.

GAŽOVÁ, Viera: *Filozofia médií.* In: *Médiá na prahu tretieho tisícročia. Človek v sieti mediálnej recepcie.* Trnava : FMK UCM v Trnave, 2003, s. 9-22. ISBN 80-89034-34-9.

HAYESOVÁ, Nicky: *Základy sociální psychologie.* Praha : Portál. 1998. 165 s. ISBN 80-7178-515-X.

HOCHELOVÁ, Viera: *Slovník novinárskej teórie a praxe.* Heslo komunikačné pole masovej komunikácie. Nitra : FF UKF v Nitre, 2001, s. 94-95. ISBN 80-8050-380-X.

JIRÁK, Jan – KŐPPLOVÁ, Barbora: *Média a společnost.* Praha : Portál, 2003. 208 s. ISBN 80-7178-697-7.

KARUL, Róbert: *Masový rozmer komunikovania.* In: Kol.: *Hodina filozofie.* Bratislava : Iris, 2004, s. 193-210. ISBN 80-89018-73-4.

KUNCZIK, Michael: *Základy masové komunikace.* Praha : Karolinum, 1995. 308 s. ISBN 80-7184-134-X.

LOHISSE, Jean: *Komunikační systémy.* Praha : Karolinum, 2003. 198 s. ISBN 80-246-0301-2.

MARCUSE, Herbert: *Jednorozměrný člověk : studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti.* Praha : Naše vojsko, 1991. 190 s. ISBN 8020600752.

MCLUHAN, Marshall: *Člověk, média a elektronická kultura.* Brano : Jota, 2000. 424 s. ISBN 80-7217-128-3.-

MCQUAIL, Denis: *Úvod do teorie masové komunikacie.* Praha : Portál, 1999. 415 s. ISBN 80-7178-200-9.

MEYROVITZ, Joshua: *Všude a nikde. Vliv elektronických médií na sociální chování.* Praha : Karolinum. 344 s. ISBN 80-246-0905-3.

VAJDA, Ján: *Úvod do filozofickej antropológie.* Nitra : Filozofická fakulta UKF, 2000. 116 s. ISBN 80-8050-358-3.

VOJTEK, Juraj: *Úvod do organizácie redakčnej práce a redigovania.* Bratislava : FF UK, 2000. 132 s. ISBN 80-223-1397-1.

KULTURA ROZWOJEM OSOBOWYM CZŁOWIEKA

Bogdan WIĘCKIEWICZ

Abstract: *The article „The culture as a personal human progress" includes important elements regarding an influence of the culture on human's life. It emphasizes the value of culture in human's life. A man as a unique creature in a nature is judicious and free and is able to create a culture. In this way he is able to make a progress on different fields. The very important matters for culture are values what was emphasized both by Jacques Maritain and also by John Paul II.*

Człowiek jako istota rozumna pragnie żyć w społeczeństwie, gdyż wymaga tego od niego sama natura. Od stuleci wielu myślicieli próbowało i nadal próbuje znaleźć odpowiedź na podstawowe pytania dotyczące ludzkiej egzystencji. Wielu z nich także próbuje znaleźć cechy, które są właściwe i charakterystyczne jedynie osobie ludzkiej. Nie ulega wątpliwości, że tym, co odróżnia świat ludzki od świta zwierzęcego jest jego zdolność tworzenia kultury.

Kultura w swoim rodowodzie sięga starożytnego Rzymu. Kultura w swej pierwotnej wersji używana była do uprawy roli (kultura agri) lub też hodowli i oznaczała przekształcenie poprzez ludzką pracę naturalnego stanu zjawisk przyrody w stan pożądany przez człowieka. Natomiast Marcus Tullius Cicero, użył słowa kultura w znaczeniu kultura animi, czyli uprawa umysłu[1].

Od czasów Cycerona kulturę traktowano jako czynność ludzką, która wiązała się z kształceniem oraz doskonaleniem a także kształtowaniem w osobie ludzkiej ideału człowieczeństwa, jednak upowszechnienie się tego terminu nastąpiło dopiero w XVIII wieku. Kultura różnie była definiowana w poszczególnych krajach Europy. W Niemczech podobnie jak i we Francji kultura oznaczała kształcenie oraz proces ewolucji ludzkości poprzez różne poziomy. Również pojęcie to oznaczało także wspólnotę kulturową narodu oraz rozwój ducha. Janusz Gajda zarazem zaznacza, ze Herder kulturę traktował jako narzędzie przystosowania człowieka, natomiast w przejmowaniu i przekazywaniu tradycji widział źródło człowieczeństwa[2].

W ujęciu socjologicznym kultura obejmuje wszystkie rodzaje aktywności i odnosi się między innymi do sposobu życia człowieka oraz wszelkich społeczeństw. Obejmuje między innymi takie dziedziny życia ludzkiego jak chociażby życie rodzinne, obrzędy religijne, praca czy sposób spędzania wolnego czasu. Bez kultury człowiek nie mógłby wyrazić pełniej swojego

[1] M. Filipiak, *Socjologia kultury*. Zarys zagadnień, Lublin, Wyd. UMCS, 2000, s. 9.

[2] J. Gajda, *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Kraków, Wydawnictwo Oficyna Wydawnicza Impuls, 2008, s. 17-18.

człowieczeństwa. Istotną rolę w przekazie kultury odgrywa język, który nie tylko pozwala nam wyrazić siebie, własną samoświadomość, ale również ułatwia rozwijać umiejętność myślenia i rozumowania.

Anthony Giddens podkreśla, że kultura to wyuczone a nie dziedziczne aspekty społeczeństw ludzkich, czyli są to wspólne elementy kultury różnych społeczeństw, które ułatwiają porozumienie i współpracę wszystkich członków społeczeństwa pomiędzy sobą[3].

Z kolei Leon Dyczewski pisze, że kultura to swoista całość, na którą składa się kultura jako zbiór oryginalnych elementów. Istotą jest wyróżnienie tych elementów, które charakteryzują się swoją odmiennością od innych kultur. Kultura rozumiana jest jako system elementów i ich powiązań. W tym przypadku istotne są nie tylko oryginalne elementy danej kultury, ale również powiązania między nimi, które nadają specyficzny charakter zachowań między nimi.W trzecim znaczeniu kultura rozumiana jest jako system znaczeń. Każde społeczeństwo wytwarza sobie właściwy system znaków, który jest zrozumiały tylko i wyłącznie dla swoich członków[4].

Jan Turowski pisze, że człowiek tworzy kulturę dzięki temu, że jest wyposażony w rozum oraz, że ma naturę zdolną do rozwoju. Osobowość ludzka jest dziełem Stwórcy, ale jest również wynikiem samokształcenia się człowieka i oddziaływania na niego środowiska, w którym egzystuje. Osoba ludzka żyjąc bez współdziałania z innymi byłaby pozbawiona ludzkiej pomocy oraz współdziałania z innymi ludźmi. Dzięki życiu w społeczeństwie człowiek może rozwijać kulturę, poprzez którą osiąga pełnie człowieczeństwa. Każdy, kto żyłby poza społeczeństwem w odosobnieniu zaczynałby i kończył jak świat animalny, Wszystko, co osiągnąłby dzięki swojemu rozumowi bez współdziałania z innymi umierałoby wraz z nim. Z tego też względu osoba ludzka żyjąca bez rodziny, narodu, państwa, poza społeczeństwem nie może rozwinąć swojej osobowości jako istota społeczno-moralna.

Święty Tomasz twierdził, że człowiek jedynie żyjąc w społeczeństwie może zrealizować trzy rodzaje potrzeb, a mianowicie: fizyczne, intelektualne i moralne[5].

Człowiek, aby rozwinąć pełnie swego człowieczeństwa musi ciągle doskonalić swoją osobowość. Czyni to między innymi poprzez życie moralne. Z kolei rozwój tych wartości może nastąpić tylko poprzez życie w społeczeństwie. Człowiek, który żyje samotnie nie może realizować miłości bliźniego, mówić prawdę czy też być sprawiedliwym. Także bez społeczeństwa osoba ludzka nie może rozwijać potrzeb intelektualnych. Natomiast rozum, w który wyposażony jest człowiek zobowiązuje go do współżycia z innymi ludźmi.

---

[3] A. Giddens, *Socjologia*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2006, s. 45.
[4] L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin, Wydawnictwo TNKUL, 1995, s. 35-38.
[5] J. Turowski, *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Lublin, Wydawnictwo TNKUL, 1993. s. 11.

Istotna rolę w rozwoju osobowym człowieka odgrywa proces socjalizacji. Socjalizacja obejmuje internalizację przez jednostkę ludzką podstawowych wartości, norm oraz uczenie się i tworzenie wzorów zachowań. Szczególną rolę w życiu każdego z nas pełnią wartości. Stanisław Ossowski Wartości dzieli na odczuwane, uznawane oraz realizowane. Jeszcze inny podział na wartości to uroczyste oraz codzienne a także autoteliczne i instrumentalne[6].

Personalizm zwraca szczególna uwagę na osobę ludzką. Jednak osoba ludka musi być właściwie zrozumiana i interpretowana. We współczesnym świecie akcentuje się zbyt duży indywidualizm człowieka. Na takie rozumienie jednostki ludzkiej zwracał już uwagę Jacques Maritain. Twierdził on, że błędem współczesnych czasów jest jednostronne wyakcentowanie człowieka jako jednostki z pominięciem jego wymiaru osobowego. Według Maritaina człowiek posiada podwójny aspekt a mianowicie: jednostkowość i osobowość. Człowiek przez to, że posiada materialne ciało jest jednostką, natomiast posiada również wewnętrzna duchowość, co czyni go osobą. Osobowość ta czyni człowieka istotą twórczą, wolną i autonomiczną. Człowiek nie jest tylko materialna jednostką, lecz równie wolnym podmiotem, czyli osobą. Jest on bytem rozumnym i wolnym a zarazem posiada życie psychiczno-duchowe. Maritain uważał człowieka za najdoskonalszy byt w przyrodzie. Dzięki temu, że zawiera w sobie elementy świadomości i ducha transcenduje świat materialny i poszukuje Boga. Jest on równie zdolny do samopoznania i samokierowania. Także dzięki swojemu umysłowi poznaje świat a poprzez wolna wolę zawiera z innymi relację przyjaźni i miłości. Atrybutami osoby ludzkiej jest rozumność oraz wolność[7].

Jacques Maritain w rozwoju osobowym człowieka kładzie szczególną uwagę na wychowanie. Zasadniczym celem wychowania jest ukształtowanie dojrzałej osobowości a także aktywnej postawu człowieka w swoim życiu. Łączy on wychowanie z samowychowaniem. Zwracał w wychowaniu szczególna uwagę na rolę wartości wyższych. Podstawą są wartości poznawczo-umysłowe nakierowane naprawdę. Przy czym nie jest najważniejsza sama wiedza, lecz przede wszystkim mądrość. Wykształcenie nie jest jeszcze integralnym rozwojem człowieka, lecz prawdziwa dojrzałość osoby ludzkiej opiera się o wyższe wartości jak: miłość, dobro, prawda, zdolność do ofiary czy chociażby tolerancja. Te wartości nadają dopiero sens ludzkiemu życiu oraz pobudzają do twórczego działania społecznego. Z kolei brak tych wartości może prowadzić do pustki egzystencjalnej a w ostateczności do utraty sensu życia. Drugim celem wychowania człowiek jest jego przygotowanie do życia w społeczności. Z tego też względu Maritain przeciwstawił się indywidualizmowi oraz socjologizmowi, gdyż indywidualizm ograniczał

[6] A. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa, Wydawnictwo PWN, 2007, s. 113-116.
[7] S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina, Lublin*, Wydawnictwo TNKUL, 1992, s. 38-41.

odpowiedzialność wobec innych a akcentował głównie ideę wolności osobistej. Jak twierdził wolność właściwie rozumiana jest wolnością odpowiedzialną. Człowiek prawidłowo wychowany w sposób dobrowolny powinien poświęcać się dla dobra społeczeństwa, w którym funkcjonuje. Dlatego w ujęciu personalizmu wspólnotowego konieczność życia w społeczeństwie nie stanowi zagrożenia dla osobowości człowieka[8].

Już w starożytności filozofowie greccy odkrywali w człowieku jego rozumność, lecz dopiero w myśli chrześcijańskiej określono człowieka jako „persona". Personalizm w sposób jednoznaczny podkreśla podmiotowość osoby ludzkiej oraz jego wymiar duchowy. Chociaż człowiek należy do świata przyrody to jedynie on sam posiada samoświadomość, sumienie, wolność, intelekt, wrażliwość estetyczną, religijną i moralną. To on sam stanowi o własnym życiu, zastanawia się nad jego celem i sensem. Człowiek kreuje wartości oraz jest ich nosicielem. Jest on bytem psychofizycznym, czyli jest ciałem oraz osobą. Materialne ciało oraz niematerialny duch wzajemnie się przenikają współtworząc osobę jako człowieka. Posiada on dwa wymiary człowieczeństwa „mieć" oraz „być", które są odpowiednikiem w świecie wartości. Chociaż wartości te mogą być względem siebie opozycyjne w poszczególnych postawach ludzi to nie są antagonistyczne ze swej natury[9].

Osoba w personalizmie nie jest rozumiana jako abstrakt, lecz jako cielesno duchowa egzystencja ludzka a zarazem źródło oraz podmiot własnych czynów. Każdy człowiek jest niepowtarzalny i to go odróżnia od innych osób.

Personalistyczna koncepcja człowieka przedstawia osobę ludzką jako nakierowaną na własną osobowość, ale również nakierowaną na drugiego człowieka. Przez to, że osoba istnieje dla innych to także dowartościowuje własne życie wewnętrzne. Całe życie ludzkie przebieg w świecie dynamicznych zmian oraz wyborów w tym także moralnych. Im większe zmiany tym szerszy zakres rozstrzygnięć moralnych.

Jak pisze Seweryn Rosiak od połowy XX wieku możemy mówić o „nowej moralności" lub nowej „etyce sytuacyjnej". Podkreśla on, że sytuacyjne spojrzenie na człowieka jest spojrzeniem tak personalistycznym jak również pluralistycznym. Wynika to stąd, że w każdej sytuacji jest osoba ludzka, a życie ludzkie tworzy dla niej ciągle nowe problemy związane chociażby z postępem współczesnej nauki czy techniki. Obecny postęp medycyny, genetyki stwarza wiele dylematów natury moralnej, co jest dopuszczalne w nauce oraz jakie działania godzą w godność człowieka i naruszają jego człowieczeństwo[10].

---

[8] S. Kowalczyk, *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Lublin, Wydawnictwo TNKUL, 1992, s. 49-50.

[9] S. Kowalczyk, *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii personalistycznej*, Lublin , Wydawnictwo KUL, 2006, s. 165-166.

[10] S. Rosik, *Wezwania i wybory moralne*, Lublin, Wydawnictwo RWKUL, 1992, s. 276.

Problem kultury także był bliski nauczaniu Jana Pawła II. Najpierw jako Karol Wojtyła później jako papież podkreślał znacznie kultury dla rozwoju człowieka. Kultura przynależy do samej istoty osoby ludzkiej i stanowi zespół faktów, w których człowiek się wyraża o wiele bardziej niż w czymkolwiek innym. Dzieła kultury stworzonej przez człowieka dają o nim świadectwo i trwają znacznie dłużej niż on sam. Karol Wojtyła podkreślał, że miarą człowieka jest jego kultura. Natomiast rdzeń tej kultury tkwi w ludzkim umyśle. Jan Paweł II opowiadał się za personalistyczną koncepcją kultury z tego też względu uznaje pierwszeństwo kultury duchowej przed materialną. Najważniejsze w życiu człowieka są wartości duchowo-etyczne. Podstawowym kryterium kultury jest zdrowa moralność, która jest efektem właściwego kształtowania sumienia zarówno przez rodziców, wychowawców jak i Kościół.

Papież podkreślał, że człowiek jako istota rozumna i wolna odczuwa potrzebę tworzenia kultury, którą także jest zdolny kształtować. Podczas pierwszej pielgrzymki do Polski w roku 1978 w dniu 3 czerwca przemawiając do młodzieży zgromadzonej na Wzgórzu Lecha powiedział: „Kultura jest wyrazem człowieka. Jest potwierdzeniem człowieczeństwa. Człowiek ją tworzy - i człowiek przez nią tworzy siebie. Tworzy siebie wewnętrznym wysiłkiem ducha: myśli, woli, serca. I równocześnie człowiek tworzy kulturę we wspólnocie z innymi. Kultura jest wyrazem międzyludzkiej komunikacji, współmyślenia i współdziałania ludzi. Powstaje ona na służbie wspólnego dobra - i staje się podstawowym dobrem ludzkich wspólnot”[11].

Jan Paweł II podkreślał, że kultura wymaga pełnego i wszechstronnego rozwoju osoby ludzkiej, czyli jej strony materialnej, duchowej, emocjonalnej, poznawczej, moralnej, także życia jednostkowego i społecznego oraz zarówno życia naturalnego jak i nadprzyrodzonego. Kultura to także rozwój intelektu oraz posiadanych zdolności manualnych i umysłowych człowieka. Stanowi ona o dynamizmie, ekspresji oraz kreatywności osoby ludzkiej. Najważniejsza w kulturze jest ludzka osoba natomiast wszystko inne stanowi zjawisko pochodne. Papież nawiązuje do marcelowskiego rozróżnienia „mieć” i „być”. Na bazie tego rozróżnienia wymienia działanie człowieka zewnętrzne, jak chociażby praca oraz wewnętrzne, czyli decyzja.

Jan Paweł II dzieli kulturę na materialną oraz duchową, przy czym uznaje prymat drugiej nad pierwszą. Kultura duchowa jest kulturą woli, sumienia i umysłu a jej naturalnym przedłużeniem jest otwarcie się człowieka na Boga. Przy czym papież podkreśla, że kultura nie może ograniczyć się tylko do samej wiedzy, czyli sfery poznawczej, gdyż sama wiedza nie wytworzy integralnej kultury ludzkiej, lecz musi ona znaleźć dopełnienie w kulturze serca, czyli miłości. Dopiero wówczas mamy do czynienia z prawdziwą ludzką kulturą.

[11] Jan Paweł II, *Pielgrzymki do ojczyzny. Przemówienia, homilie*, Karków, Wydawnictwo Znak, 1999, s. 41.

Personalistyczna koncepcja kultury w ujęciu Jana Pawła II podkreśla, że człowiek nie jest tylko twórcą kultury, ale i jej adresatem. Dlatego ma ona realizować osobę we wszystkich jej wymiarach. Oprócz wykształcenia bardzo ważne jest wychowanie człowieka, które powoduje, że człowiek bardziej staje się człowiekiem. Także w tym przypadku papież podkreśla olbrzymie znaczenie rodziny, której daje pierwszeństwo w wychowaniu człowieka.

Jan Paweł II przestrzega przed prymitywizacją kultury, która najczęściej dokonuje się poprzez lansowanie we współczesnym świecie kultury masowej, która uznaje przede wszystkim prymat kultury materialnej nad duchową.

Papież podkreśla, że autentyczna kultura nie może pomijać wymiaru etycznego i religijnego człowieka. Podczas pomówienia wygłoszonego w dniu 11 czerwca 1999 roku w Parlamencie Polskim, podkreślał, jak uboga byłaby kultura europejska bez chrześcijańskiej inspiracji. W imieniu kościoła przestrzegał, że wizję zjednoczonej Europy nie można redukować jedynie do aspektów ekonomicznych, politycznych oraz do bezkrytycznego stosunku do konsumpcyjnego stylu życia. Papież mówił, że „Nowa jedność Europy, jeżeli chcemy by była ona trwała, winniśmy budować na tych duchowych wartościach, które ją kiedyś ukształtowały, z uwzględnieniem bogactw i różnorodności kultur i tradycji poszczególnych narodów. Ma to być bowiem wielka Europejska Wspólnota Ducha”[12].

Współcześnie jednak należy zauważyć zagrożenie kultury, które jawi się w kryzysie prawdy. Kryzys ten ma związek z kryzysem metafizycznym oraz z preferowaniem wartości utylitarno-ekonomicznych nad wartościami wyższymi. W obecnym świecie zauważa się dominację epistemologicznego subiektywizmu i indywidualnego egocentryzmu. Nie poszukuje się obiektywnej i trwałej prawdy, lecz następuje dobieranie prawdy na doraźne potrzeby. Współcześnie coraz częściej kwestionuje się wartości wyższe na niekorzyść utylitarnych. Jak pisze Mirosław Rewera obecnie dokonujące się przemiany konstelacji aksjologicznych oraz preferowanych autorytetów prowadzą do podważenia ładu społecznego[13]. Jedną z naczelnych wartości staje się „szczęście”, które jest rozumiane jako chęć posiadania oraz dobrej zabawy. Z kolei jak zauważa Jadwiga Daszkowska dopiero w pełni szczęśliwym może być człowiek, który w sposób trwały odczuwa pełne zadowolenie z całego swojego życia[14].

---

[12] Jan Paweł II, Pielgrzymki do ojczyzny. Przemówienia, homilie, Karków, Wydawnictwo Znak, 1999, s. 1086.

[13] Por. M. Rewera, Autorytet w ponowoczesności: kryzys czy zmiana?, In. Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity, Eds.: M. Lačný, V. Dudinský, Prešov, Prešovská Univerzita v Prešove, 2008, s. 100-110.

[14] Por. J. Daszykowska, Miary i wyznaczniki szczęścia człowieka w świetle paradygmatu humanistycznego, In. Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity, Eds.: M. Lačný, V. Dudinský, Prešov, Prešovská Univerzita v Prešove, 2008, s. 114-123.

Należy podkreślić, że kultura oderwana od prawdy i etosu zatraca swój charakter humanistyczny i zamiast prowadzić do wzrastania człowieczeństwa może prowadzić do jego degradacji.

Rozumienie kultury w ujęciu Jana Pawła II stanowi trwały dorobek nie tylko Kościoła, ale również myśli współczesnej. Istotą tej koncepcji jest personalizm połączony z otwarciem się człowieka na transcendentny sens ludzkiego życia.

BIBLIOGRAFIA

Filipiak M., *Socjologia kultury. Zarys zagadnień*, Wydawnictwo. UMCS, Lublin 2000, ISBN 83-227-0868-8.

Gajda J., *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Wydawnictwo Oficyna Wydawnicza Impuls, Kraków 2008, ISBN 978-83-7308-567-1.

Giddens A., *Socjologia*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2006, ISBN 978-83-01-14408-1.

Daszykowska J., *Miary i wyznaczniki szczęścia człowieka w świetle paradygmatu humanistycznego*, In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity*, Eds.: M. Lačný, V. Dudinský, Prešov, Prešovská Univerzita v Prešove, 2008, s. 114-123, ISBN 978-80-8068-868-4.

Dyczewski L., *Kultura polska w procesie przemian*, Wydawnictwo TNKUL, Lublin 1995, ISBN 838529-163-6..

Jan Paweł II, *Pielgrzymki do ojczyzny. Przemówienia i homilie*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1999, ISBN 83-7006-940-1.

Kłoskowska A., *Socjologia kultury*, Wydawnictwo PWN, Warszawa 2007, ISBN 978-83-01-15188-1.

Kowalczyk S., *Wprowadzenie do filozofii J. Maritaina*, Wydawnictwo TNKUL,Lublin 1992, ISBN 83- 22802-93-5.

Kowalczyk S., *Człowiek w poszukiwaniu wartości. Elementy aksjologii* personalistycznej, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, ISBN 83-7363-323-5.

Rewera M., *Autorytet w ponowoczesności: kryzys czy zmiana*?, In. *Medzi modernou a postmodernou IV. Súťaživosť ako kultúrotvorný fenomén – limity efektivity*, Eds.: M. Lačný, V. Dudinský, Prešov, Prešovská Univerzita v Prešove, 2008, s. 100-110, ISBN 978-80-8068-868-4.

Rosik S., *Wezwania i wybory moralne*, Wydawnictwo RWKUL, Lublin 1992, ISBN 83-22802-06-4.

Turowski J., *Socjologia. Małe struktury społeczne*, Wydawnictwo TNKUL, Lublin 1993, ISBN 83-85291-64-4.

ADRESÁR AUTOROV:

dr Witold ADAMCZYK
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej,
Katedra Pedagogiki i Psychologii
ul. Willowa 2, 43-309 Bielsko-Biała, Polska
witold_adamczyk@poczta.onet.pl

dr hab. Artur ANDRZEJUK, prof. UKSW
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa,
Katedra Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej
Dewajtis 3, 00-815 Warszawa, Polska
artur-andrzejuk@wp.pl

dr Izabella ANDRZEJUK
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa
Katedra Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej
Dewajtis 3, 00-815 Warszawa, Polska
i-andrzejuk@o2.pl

dr Stanisław CIUPKA
Zakład Antropologii Kultury i Filozofii
ATH Bielsko- Biała, Polska
stanislaw.ciupka@op.pl

doc. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Katedra filozofie a religionistiky
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov, Slovensko
pdancak@unipo.sk

dr Jadwiga DASZYKOWSKA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli
Instytut Pedagogiki
ul. Ofiar Katania 6, 37-450 Stalowa Wola, Polska
jdaszykowska@gmail.com

dr hab. Anna DRABAREK, prof. APS
Akademia Pedagogiki Specjalnej
Wydział Stosowanych Nauk Społecznych,
Instytut Filozofii i Socjologii
Warszawa, Polska
adrabarek@gmail.com

dr hab. Michał DROŻDŻ
Papieski Uniwesrystet Janan Pawała II w Krakowie,
Wydział Nauk Społecznych,
Katedra Mediów i Komunikacji połecznej
31-002 Kraków, ul. Kanonicza 9, Polska
mdrozdz@rdn.pl

PhDr. Ing. Peter FOTTA OP, PhD.
Trnavská univerzita v Trnave
Filozofická fakulta
Hornopotočná 23, 918 43 Trnava, Slovensko
pfotta@truni.sk

ThDr. Ing. Milan FULA, PhD.
Katedra filozofie RKCMBF UK
Rajecká 17, 010 01 Žilina, Slovensko
fula@pobox.sk

Mgr. Tomáš GERBERY
Univerzita Pavla Jozefa Šafárika
Filozofická fakulta
Košice, Slovensko
tomas.gerbery@gmail.com

PhDr. PaedDr. Peter GREČO
Katolícka univerzita v Ružomberku
Filozofická fakulta, Katedra žurnalistiky.
Hrabovská cesta 1, 034 01 Ružomberok, Slovensko
greco@fphil.ku.sk

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Katedra filozofie a religionistiky
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov, Slovensko
hruska@unipo.sk

dr Dariusz JURUŚ
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Nauk o Edukacji
43 400 Cieszyn, ul. Bielska 62, Polska
djurus@ghnet.pl

dr Aleksandra KAMIŃSKA
Wyższa Szkoła Humanitas w Sosnowcu
aleksandra.kaminska@humanitas.edu.pl

dr Urszula KLAJMON-LECH
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Nauk o Edukacji
43 400 Cieszyn, ul. Bielska 62, Polska
uklajka@poczta.onet.pl

dr Andrzej KOBYLIŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa
Katedra Historii Etyki
Dewajtis 3, 00-815 Warszawa, Polska
akobylinski@wp.pl

dr Aleksy KOWALSKI
Instytut Teologiczny w Częstochowie
WSD w Częstochowie, Polska
aleksy.kowalski@gmail.com

doc. Dr. Roman KRÁLIK, ThD.
UKF, Filozofická fakulta
Štefánikova 67, 949 74 Nitra, Slovensko
kierkegaard@centrum.sk

Ing. Tibor MÁHRIK
UKF, Filozofická fakulta
Štefánikova 67, 949 74 Nitra, Slovensko
kierkegaard@centrum.sk

dr hab. Ryszard MOŃ, prof. UKSW
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa
Katedra Etyki Współczesnej
Dewajtis 3, 00-815 Warszawa, Polska
rmon@o2.pl

ThLic.Vojtech LAKOMÝ
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov, Slovensko
vlakomy@unipo.sk

dr Agnieszka LENARTOWICZ – Podbielska
Wyższa Szkoła Humanistyczno – Ekonomiczna w Łodzi
ul. Rewolucji 1905 nr 64,Łódź
aglena @tlen.pl

dr hab. Piotr MAZUR
Państwowa Wyższa Szkoła Zawodowa
Katedra Pedagogiki
ul. Pocztowa 54, 22-100 Chełm, Polska
psmazur@wp.pl

Dr. Marcel PAPP
Kiekregaardova spoločnosť na Slovensku
Hurbanova 16, 927 01 Šaľa, Slovensko
mmarcelpapp@gmail.sk

dr Katarzyna PIĄTEK
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej
Katedra Socjologii
ul. Willowa 2, 43-309 Bielsko-Biała, Polska
kapiatek@poczta.onet.pl

dr hab. Ewa PODREZ, prof. UKSW
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego Warszawa
Katedra Historii Etyki
Dewajtis 3, 00-815 Warszawa, Polska

Mgr. Mária POLIAKOVÁ, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Katedra filozofie a religionistiky
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov, Slovensko
mpoliakova@unipo.sk

dr Mirosław REWERA
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
Wydział Zamiejscowy Nauk o Społeczeństwie w Stalowej Woli,
Instytut Socjologii
Katedra Makrostruktur Społecznych
ul. Ofiar Katania 6a, 37-450 Stalowa Wola, Polska
mironow@poczta.onet.pl

Mgr. Dominik ROMAN
Univerzita Konštantína Filozofa, Filozofická fakulta
Katedra všeobecnej a aplikovanej etiky
Hodžova 1, 949 74 Nitra, Slovensko
dominikroman@centrum.sk

dr Aniela RÓŻAŃSKA
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Nauk o Edukacji
43 400 Cieszyn, ul. Bielska 62, Polska
arozanska@seznam.cz

dr Sławomira RUCHAŁA
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Nauk o Edukacji
Cieszyn 43-400, ul. Bielska 62, Polska
slawciar@o2.pl

dr Dariusz RYMAR
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Sztuki, Bielska 62
43-400 Cieszyn, Polska
darrym@wp.pl

ThDr. PaedDr. Róbert SARKA, PhD.
Katolícka univerzita Ružomberok
Pedagogická fakulta
Nám. A. Hlinku 56/1, 034 01 Ružomberok, Slovensko
1sarka@zoznam.sk

dr. Anastazja SEUL
Instytut Filologii Polskiej
Wojska Polskiego 69, Zielona Góra, Polska
A.Seul@wp.pl

doc. ThDr. PaedDr. Andrej SLODIČKA, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Katedra filozofie a religionistiky
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov, Slovensko
andrejslg@unipo.sk

✠ **Mons. Dr.h.c. Prof. ThDr. PhDr. Stanislav Stolárik, PhD.**
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Katedra filozofie a religionistiky
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov, Slovensko
stolarik@ktfke.sk

PhDr. Martin SUMEC, PhD.
Teologická fakulta Trnavskej univerzity
Bratislava, Slovensko
msumec@hotmail.com

dr Adam ŚWIEŻYŃSKI
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego
Katedra Filozofii Przyrody
ul. Wójcickiego 1/3, 01-938 Warszawa, Polska
a.swiezynski@wp.pl

dr Beata SZLUZ
Uniwersytet Rzeszowski
ul. Ks. J. Jałowego 24, 35-959 Rzeszów, Polska
bszluz@poczta.fm

Prof. PhDr. Ján ŠLOSIAR, CSc.
Univerzita Mateja Bela
Fakulta humanitných vied
Tajovského 40, Banská Bystrica, Slovensko
slosiar@fhv.umb.sk

ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.
Prešovská univerzita v Prešove
Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove
Katedra filozofie a religionistiky
Ul. biskupa Gojdiča 2, Prešov, Slovensko
rsoltes@unipo.sk

PhDr. Ondrej ŠTEFAŇAK, PhD.
Katolícka univerzita v Ružomberku
Pedagogická fakulta
Nám. A. Hlinku 56/1, 034 01 Ružomberok, Slovensko
ondrej.stefanak@gmail.com

PhDr. Ján VIŠŇOVSKÝ
Univerzita sv. Cyrila a Metoda v Trnave
Fakulta masmediálnej komunikácie
Nám. Jozefa Herdu 2, 917 01 Trnava, Slovensko
jan.visnovsky@ucm.sk

dr Bogdan WIĘCKIEWICZ
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II
WZNoS w Stalowej Woli
Katedra Makrostruktur
ul. Ofiar Katynia 6, 37-450 Stalowa Wola, Polska
bogdanwieckiewicz@wp.pl

Prof. dr hab. Krzysztof WIECZOREK
Uniwersytet Śląski w Katowicach
Instytut Filozofii
40-045 Katowice, Bankowa 11, Polska
kvik@poczta.onet.pl

Sponzori konferencie

MUDr. Mgr. MILAN ŠTEŇKO
Stomatologická ambulancia
a zubná technika
Humenné