



OIKOS A ČLOVEK

Filozoficko-antropologické reflexie

Radovan ŠOLTÉS
Daniel PORUBEC
(eds.)



OIKOS A ČLOVEK

Filozoficko-antropologické reflexie

RADOVAN ŠOLTÉS – DANIEL PORUBEC
(eds.)



Prešov 2025

OIKOS A ČLOVEK

Filozoficko-antropologické reflexie

Recenzovaný zborník príspevkov organizovaný Katedrou filozofie a európskych štúdií Gréckokatolíckej teologickej fakulty Prešovskej univerzity v Prešove.

Vedeckí redaktori – editori:

doc. ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

doc. PhDr. Daniel PORUBEC, PhD.

Recenzenti:

prof. ThDr. Peter VANSACĎ, PhD.

prof. US dr hab. Marek REMBIERZ

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

Vydala Gréckokatolícka teologická fakulta
Prešovskej univerzity v Prešove

Prešov 2025

© Prešovská univerzita v Prešove

ISBN 978-80-555-3679-8

OBSAH

Pavol DANCÁK

Metafyzika a ekológia vo filozofii Karola Tarnowského4

Radovan ŠOLTÉS

Etika a vnútorná sloboda ako prejav starosti o dušu17

Katarína MAYEROVÁ

Pravda – medzi realitou a dohodou.

Rortyho náčrt chápania otázky pravdy31

Dušan HRUŠKA

Nihilistické dôsledky Nietzscheho interpretácie pravdy40

Daniel PORUBEC

Inštitucionalizácia zahraničnej politiky Európskej Únie50

Katarzyna KABZIŃSKA-MASIONEK

Godność, wolność, odpowiedzialność...

Kategorie personalistyczne jako klucz czytania (anty)sztuki64

Justyna TALIK

Rośliny w sztuce – co artysta może zrobić w kwestii

ochrony przyrody88

Katarzyna KABZIŃSKA-MASIONEK

Sprawa piękna – w poszukiwaniu korzeni kryzysu

ekologicznego101

Adresár prispievateľov121

METAFYZIKA A EKOLOGIA VO FILOZOFII KAROLA TARNOWSKÉHO

Pavol DANCÁK

Abstract: *The article distinguishes between dualism and duality as two different frameworks for thinking about ecological issues. Dualism usually sets up opposites regardless of their mutual connections, while duality is understood as an expression of a complex, dynamic, and relational reality of which humans themselves are a part. Against this background, the study interprets Karol Tarnowski's philosophical ideas, in particular his distinction between an instrumental and sacramental relationship with nature, as a critique of modern rationalist reductionism and utilitarianism, which legitimized the technicization of nature and a distorted reading of the biblical motif of "subduing the earth." The alternative is to restore the perception of nature as an environment and a gift, deepened by biblical hermeneutics and supported by the concept of culture as protection. The conclusion shows that a change in the relationship to nature also presupposes the formation of a person's "inner culture," moral, intellectual, and aesthetic, which enables a contemplative and responsible way of living in the world.*

V debatách týkajúcich sa ekologických otázok, ako aj v iných debatách zaoberajúcich sa súčasnými problémami a dilemami, ktoré sú nevyhnutné pre pochopenie zmyslu ľudskej existencie, možno rozlíšiť dva úzko súvisiace, ale zreteľne odlišné koncepty: dualizmus a dualitu. V dualistickom prístupe sa dva stavy vecí primárne stavajú do protikladu bez toho, aby sa bral do úvahy ich vzťah, komplexnosť a dynamika toho, čo sa deje vo vzťahoch (vrátane recipročných interakcií) medzi nimi. Ak sa však rešpektujú obmedzenia, fragmentácia a aspektovosť ľudského poznávania a nepovažujú sa len za nedostatky a slabiny epistemického

stavu, ale za okolnosť prispievajúcu k rozpoznaní mnohostrannosti a rozmanitosti toho, čo je kognitívne dané, potom sa dualita môže prejavovať mnohými spôsobmi. Okrem toho možno dospieť k záveru, že dualita je viac než len kognitívna kategória, dar (nástroj) poznávajúceho subjektu, možno svojvoľne vnútený v aktoch poznávania sveta, ktorý vo svojej podstate zostáva neotrasiteľne homogénny, bez duality. Dualitu možno považovať za jeden z prvkov komplexnej a dynamickej reality, s ktorou ľudia interagujú prakticky a kognitívne, pričom sami, prostredníctvom svojho spôsobu existencie, sú súčasťou tejto dynamiky komplexnosti.¹

Významným filozofickým príspevkom do debaty o ekológii sú myšlienky Karola Tarnowského reprezentované textami *Instrumentalny czy sakramentalny stosunek do przyrody*² a *Człowiek wobec przyrody*,³ ktoré čitateľovi v 21. storočí môžu poslúžiť ako orientačné body pre vízia kultúry.

Podložíe súčasnej ekologickej krízy podľa Tarnowského je vytvorené hlboko zakorenenými postojmi a presvedčeniami, ktoré boli považované za prirodzené, alebo dokonca prikázané z perspektívy kresťanstva. Za osobitne nebezpečné považuje dve presvedčenia: presvedčenie o neodňateľnom práve človeka ovládnuť a podriaďiť si prírodu založenom na doslovnej interpretácii biblic-

¹ REMBIERZ, M.: Pedagogiczny potencjał i edukacyjne wyzwania krytycznej ekologii : o dwoistości pedagogiczno-ekologicznych tropów papieża Franciszka w kontekście pedagogicznego przesłania Heleny Radlińskiej. In: *Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji*. Nr 9(2014), s. 29-62.

² TARNOWSKI, K.: *Instrumentalny czy sakramentalny stosunek do przyrody*. In: TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja*. Kraków : Znak 1995, s. 325 - 341; TARNOWSKI, K., *Instrumentalny i sakramentalny stosunek do przyrody*, „Znak” 1982, nr 329 (4), s. 254 - 267.

³ TARNOWSKI, K.: *Człowiek wobec przyrody* In: DYDUCH-FALNIOWSKA, A. (ed.): *Miedzy niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*. Kraków : Instytut Ochrony Przyrody PAN 2000, s. 125-133; TARNOWSKI, K.: *Człowiek wobec przyrody*. In: TARNOWSKI, K.: *Pragnienie metafizyczne*, Kraków : Znak 2017, s. 149-160.

kého príkazu „podmaniť si zem“ (Gn 1, 28) a presvedčenie, že príroda je iba scénou ľudských dejín. Obidva postoje, zakorenené v novovekom racionalizme, sú príčinou legitimizácie inštrumentálneho zaobchádzania s prírodou aj pochmúrnej situácie, v ktorej sa ocitol súčasný človek.⁴

Inštrumentálny vzťahom k prírode Tarnowski rozumie ako myslenie o prírode v utilitaristických kategóriách, kde príroda je prostriedkom a nástrojom na uspokojenie ľudských potrieb. V tejto perspektíve sa príroda javí ako zásobáreň surovín a zároveň ako predmet detailných vedeckých výskumov, ktoré majú umožniť ešte efektívnejšie využívanie prírodného potenciálu. Avšak takýto prístup je obrazne povedané „pílením konára, na ktorom sedíme“, lebo namiesto smerovania k všeobecnej prosperite človek vytrhnutý z prírody cíti čoraz väčšie ohrozenie stratou časti seba samého, ktorou je prirodzené životné prostredie, do ktorého je včlenený celým svojim cítením a celou svojou predstavivosťou.⁵ V tomto rozkolísaní vzťahu medzi človekom a samotným životom človeku hrozí strata nielen vlastnej existencie, ale aj vlastnej podstaty.⁶

Dejiny vzťahu medzi človekom a prírodou svedčia o pôvodnom presvedčení o fundamentálnej jednote všetkého a úzkej paralelnosti svetov prírody, ľudskej morálky a kultúry. Starovekí Gréci síce vyčlenili človeka z kozmu ako jediného disponujúceho schopnosťou teoretického myslenia, ale aj v tomto privilegovanom postavení človek naďalej zostával súčasťou poriadku utvoreného mocou božského rozumu. Človek večný poriadok mohol skúmať a kontemplovať, ale nemenil ho. V stredoveku v dôsledku rozšírenia kresťanstva bola predstava demiurga nahradená predstavou transcendentného Boha-Stvoriteľa ex nihilo. Svet bol jeho dielom a pozícia človeka, aj keď zvýraznená vtelením Ježiša Krista, zostávala vnímaná ako pozícia jednej zo stvorených bytostí v rámci

⁴ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja* ... s. 325-326.

⁵ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja* ... s. 326-327.

⁶ BIRCH, Ch.: Stworzenie, technika i przetrwanie ludzkości. In: *Znak* 1976, nr 263 (5), s. 669-686.

stvorenia. Kultúra predlžovala dielo Stvoriteľa, ale človek sa predovšetkým usiloval porozumieť a uskutočniť Boží plán. Takéto vnímanie vlastnej situácie robilo stredovekého človeka výnimočným i pokorným zároveň a schopným skutočne sakramentálneho vzťahu k prírode, t. j. takého, ktorý v nej vidí odlesk alebo dokonca miesto 'prítomnosti' Stvoriteľa.⁷

Stredoveký spôsob videnia prírody sa však zlomil v konfrontácii s objavmi novovekej vedy. Mimoriadne významné boli zistenia Kopernika a Keplera, ktoré spochybnili centrálné miesto Zeme vo vesmíre, a tým človek začal pochybovať o svojej výnimočnosti. Pocit degradácie na rolu jedného z mnohých bytí ovplyvnil aj spôsob vnímania okolia. V súlade s filozofiou Francisa Bacona, ktorá určovala program novej kultúry, bolo potrebné skúmať prírodu natoľko dôsledne, aby sa dala účinne ovládnuť a aby sa pritom zväčšila moc človeka. Sviatostný rozmer vnímania reality nahradil záujem o techniku a intelektuálne nástroje tejto zmeny poskytla Galileova koncepcia vedy a karteziánska metafyzika. Nová koncepcia vedy zavedením merateľnosti ako kritéria presnosti a hodnoty vedy obmedzila predmet výskumu a tvrdení na vlastnosti matematickej formy. Karteziánska metafyzika, prechádzajúc od metodologických predpisov k metafyzike hmoty, stotožnila hmotu „s jednotným priestorom vyplňajúcim celý vesmír“, v ktorom na opis skutočnosti matematickej povahy vecí stačili už len geometrické vlastnosti ako rozsažnosť, deliteľnosť a mechanický pohyb. Ostatné kvality, ako farba či chuť, a dokonca aj vývoj, boli tolerované len ako zmyslami generované ilúzie. Príroda bola vnímaná výlučne vo vede a prostredníctvom vedy, teda prestala „hovoriť“ o Bohu. Dovtedy samozrejmy vzťah medzi Bohom a prírodou sa zmenil natoľko, že pre Descartových nasledovníkov je Boh už len veľkým hodinárom, ktorý uvádza do pohybu stroj sveta, aby dobre fungoval, ale okrem toho sa nijako neprejavuje vo svete prírody, pričom úloha utvárať a reorganizovať svet je ponechaná človeku. Človek sa tejto úlohy zhostil s racionalizmom

⁷ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja ...* s. 328-329.

zúženým na to, čo je „všeobecné, abstraktné a vypočítateľné“ a pretváranú realitu vnímal jednorozmerne zbavenú diferencovania a hierarchizácie“.⁸ Podľa logiky vlastného myslenia, kde vzťah k celku implikuje vzťah k časti, sa postupne sám stal obeťou technického vzťahu k prírode, lebo stratil vlastnú podstatu a bližšie mu bolo k peklu ako k raju. *Errare humanum est*.

Tarnowski je však ďaleko od rezignácie a usudzuje, že ak nás technický vzťah k prírode zaviedol na scestie, rozumné bude premyslieť možnosť iného vzťahu, ktorý bude zodpovedať bytostnej povahe človeka. S poznámkou, že jeho náčrt je stručný, ukazuje dve etapy, ktoré vedú k odmietnutiu inštrumentálneho zaobchádzaniu s prírodou. Prvou etapou je navrátenie hodnoty vzťahu k prírode, ktorý je pôvodnejší než technický. Druhou etapou, poukazujúc na nesprávnu interpretáciu Zjavenia, je objasnenie obrazu prírody v Biblii.⁹

Prvá etapa je paradoxne návratom „racionálneho“ človeka k činnosti v súlade so zdravým rozumom. Príroda, zem, po ktorej kráča, vzduch, ktorý dýcha, je predsa jeho základným životným prostredím. Od nej závisí jeho biologické trvanie a vývoj. Jestvovanie v prírode konštituuje jeho každodennú skúsenosť. Kontakt s ňou, úžas nad rastlinami, interakcia so zvieratami, spoluutvára jeho ľudskosť. Technicky zahľadený človek akoby na to zabúdal. Príklady stále prítomných intuícii o pôvodnom vzťahu k prírode Tarnowski bez ťažkostí nachádza v umení, najmä v poézii a symbolickom myslení. V pôvodnom svete poetickej imaginácie zem nie je sklado ani nástrojom, ale je niečím stálym, niečím, čo vzbudzuje dôveru, základom a zdrojom obživy, ale predovšetkým je miestom nášho pobytu. V tejto poslednej kategórii spočíva podstatný spôsob ľudského bytia. Bývanie znamená zaujať miesto vnútri kozmu, aby sme si ho osvojili, urobili intímny, blízkym a naplnili ho ľudským duchom, budovali na ňom ľudské diela. Zem, ako miesto pobytu, nás privádza ku

⁸ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja ...* s. 331-332.

⁹ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja ...* s. 333.

kultúre. Etymológia ukazuje, že lat. *colo* znamená obrábam, starám sa o niečo, strážim, ctím si, milujem. Kultúra je súborom činností, ktorých cieľom je ochrana, zachovanie, záchrana¹⁰ a odtiaľ je už len kúsok ku kultúre, ktorá chráni prírodu. Zložitosť vzťahov medzi človekom, domom, prírodou a kultúra vnímania Tarnowski dokladuje odvolaním sa na Heideggera a Bachelarda. Podľa Heideggera smrteľní bývajú natoľko, nakoľko zachraňujú zem, pričom zachraňovať vlastne znamená oslobodzovať.¹¹ Podľa Bachelarda dom ako strom, symbol života, vrastený základmi do zeme a strechou obrátený k nebu, sa vzťahuje k celému kozmu.¹² V tejto zemi ako vo veľkom dome sú znakmi posvätného nielen chrámy a kaplnky, ktoré svedčia o sakrálnych koreňoch kultúry, ale predovšetkým samotná príroda. „Nedá sa nevidieť tá moc krásy prírody, ktorá je úplne neužitková, nedá sa premeniť na nijaké technické zariadenie a v nijakej miere nie je našim dielom“.¹³

Príroda ako dar je vhodným prechodom k **druhej etape**, k interpretácii obrazu prírody v Biblii. Príroda je od začiatku jazykom, ktorým Boh hovorí k svojmu ľudu putujúcemu dejinami a ukazuje mu svoju dobrotivú moc. Boh sa prejavuje v prírodných javoch: Mojžiš ho vidí ako búrku či horiaci krik, Eliáš zakúša jeho prítomnosť v zavanutí vetra. Na rozdiel od mimobiblických náboženstiev, ktoré vnímajú prírodu ako prostredie, v ktorom *sacrum* prebýva v rozličných podobách len lokálne (božstvá neba, zeme, vody), Boh Izraela preniká všetko a je nad všetkým¹⁴ a zjavuje sa aj ako Stvoriteľ všetkého, teda aj Zeme spolu s celou prírodou. Táto Božia suverenita implikuje kontrastnú zložitosť biblického obrazu prírody. Už v Starom zákone je na jednej strane rajska záhrada, ideál, kde človek žije v šťastí a harmónii s Bohom

¹⁰ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja ...* s. 333-335.

¹¹ HEIDEGGER, M.: *Budować, mieszkac, myśleć*. In: HEIDEGGER, M.: *Odczyty i rozprawy*. Kraków 2007, s. 143.

¹² BACHELARD, G.: *Poetyka przestrzeni*. Gdańsk : Słowo / Obraz Terytoria 2014, s. 45.

¹³ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja ...* s. 335.

¹⁴ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja ...* s. 336.

a prírodou,¹⁵ ale na druhej strane je svet po vyhnaní, kde človek musí neustále zápasíť o svoje miesto pre životu. Je tu predstavená „krajina oplývajúcu mliekom a medom“, ale aj neústupná a divoká príroda.¹⁶ Biblická symbolika zeme však siaha ešte hlbšie. Predstava určitej *Zasľúbenej zeme* sa rozširuje na celý vesmír, ktorý sa tak stáva vlastnou zasľúbenou zemou, gestom a darom Boha, ktorý má človek chrániť a zároveň pretvárať na čoraz dokonalejší obraz Stvoriteľa. Zem sa tak stáva aj synonymom kultúry a rodí záväzok vďakyvzdania Bohu a vzdávania mu slávy. Súčasťou biblického obrazu prírody je aj „Boží príbytok“. Chrám ako miesto Božieho prebývania je analógiou kozmu, veľkej kozmickej svätyne, podľa ktorej je vybudovaný.¹⁷ V ľudskom chráme, v *Božom dome*, človek vzdáva slávu Bohu. V kozmickom chráme ju hlása celý vesmír.

Pomocou vybraných starozákonných textov vyzývajúcich k vďačnosti Stvoriteľovi, adresovaných rastlinám, zvieratám či žvlom, Tarnowski formuluje kľúčové východisko biblického vzťahu k prírode: „všetko, čo Boh stvoril, je dobré (...) dobro prírody: nebies, zeme, hviezd, vody, rastlín a zvierat, bolo prírode udelené Stvoriteľom a hovorí o stvoriteľskej moci, ktorá na prírode zanechala svoju stopu“.¹⁸ Preto vesmír je sviatosťou, znakom Božej prítomnosti a prvým chrámom“. Dôsledkom je uznanie *dobrot*y prírody ako immanentnej hodnoty nezávislej od človeka. Potvrďuje to aj poradie stvorenia, príroda bola stvorená pred človekom. Človek sa síce podľa Biblie objavuje ako *pán a kráľ* prírody, *zavŕšenie kozmu*, no je z *prachu zeme* a žije medzi ostatnými stvoreniami. Toto implikuje nerozlučný, obojstranný vzťah človeka k svetu a sveta k človekom. Takto svet nie je len *scénou ľudskej drámy*, lebo samotný biblický obraz prírody ukazuje prírodu ako realitu plnú zázračnosti, ohromujúcej sily, o ktorú sa Boh stará. Ilustruje to citátom z evanjelia podľa Matúša o vtákoch, ktoré

¹⁵ Gn 2, 8–15.

¹⁶ Gn 3, 17–19.

¹⁷ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja ...* s. 337-338.

¹⁸ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja ...* 338.

nesejú ani nežnú a predsa ich živí nebeský Otec.¹⁹ Výzva *pozerať sa* na vtáky a ľalie je výzvou ku kontemplácii Stvoriteľa cez stvorenie,²⁰ pretože *z veľkosti a krásy stvoreni sa poznáva ich Stvoriteľ*.²¹

Otázka Božej prítomnosti vo svete nie je vlastná len biblickej tradícii ale môžeme ju vystopovať aj v gréckom koncepte *logoi spermatikoi* (zárodkov Božského Logu). Je to koncept jednotlivých bytí, pôvodne v Božej mysli, ktoré vychádzajú mimo Boha a akoby sa ponárajú do ničoty, aby sa vynorili ako existujúce, s nezmažateľným znakom Božského Logu. V kresťanstve, najmä vo východnom kresťanstve, je to spojené s víziou sveta ako so *živým šatstvom Boha* a s pozitívnym hodnotením telesného a materiálneho ako od začiatku preniknutého Božím duchom a smerujúceho k vteleniu, v ktorom sa prostredie nasýtené božskosťou stáva sviatosťou, teda tajomstvom. Až takéto sviatosťné uchopenie prírody umožňuje porozumieť podstate biblickej výzvy ku kontemplácii, čítaniu daru stvorenia, ktoré je zdrojom každej autentickej kultúry.²²

Vzor realizácie takého vzťahu k prírode ponúka kontemplatívny postoj sv. Františka z Assisi. Jeho čítanie *daru stvorenia* sa vyznačuje hlbokým pocitom spolupatričnosti k ostatnými stvoreniami, blízkymi ako sestry a bratia. Ide o angažovanú participáciu na živote vesmíru, ktorá je v ostrej opozícii k chladnému pohľadu bádateľa či diváka predstavenia. Samotná kontemplácia však nestačí, lebo vzhľadom na biblický obraz človeka ako *koruny stvorenia* je človek povolaný k zmenám, k zlepšovaniu sveta, k *podmaneniu si zeme a užívaniu jej plodov*, nielen pre vlastný úžitok, ale preto, aby sa v svete *čoraz zreteľnejšie odrážala stopa Stvoriteľa*. Človek ako *kráľ zeme* je povolaný rozprestrieť nad zemou starostlivosť, dohliadať na ňu s láskou, aby sa najprv rozvíjala v súlade s možnosťami, ktoré sú v nej obsiahnuté. Tento prioritný rešpekt k samostatnému vývinu prírody spojený s paradigmou

¹⁹ Mt 6, 26.

²⁰ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja ...* s. 339.

²¹ Múd 13, 5.

²² TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja ...* s. 339-341.

kultúry Boha v ľudských srdciach je dokladovaný podobenstvom o rozsievачovi, v ktorom zrno rastie podľa vlastnej povahy. Inštrumentálna kultúra zabudla na posolstvo rešpektu, na skutočnosť, že *krása prírody, a zolášť človeka, je predovšetkým krásou života, ktorý sa dokáže rozvíjať sám podľa vlastných zákonov*. Preto pravá kultúra zeme je ochranou, chráni totiž to, čo vo svojej podstate nesie stopu Božej zvrchovanosti a moci, a z tohto dôvodu je akoby sviatosťou / tajomstvom, zároveň je však krehké a vyžaduje opateru, plnú úcty a zodpovednosti a pomoc človeka. Idea ochrany prírody je ideou pochádzajúcou z ducha Biblie²³ a neznamená návrat od kultúry k prírode, ale prechod od nižšej kultúry k vyššej,²⁴ od pseudo-kultúry ku kultúre pravej.

Pri príležitosti konferencie *Stworzyciel i przyroda w tradycji i myśli europejskiej* konanej v Krakove v roku 1999,²⁵ sa Tarnowski k tej istej téme vracia v článku *Człowiek wobec przyrody*.²⁶ Dôraz je položený na autonómiu prírody ako daru, na ľudskú zodpovednosť pred Bohom ako *najvyššou metafyzickou a náboženskou inštanciou*,²⁷ ale aj na zlepšenie ľudského života prostredníctvom lepšieho vzťahu k prírode. V Tarnowského reflexii nad miestom človeka v prírode a miestom prírody v živote človeka sa objavujú nové motívy.²⁸ Východiskom je ambivalentný postoj súčasného človeka k prírode, kde na jednej strane je to zdroj nepredvídateľnosti a ohrozenia, ktoré treba ovládnuť, ale na druhej strane je to nezávislý živel nevyhnutný pre život. Táto emocionálne a existe-

²³ TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja* ... s. 341.

²⁴ PAWLIKOWSKI, J. G.: *Kultura a natura*. In: PAWLIKOWSKI, J. G.: *Kultura a natura i inne artykuły*. Kraków : Wydawnictwo Literackie 1987, s. 15.

²⁵ DENYSIUK, Z.: *Wstęp*. In: DYDUCH-FALNIOWSKA, A. (ed.): *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej* Kraków : Instytut Ochrony Przyrody PAN 2000, s. 5.

²⁶ TARNOWSKI, K.: *Człowiek wobec przyrody*. In: DYDUCH-FALNIOWSKA, A. (ed.): *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej* Kraków : Instytut Ochrony Przyrody PAN 2000, s. s. 125-133.

²⁷ TARNOWSKI, K.: *Człowiek wobec przyrody* ... s. 133.

²⁸ TARNOWSKI, K.: *Człowiek wobec przyrody* ... s. 125.

nciaľne prežívaná dvojznačnosť je výsledkom rozštiepenia obrazu sveta vplyvom moderného prírodovedného poznania, ktoré umožnilo hlboko poznať prírodu v dovtedy nedostupnom meradle, pričom nespochybnilo biologickú závislosť človeka od prírodného prostredia.²⁹

Vzťah k prírode vyplýva z priesečníka nášho prežívania a nášho slobodného rozhodnutia a je rozlíšený na každodenný, viazaný na zápasy s *osvojenou* prírodou a *nezainteresovaný*. Prvý typ vníma prírodu len ako pozadie a scénu, ktorú si všímame, keď nám prekáža alebo vyžaduje opravu. Opakom je druhý typ, ktorý sa realizuje najmä vo voľnom čase, mimo povinností. Ďaleko od každodenných záväzkov sa človek stáva účastníkom prírody, spontánne prijíma jej podmienky, prispôsobuje sa a cení si námahu kontaktu. Takýto postoj má mnohoraké prínosy, od možnosti *objektívizácie seba samého*, cez skúšku fyzickej sily a vytrvalosti a preverenie kvality vzťahov s ostatnými, až po skúsenosť príslušnosti k väčšiemu celku, prijatie statusu stvorenia, zdravú radosť z existencie a otvorenosť metafyzickej *pravde o bytostnej sekundárnosti (ne-prvotnosti) človeka, ktorú zdieľa so všetkými ostatnými stvoreniami vo vnútri sveta*". Aj v druhom článku sa objavuje vízia prírody ako daru, tentoraz ponúkajúceho *najdostupnejší obraz večnosti*, nadhistorický životný priestor plný rozličných hodnôt, pohostinný i náročný zároveň, ako dar *existencie, života a krásy*.³⁰

Rozhodnutie, či prírodu budeme globálne čítať ako *dar Božej dobroty*, alebo skôr ako arénu bezohľadných zápasov o prežitie, vyplýva z individuálnej atribúcie dobra a zla. Človek vidí prírodu tak, aký je sám a hlavne aký je vo vzťahoch k iným ľuďom. Ak príroda nie je len *pozadím ľudskej činnosti* (Tischner, Lévinas) ani skladoom surovín, ale *prejavom základného, hoci čiastočného zjavenia*

²⁹ Tarnowski reflektuje romantickú filozofiu prírody Schellinga („Schellingov syndróm“), Whiteheadovu filozofiu procesu, Heideggera a prírodu ako materiál na výrobu predmetov a nástrojov, Marcela a Bubera (príroda, ja–ty, otvorenosť, bratstvo) či Lévinasa a Tischnera (príroda ako pozadie medziľudských vzťahov, scéna ľudskej drámy).

³⁰ TARNOWSKI, K.: *Człowiek wobec przyrody* ... s. 128-132.

vnútenosti stvorenia, potom si vyžaduje viac ako *ekologickú hygienu*“. Podľa Tarnowského ide o sakramentálny záväzok k ochrane prírody, lebo je miestom, kde sa *veľkosť stvoriteľského tajomstva* môže stať príležitosťou na skúsenosť Božej dobroty a veľkosti. Príroda má byť chránená nie kvôli človeku, ale kvôli sebe. Ako príklad *nechať prírodu „byť“* uvádza národné parky, no zdôrazňuje, že starostlivosť sa nemá obmedziť len na vybrané územia. Nikde nemáme bez dôvodu ju ničiť, vyhadzovať odpad, pretože sa zodpovedáme pred *najvyššou metafyzickou a náboženskou inštanciou*.³¹

Zlepšenie vzťahu k prírode súvisí s prácou na našom človečenstve. Zo vzťahu k prírode nemožno vylúčiť kultúru, aj vnútornú kultúru človeka. Čím hlbšia je morálna, intelektuálna a estetická kultúra, tým správnejší je vzťah k prírode a tým väčšiu šancu má príroda ponúkať človeku bohatstvo svojich osobitných hodnôt.³² Vzťah medzi ekológiou a výchovou – v širšom zmysle – sa týka vzťahu medzi človekom a životným prostredím a rôznych aspektov formovania tohto vzťahu, ktorý je vnímaný ako kultivujúci vzťah, ktorý významne určuje ľudské postoje a presvedčenia. Ľudia prostredníctvom rôznych foriem činnosti prekračujú *prírodné prostredie*, z ktorého pochádzajú, a zároveň – motivovaní okrem iného ekológiou – prekračujú to, čo sami produkujú, aby objavili a zažili hodnoty *prírodného prostredia* prostredníctvom tejto novej perspektívy.³³

Hodnotu *prázdinnového* pobytu v prírode Tarnowski oceňuje aj v kapitole venovanej tematike vzťahu človeka a prírody v knihe *Pragnienie metafizyczne*,³⁴ ktorá vyšla v roku 2017 ako Tarnowského

³¹ TARNOWSKI, K.: *Człowiek wobec przyrody ...* s. 133.

³² PAWLIKOWSKI, J. G.: *Kultura a natura*, tamže, s. 63.

³³ REMBIERZ, M.: Pedagogiczny potencjał i edukacyjne wyzwania krytycznej ekologii : o dwoistości pedagogiczno-ekologicznych tropów papieża Franciszka w kontekście pedagogicznego przesłania Heleny Radlińskiej. In: *Rocznik Naukowy Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji*. Nr 9(2014), s. 37.

³⁴ TARNOWSKI, K.: *Pragnienie metafizyczne*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.

opus magnum. Podľa Urszuly Idziakovej-Smoczyńskiej je táto kapitola jednou z ojedinelých pôct vzdávaných prírode filozofiou, v ktorej najjednoduchší a čistý vzťah k prírode zvyčajne zostáva nepovšimnutý, pretože sa nezaraďuje medzi veľké témy takzovanej filozofie prírody a ako súčasť každodennej skúsenosti sa javí ako nehodný filozofického premýšľania.³⁵ O to cennejšie je, že sa tohto premýšľania ujal Karol Tarnowski.

BIBLIOGRAFIA

- BACHELARD, G.: *Poetyka przestrzeni*. Gdańsk : Słowo / Obraz Terytoria 2014.
- BIRCH, Ch.: Stworzenie, technika i przetrwanie ludzkości. In: *Znak* 1976, nr 263 (5), s. 669-686.
- DENYSIUK, Z.: *Wstęp*. In: DYDUCH-FALNIOWSKA, A. (ed.): *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej* Kraków : Instytut Ochrony Przyrody PAN 2000.
- HEIDEGGER, M.: *Odczyty i rozprawy*. Kraków : Znak 2007.
- IDZIAK-SMOCZYŃSKA, U.: Pokora bajki. In: MECH, K., ZALEWSKI, W. (eds.): *Na ścieżkach pragnienia. Księga jubileuszowa profesora Karola Tarnowskiego*. Kraków : Znak 2018, s. 427-450.
- MECH, K., ZALEWSKI, W. (eds.): *Na ścieżkach pragnienia. Księga jubileuszowa profesora Karola Tarnowskiego*. Kraków : Znak 2018.
- PAWLIKOWSKI, J. G.: *Kultura a natura i inne artykuły*. Kraków : Wydawnictwo Literackie 1987.
- REMBIERZ, M.: Pedagogiczny potencjał i edukacyjne wyzwania krytycznej ekologii : o dwoistości pedagogiczno-ekologicznych tropów papieża Franciszka w kontekście pedagogicznego przesłania Heleny Radlińskiej. In: *Rocznik Naukowy*

³⁵ IDZIAK-SMOCZYŃSKA, U.: Pokora bajki. In: MECH, K., ZALEWSKI, W. (eds.): *Na ścieżkach pragnienia. Księga jubileuszowa profesora Karola Tarnowskiego*. Kraków : Znak 2018, s. 427 - 450.

- Kujawsko-Pomorskiej Szkoły Wyższej w Bydgoszczy. Transdyscyplinarne Studia o Kulturze (i) Edukacji*. Nr 9(2014), s. 29-62.
- TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja*. Kraków : Znak 1995.
- TARNOWSKI, K.: Człowiek wobec przyrody. In: DYDUCH-FALNIOWSKA, A. (ed.): *Między niebem a ziemią. Ku etyce ekologicznej*. Kraków : Instytut Ochrony Przyrody PAN 2000, s. 125-133.
- TARNOWSKI, K.: Człowiek wobec przyrody. In: TARNOWSKI, K.: *Pragnienie metafizyczne*. Kraków : Znak 2017, s. 149-160.
- TARNOWSKI, K.: Instrumentalny czy sakramentalny stosunek do przyrody. In: TARNOWSKI, K.: *Człowiek i transcendencja*. Kraków : Znak 1995, s. 325-341.
- TARNOWSKI, K.: *Instrumentalny i sakramentalny stosunek do przyrody*, „Znak” 1982, nr 329 (4), s. 254-267.
- TARNOWSKI, K.: *Pragnienie metafizyczne*. Wydawnictwo Znak, Kraków 2017.

Článok je parciálnym výstupom v rámci projektu VEGA č. 1/0404/25:
*„Predpoklady a kompetencie duchovného líderstva v kontexte
ignaciánskej pedagogiky“.*

ETIKA A VNÚTORNÁ SLOBODA AKO PREJAV STAROSTI O DUŠU

Radovan ŠOLTÉS

Abstract: *This paper deals with the relationship between ethics, care for the soul, and inner freedom in the context of the classical philosophical tradition and its phenomenological reflection. It is based on Plato's understanding of care for the soul as an essential questioning that opens up space for inner transformation. Ethics is interpreted not as a set of external norms, but as a process of cultivating the will and rational discernment of good. The text analyzes the difference between external and inner freedom and points to their relationship to desire and responsibility. It shows that internal freedom is not a given, but the result of long-term existential and ethical effort. The article emphasizes the relevance of the philosophical concept of ethics as a path to an authentic and good life.*

Úvod

V súčasnej kultúrnej a spoločenskej situácii sa pojem slobody často redukuje na vonkajšiu neobmedzenosť, možnosť voľby alebo absenciu nátlaku. Takto chápaná negatívna sloboda je však krehká, ľahko manipulovateľná a neraz sa mení na svojvôľu alebo závislosť od vonkajších podnetov.¹ Filozofická tradícia od antiky až po

¹ Koncept negatívnej slobody, ako neprítomnosť vonkajších prekážok, naráža na problém, ktorý sa týka aj reálnych životných možnosti človeka, špecificky v sociálnej oblasti. Nestačí mať k dispozícii slobodu, ak ju človek kvôli nepriajným podmienkam nemôže využiť. Realizácia slobody závisí aj od sociálnych a ekonomických podmienok, upozorňuje Isaiah Berlin. Zároveň však varuje pred pokušením odopierať ľuďom slobodu pod zámienkou, že si s ňou nevedia dať rady, preto alternatívna

moderné fenomenologické myslenie pritom poukazuje na hlbší rozmer slobody, ktorý nie je primárne politický ani sociálny, ale osobný a existenciálny. Tento rozmer slobody úzko súvisí s otázkou zmyslu etiky a so „starosťou o dušu“ ako základným spôsobom ľudského seba porozumenia.

Cieľom predkladaného príspevku je ukázať, že etika v pôvodnom filozofickom zmysle nie je súborom vonkajších noriem ani technikou správneho správania, ale cestou k vnútornej slobode človeka. Táto sloboda sa nerodí spontánne, ale je výsledkom dlhodobého procesu dozrievania, reflexie a kultivácie vôle. Vychádzajúc z motívu gréckej filozofie zameranom na *starosť o dušu*, na zmysel a podstatu etiky ako hľadania *blaženého života*, a z fenomenologických podnetov Jana Patočku sa zameriame na vzťah medzi slobodou, chcením a objavovaním dobra.

Starosť o dušu skrze bytostné pýtanie sa

Starosť o dušu podľa Platóna začína zvlášť vtedy, keď sme *donútení* opustiť istotu miesta, v ktorom sme zabývaní. V *podobenstve o jaskyni*² nadčasovo ukázal, že život človeka je výkon, ktorý nemá za cieľ zisk, kariéru alebo seba presadenie sa v spoločnosti, ale, paradoxne, opustenie všetkých istôt, pretože tie sú najväčšou prekážkou na ceste v vlastnom bytíu. Človek sa potom začína pýtať sám seba, čím vlastne žije, čo je jeho prameňom, a čo je podstatné? Zároveň však spoznáva, že mnohé z toho, čo považoval za podstatné, je vydané napospas konečnosti a musí k tomu zaujať primeraný postoj. Nejde len o morálny rozmer nášho činu, ale o postoj, ktorý začína pochopením vlastného spôsobu rozvrhovania sa v čase, v ktorom sa nejakým spôsobom vzťahujeme

pozitívna sloboda, interpretovaná ako vymedzenie možnosti, ktoré sú pre človeka najlepšie a podľa ktorých by sa mal rozhodovať, má sklony k autoritárskym režimom. Porov. BERLIN, I.: Dva pojmy svobody. In: KIS, J. (ed): *Současná politická filosofie: sborník textů anglosaských autorů 20. století*. Praha : Oikoymenh, 1999, s. 53n.

² Porov. PLATÓN: *Ústava, VII*. Praha : Oikoymenh, 2001, s. 514n.

k súcnam nášho sveta. Až tak sa môžeme stať slobodní, stať sa samými sebou a ponoriť sa do vlastného bytia, ktoré môže byť v našej každodennosti prekryté neustálym chronologickým zariadením. To je popravde najväčší výkon, ktorý môže človek vôbec urobiť – *vykonať sám seba*. Preto Jan Patočka v tomto zmysle hovoril, že život človeka je najväčší výkon! To je potrebné pochopiť a napomôcť tomu môže objavenie túžby duše po bytí.³

Paradoxne, miesto Platónovej jaskyne (väzenia) je na prvý pohľad temné a deisvé, a predsa je pre vážňov tým najistejším miestom, kde sa cítiť ako-tak v bezpečí, ktoré by nikdy len tak z vlastnej vôle neopustili. Vzpierajúcich sa, ich nakoniec z jaskyne *vyvlečú* von až bytostné otázky. Najprv je to ťažké. Človek má strach opustiť akú-takú istotu. Pri vychádzaní z jaskyne ho navyše budú *bolieť oči*, ale keď to *vydrží*, keď bude mať odvahu to *vydržať*, môže uzrieť skutočný svet a zdroj jeho a svojho bytia. Kto vydrží skúmanie starosti o dušu, neodporuje si a je jednotný vo svojom celkovom životnom nazeraní, dostáva sa tým do blízkosti jednotiacej miery, ktorá meria všetky skutočnosti okolo neho.⁴ Platón by povedal, že všetko vidí v pravdivom svetle, ktoré pochádza zo skutočného slnka a nie z chabého plameňa v jaskyni. To je starosť o dušu. Pochopiť rozdiel medzi ilúziou založenou na pomínelných „istotách“ a skutočnosťou, ktorá je spojená s trvalosťou bytia. Preto cesta duše k sebe samej sa môže udiať len prostredníctvom napätia z bytostných otázok.⁵ Grécki filozofi toto pýtanie sa nazývali termínom „*epimeleia*“.

Starosť o dušu nám vlastne otvára porozumenie tomu, „čo“ je duša. Je to skúmanie nášho vnútorného myslenia. Nie je to však nejaký bledý intelektualizmus, poznamenáva Jan Patočka, ale bytostné pýtanie sa. Na bytie sa nie je možné pýtať spôsobom, akým uchopujeme a myslíme veci. Je podstatou a zdrojom našej

³ Porov. HOGENOVÁ, A. – SLANINKA, M.: *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Praha : Malvern, 2019, s. 41.

⁴ Porov. PATOČKA, J.: *Péče o duši II*. Praha : Oikoymenh, 1999, s. 328.

⁵ Porov. HOGENOVÁ, A. – SLANINKA, M.: *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou*. Praha : Malvern, 2019, s. 174.

vnútornej slobody. Preto starosť o dušu nevedie k nejakému vonkajšiemu úspechu, ale k vnútornej premene.⁶ Bez bytostného pýtania sa to nie je možné. Takéto pýtanie sa však môže byť veľmi nepríjemnému a preto predpokladá odvahu a vytrvalosť vydržať na tejto nie ľahkej ceste.

Cesta duše k sebe samej⁷ je teda spočiatku ťažká a bolestivá, ale zároveň oslobodzujúca a prehĺbujúca. Musíme však bolesť pochopiť. Máme na mysli bolesť v najširšom zmysle slova, ktorá je vyvolaná otrasením našej existencie, našich istôt, našich plánov a pod. V bolesti totiž vždy o čosi prichádzame. Veľmi osoží, ak si uvedomíme, že to „čosi“ je nutne konečné a pomínuteľné, pretože to, čo bytostne patrí k nášmu životu nikdy nemôžeme stratiť. Musíme tomu uveriť a potom to dokážeme pochopiť. V bolesti sme k tomu vyzvaní bytostne. Preto môžeme povedať, že bolesť môže byť milosťou. Potom sa bolesť môže premeniť na vnútornú radosť bez toho, aby nás zničila.

Starosť o dušu a prejav etického postoja

Termín etika pochádza z gréckeho *ethos*, čo sa pôvodne vzťahovalo k hospodárstvu a k spôsobu chovu zvierat. Neskôr sa termín *ethos* rozšíril na obydlie a miesto bývania spoločenstva, ale aj na všetko, čo je zvykom v spoločnom obydľí. No ako to býva pri hospodárstve a v spoločenstve, keď chceme, aby sa hospodárstvo rozvíjalo a fungovali medziľudské vzťahy, musíme sa dohodnúť na nejakých zmysluplných pravidlách a vedieť, čo chceme dosiahnuť, čo nám v tom hospodárení pomáha, a čo škodí. Dôležitým je teda rozumieť *podmienkam* a poznať *cieľ* našej činnosti. Ak chceme, aby hospodárstvo fungovalo, musíme dobre porozumieť prírode a zákonom, ktoré napomáhajú farmárovi. To je stručne vyjadrený podstatný princíp etiky pri starosti a „obhospodarovaní“ nášho života.

⁶ Porov. PATOČKA, J.: *Péče o duši II*. Praha : Oikoymenh, 1999, s. 225, 255.

⁷ Porov. SIMMEL, G.: *O podstate kultúry*. Bratislava : Kalligram, 2003, s. 9.

Podobne chápe etiku aj Aristoteles, ktorý začne používať pojem *ethos* vo význame porozumenia zvykov, postojov a obyčajov vo vzájomných vzťahoch, ktoré sú dôležité v *polis*, a zároveň ako filozofické uvažovanie o človeku ako takom, a o jeho čine. Pre Aristotela však ide vždy o spojenie týchto dvoch rovín, pretože človek je podľa neho neoddeliteľný od *polis*. Ako taký je nutne občanom štátu, preto etika má skúmať, ktoré z mravov sú pre *polis* dôležité a dobré, a aké správanie je zavrhnutie hodné a zlé.⁸

S významom termínu *ethos* sa nakoniec prelína aj pojem *kultúra*, ktorý podobne vychádza z agrárneho prostredia a je odvodený od slova *colere* (obrábať, upravovať, zušľachťovať, pestovať, ozdobovať, opatrovať), z ktorého pochádza slovo *cultus* (pestovaný, vzdelaný, opracovaný). V pôvodnom význame teda kultúra označuje aktivitu, ktorou človek *zušľachťuje seba samého*. To znamená, že hľadá svoj základ, z ktorého môže žiť, a stať sa tým, čo je jemu bytostne dané. Je to teda spôsob, akým sa človek stáva človekom. V platónskom význame ide o špecifickú starosť o zmysel a orientáciu životného pohybu duše, lebo filozof je ten, kto vie, že starosť o dušu je dôležitejšia, než čokoľvek iné.⁹

To znamená, že pri starosti o život sa nestačí starať len o telo, ale ide aj o duchovný rozmer života skrze poznanie toho, kým sa má človek stať, a ako dosiahnuť dobrý život. Preto sa grécki filozofi zaujímali o to, čo je naším princípom a nazvali to termínom *fysis*, ktorým vyjadrovali pohyb toho, čo je spočiatku ukryté, ale povstáva to a rastie do neskrytosti, speje k zrodu smerom k rozmanitosti. *Fysis* pochádza od slova *fos*, čo znamená svetlo. Veď až na svetle je možné vidieť to, čo sa ukazuje, rodí sa do prítomnosti a má svojskú účasť na bytí. Je to prirodzenosť vecí, ktorá je ich hĺbkou. Je v základe javu vecí a bytostne čaká na svoj vstup do odhalenosti, do odkrytosti, do neskrytosti.¹⁰

⁸ Porov. WEISCHEDEL, W.: *Skeptická etika*. Praha : Oikoymenth, 1999, s. 13.

⁹ Porov. PLATÓN: Obrana Sokratova, 31 c-d. In: *Antológia z diel filozofov: Predsokratovci a Platón*. Bratislava : Iris, 1998, s. 251.

¹⁰ Porov. HOGENOVÁ, A.: *Jak pečujeme o svou duši?* Praha : Univerzita Karlova v Prahe – Pedagogická fakulta, 2008, s.107.

Pojem *fysis* latinčina vyjadrila slovom *natura*, ktoré už svojím tvarom naznačuje participáciu na budúcnosti – teda príroda je niečo, čo ešte nie je, ale čo sa práve teraz *pri-rodí*.¹¹ „Rodenie sa“ do sveta však nie je definitívne predurčené, ale je vždy spojené s vnútornou dynamikou toho, čo sa stáva. *Fysis* je niečo, čo má vzťah k bytiu, alebo niečo, čo zrodením (teda „prirodzene“) vošlo do bytia a má v sebe charakteristickú podobu a silu.¹² Vzdelanie a výchova k starosti o svoje bytie je preto neprevoditeľná na žiadny pragmatický účel.

Aby sa zrodené bytie mohlo uskutočniť musia byť splnené určité podmienky, ktoré umožnia rozvinúť tento skrytý potenciál bytia človeka a až vtedy človek dosiahne to, čo podľa filozofov v skutočnosti neustále hľadá – *blažený život*. A blažený život nie je v telesnom, ale v duchovnom dobre.¹³ Ak nebudeme mať čas na uzobranie (gréč. *legein*), každodennosť nás bude mať takpovediac v hrsti. Bude nám vytvárať umelé nedostatky a potreby a podsúvať nepravé možnosti ako naše vlastné. Potreby, ktoré vychádzajú z túžby po bytí sa potom ľahko nahradia pseudopotrebami, v ktorých sa ponúkajú pseudomožnosti nášho prebývania vo svete. V tom zohráva mediálny priemysel kľúčovú úlohu a tieto potreby dokonalo obstaráva. Podsúvanie možnosti, ktoré sú všetkými akceptované a prijímané ako vlastné, je účinný nástroj manipulácie.¹⁴

Dôležité je teda poznať spôsob, akým je možné túto blaženosť dosiahnuť a nemínúť sa pritom cieľu. To je v podstate zmyslom etiky. Pod blaženosťou (gréč. *eudaimonia*) však nemáme na mysli

¹¹ Porov. NEUBAUER, Z.: Univerzita a idea vzdelanosti. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě*. Praha : Karolinum, 1993, s. 134.

¹² Porov. KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí*. Praha : Herrmann & synové, 1995, s. 105.

¹³ Porov. ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava : Pravda, 1979, s. 29.

¹⁴ Porov. HOGENOVÁ, A.: *Čas jako problém*. Chomutov : L. Marek, 2011, s. 32, 36.

zmyslové potešenie (gréč. *hédoné*), ktoré človeka nemôže dostatočne naplniť, ale získanie šťastia, ktoré má trvalý charakter.

Etika teda vo svojom základe nie je vedou o dohodnutých pravidlách konania, ale v prvom rade o objavovaní princípov, ktoré človeka môžu urobiť plne ľudským, a teda šťastným. Môžeme tomu hovoriť – *stať sa samým sebou*. Koľko sa o tom dnes hovorí a ako často sa pletieme v tom, čo naozaj znamená byť samým sebou a nie byť tým, čo chce systém, spoločnosť, módne trendy či svet influencerov. Na základe predchádzajúcich úvah môžeme teda etiku charakterizovať ako *objavovanie cesty k šťastnému životu a pravej identite človeka*.

Problém slobody vo vzťahu k chceniu

Základným predpokladom morálneho konania je schopnosť slobodne a vedomo sa rozhodnúť vykonať, alebo nevykonať nejaký čin. Preto môžeme hovoriť o zodpovednosti človeka za skutky. Zodpovednosť vlastne znamená, že sme schopní odpovedať na otázku: „*Prečo si to urobil?*“ Samozrejme sú situácie, kedy môže byť schopnosť nášho rozhodovania obmedzená a blokováná rôznymi prekážkami. Tie môžu byť *vnútorného*, alebo *vonkajšieho* charakteru, ktoré znižujú, prípadne znemožňujú slobodne a zodpovedne sa rozhodovať.¹⁵

Problém slobody je však problémom *vôle – chcenia*. Vo filozofickej tradícii je chcenie definované ako *jednota subjektu a objektu v objekte*. Čo to znamená? Nuž, že naše chcenie sa môže prejaviť len vtedy, keď sa v našej pozornosti zjaví určitý objekt¹⁶, ktorý chceme vlastniť. Teda sa s ním pomyselné zjednocujeme a stotožňujeme.

¹⁵ Podrobne sa prekážkam ľudských skutkov venuje morálka a kategorizuje ich oveľa precíznejšie. Napríklad: TONDRA, F.: *Morálna teológia I*. Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtašáka, 1994, s. 50–61.

¹⁶ Pod objektom nemáme na mysli len materiálne objekty, ale aj objekty mentálneho charakteru. Môžu to byť rôzne predstavy, túžby, obrazy, asociácie, sebahodnotenia a pod.

Všetci vieme veľmi dobre, ako nás vie vyviesť z miery, keď takýto objekt stratíme. Ako však vieme o tom objekte? Vďaka poznaniu, ktoré je vyjadrené ako *jednota subjektu a objektu v subjekte*, pretože poznanie akoby pomyselne „pojíma“ objekt do našej mysle (z toho význam termínu *pojmem*).

Tu sa otvára odveká otázka: „Čo bolo skôr, poznanie alebo *chcenie*?“ Nemôžeme predsa niečo chcieť, ak to nepoznáme. Na druhej strane nemôžeme niečo poznať, ak k tomu nie je naklonená naša vôľa, ktorá k veci smeruje našu pozornosť. Vidíme, že to nie je jednouché určiť. Dôležité však je uvedomiť si, že naše poznanie objektov a ich *chcenie* je v dialektickom vzťahu. Vzájomne sa predpokladajú. Z toho vyplýva, že naša sloboda je vtiahnutá do tejto dialektiky.¹⁷ Vôľa sa motivuje nejakým objektom a rozum určuje, či máme po ňom takpovediac siahnuť. Niekedy však dôjde k tomu, že objekt je tak atraktívny, že rozumové zvažovanie ťahá akoby za kratší koniec, a vtedy môže nastať problém. Sloboda sa zmenila na *svojvôľu*, pretože už o sebe nerozhodujeme rozumom, ale rozhodujú o nás objekty našej vôle. Určujú, kam budeme v živote kráčať. Stávame sa vlastne závislí na daných objektoch, a v podstate sme neslobodní.

O slobode uvažovalo mnoho filozofov. Už v antike bol pre sofistov za slobodného považovaný človek, ktorý sa neriadi ľubovoľným zákonom, ale svojou prirodzenosťou. Sokrates a jeho žiak Platón zase priznávajú slobodu takému človeku, ktorý nesmeruje k nejakému ľubovoľnému dobru, ale k dobru osebe – k idey dobra. Akoby sa do popredia dostáva aspekt vôle, ktorá túži po dobre ako takom – dokonalom, a preto je ním prirodzene priťahovaná. Aristoteles zase kladie dôraz na schopnosť poznania a rozumového rozhodovania, ktoré človeka odlišuje od iných živých tvorov a sleduje dobro človeka, ktoré súvisí s jeho cieľom. V dejinách sa tak objavujú ďalšie možné variácie, ktoré zdôraznia vôľový, alebo racionálny aspekt pri voľbe v danej situácii. Čo však často odlišuje

¹⁷ Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*. Praha, 1987, s. 224.

rôzne etické koncepcie je chápanie cieľa ľudského konania, ktorý je kritériom toho, ako a pre čo sa budeme rozhodovať.¹⁸

Hoci disponujeme schopnosťou slobody, naša sloboda nikdy nie je dokonalá. Môžeme teda hovoriť iba o *konkrétnej slobode*, ktorá je vždy pod istým vplyvom rôznych podnetov, informácií a okolností, ktoré nás formovali a formujú od nášho narodenia. Naše bytie vo svete nie je v stave absolútnej slobody. Sme obmedzovaní vlastnou situáciou, v ktorej sa nachádzame, ako aj možnosťami, ktoré máme. Nie je definitívne rozhodnuté, kým sme, a kým sa môžeme stať, a to dokonca ani vzhľadom na našu vlastnú minulosť.¹⁹ Môžeme teda hovoriť o *variantnej*, ale aj o *konštantnej* zložke našej osobnosti. Z ontologického hľadiska ide o *ontickú identitu* v protiklade k *ontologickej identite nášho Ja*. Kým prvá rovina identity je mnohoroako podmienená komplexom podmieneností (príp. determinácií) biologickej, psychickej, sociokultúrnej a jazykovej povahy, druhá rovina identity sa javí ako nepodmienená väzbou na podmieňujúce (resp. determinujúce) fenomény ontickej povahy.²⁰

Podstata vonkajšej a vnútornej slobody

V čom teda spočíva podstata slobody? Nuž, ako sme to vyššie naznačili sloboda je schopnosť zvažovať možnosti a urobiť voľbu pre cieľ, ktorý si človek stanovil na základe rozumovej úvahy. V tomto zmysle môžeme o slobode hovoriť len u ľudí. Dnes sa môžeme stretnúť s rôznymi názormi propagujúcimi takzvanú slobodu zvierat, ale u nich o slobode môžeme hovoriť len v nepriamom zmysle slova. Podľa antropológa Maxa Schelera človek, na rozdiel od zvierafa, vystupuje ako bytosť, ktorá „*nie je viazaná*

¹⁸ Porov. WEISCHEDEL, W.: *Skeptická etika*. Praha : Oikoymenh, 1999, s. 87n.

¹⁹ Porov. DÉMUTH, A.: *Homo – anima cognoscens alebo o pozadí nášho poznávania*. Bratislava : Iris, 2003, s. 96–97.

²⁰ Porov. DOJČÁR, M.: *Sebatranscendencia. Antropologický model*. Trnava : Dobrá kniha, 2017, s. 15–16.

puďmi a prostredím, ale je slobodná od prostredia a je otvorená svetu".²¹ Jeho sloboda sa prejavuje v tom, že môže skrze rozumovú úvahu zaujať odstup od okolia, aj od seba samého, od svojich pudov a sklonov a pozrieť sa na seba a svoj život v reflexii akoby „zhora“. Vie povedať „áno“, ale aj „nie“ prírodnej podmienenosti. Človek teda nie je uzavretý v prostredí vymedzenom prírodou. Preto rozlišujeme slobodu na vonkajšiu a vnútornú.

Vonkajšia sloboda je naozaj spoločná človeku aj zvieratám, pretože vyjadruje schopnosť reagovať na podnety, ktoré sú motivované prírodnou kauzalitou. Aj zvieratá sa môžu rozhodnúť či pôjde doľava alebo doprava, ale jeho rozhodovanie je motivované inštinktom. Ak napríklad dravec začíti korisť môže zmeniť svoj smer, ale jeho sloboda je vždy len reakciou na podnet prírodného charakteru, či už ide o vonkajší, alebo vnútorný aspekt prírodnej determinovanosti. V tomto zmysle konáme podobne, keď sme motivovaní podnetmi materiálneho a pudového charakteru – pri hľade, smáde, sexuálnom púde, strachu z predátora a pod. Teda vonkajšia sloboda znamená len toľko, že konáme bez vonkajšieho nátlaku to, čo *chceme*. Nie sme teda pod vplyvom žiadnych vonkajších obmedzení (napríklad zviera je zatvorené v kletke a človek vo väzení). Naša motivácia pre konanie vychádza z vonkajšieho empirického podnetu (napríklad konanie na základe zmyslového potešenia – *hédoné*). K vonkajšej slobode však môžeme priradiť aj situáciu, keď sa človek rozhoduje len na základe toho, čo mu povedia druhí bez toho, aby to kriticky zhodnotil. Vtedy hovoríme o *heteronómii*. Človek však má schopnosť prírodnú kauzalitu prekračovať vedomou racionálnou reflexiou, čím sa dostávame k jadru vnútornej slobody.

Vnútorná sloboda totiž spočíva v schopnosti odstupu od prírodnej kauzality a umožňuje rozhodovanie na základe autonómneho rozumového poznania. V podstate si človek sám zo seba určuje dôvod pre konanie a tento dôvod nečerpá z vonkajšieho prostredia, ani z pudovosti, ani z toho, čo povedia druhí, ale ho

²¹ SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha : Academia, 1968, s. 67.

nachádza vo svojom rozume, ktorý nazývame svedomím. Prejavom tejto nezávislosti je *autonómia* – teda skutočnosť, že rozum môže objavovať motív konania sám zo seba, a teda už nie je determinovaný podnetmi empirického charakteru. Preto môže ísť dokonca proti tomu, k čomu ho vedie prírodná kauzalita. Napríklad cíti hlad, avšak napriek tomu sa dobrovoľne zriekne jedla (pôst) pre vyšší cieľ, ktorý má racionálne (nábožensky) zdôvodnený. Alebo je schopný obetovať svoj život pre dobro druhých, i keď k tomu nie je ničím nútený z vonku.

Človek tak stojí svojím slobodným rozumom nad pudovosťou a prírodnou kauzalitou a dáva svojmu životu a konaniu zmysel, ktorý môže presahovať pudovosť. Napríklad politický väzeň môže byť síce obmedzený vo vonkajšej slobode, ale vo svojom vnútri je slobodný. K takejto slobode sa zvieria nemôže dopracovať, pretože nemá schopnosť sebauvedomenia na úrovni reflexie a schopnosti rozumom prekročiť zmyslové vnímanie prostredia. Preto môžeme povedať, že skutočná sloboda je až vnútorná, kedy sám človek určuje dôvod a cieľ svojho konania na základe toho, čo objavuje svojím rozumom ako dobré. Preto môžeme hovoriť aj o slobode *od niečoho*, alebo slobode *k niečomu* – voľba dobra.²²

To však neznamená, že človek sa bude vždy riadiť len tým, čo objavuje vo svojom rozume, a teda vo svedomí, ako správne a dobré. Ako sme už vyššie naznačili, naša sloboda je vždy konkrétnou a nie dokonalou. Aj keď máme schopnosť vnútornej slobody, vždy sa nachádzame v konkrétnom emocionálnom rozporení a okolnostiach, ktoré nás vťahujú do rôznych vplyvov, a preto si nie vždy chceme alebo máme silu zvoliť to, čo objavujeme ako správne. Človek si napríklad povie: „Viem, že som to nemal takto povedať, ale bol som rozčúlený a neovládal som sa.“

Prírodná kauzalita patrí k našej prirodzenosti a je nesmierne silná a motivácia na základe príjemnosti/nepříjemnosti je pre človeka od počiatku dejín vždy atraktívnejšia, než schopnosť

²² Porov. ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha : Zvon, 1994, s. 73; ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*. Praha, 1987, s. 226.

nasledovať poznané dobro. Sme telesno-racionálne bytosti, preto naša telesnosť (prírodná kauzalita) bude vždy spoluprítomná pri našom rozhodovaní. Tak sa môže stať, že napríklad spoznáme, že to, čo robíme nie je z hľadiska dobra pre nás to najlepšie, ale aj tak si zvolíme „ľahšiu cestu“.

Preto základnou úlohou kultúry je kultivovať chcenie (vôľu) človeka, aby dokázal spoznávať skutočné dobro a zároveň našiel motiváciu sa preň rozhodnúť. Vnútoraná sloboda je teda skôr výsledkom nášho snaženia, pretože sa s ňou nerodíme, ale ak budeme na nej pracovať, môžeme sa slobodnými stať. Niektorí si však povia: *„Ale mne stačí, že si môžem užiť, veď žijem len raz.“* Zaiste, ale tým sa takýto človek dostáva dobrovoľne na istú animálnu úroveň a mína sa dobru, a teda možnosti byť skutočne šťastným (*eudaimonia*).

Formovať život, ktorý vyviera z vlastného prameňa a nie predobjednaných vzorcov je skutočne zmysluplnou cestou. To však predpokladá schopnosť sa zastaviť, vyviazať z nezdravých pút, nechať sebou otriasť, stratiť zdanlivé istoty a pochopiť, čo je v živote podstatné a čo len dôležité alebo relatívne. Aj keď to môže vyzeráť jednoducho, je to úzka cesta. Sme totiž starosťami zviazaní s ontickým svetom a prejsť k ontologickému spôsobu pýtania sa na bytie si vyžaduje odvahu, trpezlivosť, pokoru a najmä čas všetko to premyslieť, pochopiť a znútorniť. Azda nehľadáme všetci práve tú jednotu s vlastným bytím, ktorá je pôvodná a nám najvlastnejšia? To, čo vyzerá jednoducho, ešte nemusí byť ľahké, čo platí najmä pre vnútornú slobodu.

Záver

Ukázali sme, že starosť o dušu súvisí s bytostným pýtaním sa, ktoré človeka vyvádza z každodennej samozrejmosti a konfrontuje ho s konečnosťou, zodpovednosťou a otázkou dobra. Tento pohyb nemožno chápať ako čisto intelektuálnu aktivitu, ale ako existenciálny proces, ktorý zasahuje celok ľudského života. Etika sa v tomto horizonte neukazuje ako normatívny systém vonkajších

pravidiel, ale ako kultivácia chcenia a rozumového rozlišovania, prostredníctvom ktorých sa človek postupne stáva schopným vnútornej slobody.

Ľudské konanie je vždy situované a podmienené, a preto nemožno hovoriť o dokonalej alebo absolútnej slobode. Napriek tomu si človek zachováva schopnosť prekračovať prírodnú kauzalitu a sociálne tlaky prostredníctvom reflexie a svedomia. Práve v tomto priestore sa otvára možnosť autonómneho etického rozhodovania, ktoré nie je determinované pudovosťou ani vonkajšími očakávaniami, ale orientáciou na poznané dobro.

Vnúterná sloboda sa tak javí ako výsledok dlhodobého procesu sebvýchovy a kultivácie, ktorý si vyžaduje čas, odvahu a ochotu znášať existenciálne napätie. Bez tohto úsilia sa sloboda ľahko mení na svojvôľu alebo na prispôsobenie sa pseudopotrebám a pseudohodnotám ponúkaným spoločenským a mediálnym prostredím. Etika, chápaná ako starosť o vlastné bytie, preto zostáva nevyhnutným predpokladom nielen osobnej integrity, ale aj autentického ľudského spolunažívania a možnosti viesť skutočne dobrý život.

BIBLIOGRAFIA

ANZENBACHER, A.: *Úvod do etiky*. Praha : Zvon, 1994.

ANZENBACHER, A.: *Úvod do filozofie*. Praha, 1987.

ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava : Pravda, 1979.

BERLIN, I.: Dva pojmy svobody. In: KIS, J. (ed): *Současná politická filosofie: sborník textů anglosaských autorů 20. století*. Praha : Oikoymenh, 1999.

DÉMUTH, A.: *Homo – anima cognoscens alebo o pozadí nášho poznávania*. Bratislava : Iris, 2003.

DOJČÁR, M.: *Sebatranscendencia. Antropologický model*. Trnava : Dobrá kniha, 2017.

HOGENOVÁ, A.: *Čas jako problém*. Chomutov : L. Marek, 2011.

- HOGENOVÁ, A.: *Jak pečujeme o svou duši?* Praha : Univerzita Karlova v Praze – Pedagogická fakulta, 2008.
- HOGENOVÁ, A. – SLANINKA, M.: *Žít z vlastního pramene. Rozhovory o životě a filosofii s Annou Hogenovou.* Praha : Malvern, 2019.
- KRATOCHVÍL, Z.: *Výchova, zřejmost, vědomí.* Praha : Herrmann & synové, 1995.
- NEUBAUER, Z.: Univerzita a idea vzdělanosti. In: *Obnova ideje univerzity. Soubor statí o významu a postavení univerzit v současném světě.* Praha : Karolinum, 1993.
- PATOČKA, J.: *Pěče o duši II.* Praha : Oikoymenh, 1999.
- PLATÓN: *Obrana Sokratova.* In: *Antológia z diel filozofov: Predsokratovci a Platón.* Bratislava : Iris, 1998.
- PLATÓN: *Ústava.* Praha : Oikoymenh, 2001.
- SCHELER, M.: *Místo člověka v kosmu.* Praha : Academia, 1968.
- SIMMEL, G.: *O podstate kultúry.* Bratislava : Kalligram, 2003.
- ŠOLTÉS, R.: *Starosť o dušu v súčasnom svete.* Prešov : Vydavateľstvo PU, 2021.
- TONDRA, F.: *Morálna teológia I.* Spišská Kapitula – Spišské Podhradie : Kňazský seminár biskupa Jána Vojtašáka, 1994.
- WEISCHEDEL, W.: *Skeptická etika.* Praha : Oikoymenh, 1999.

Článok je parciálnym výstupom v rámci projektu VEGA č. 1/0404/25:
„Predpoklady a kompetencie duchovného líderstva v kontexte
ignaciánskej pedagogiky“.

PRAVDA – MEDZI REALITOU A DOHODOU RORTYHO NÁČRT CHÁPANIA OTÁZKY PRAVDY

Katarína MAYEROVÁ

Abstract: *Drawing on the anti-representationalist stance of neo-pragmatism, this paper highlights the deep suspicion that arises around the traditional use of the term “truth.” Within this framework, “truth” becomes acceptable primarily in its adjectival form - “true” - functioning not as a metaphysical correspondence with reality, but as a practical tool for advancing human purposes, goals, and desires.*

Despite Richard Rorty’s provocative critique of metaphysics, objective truth, and the supposed natural order of things, he continues to describe philosophy as the love of wisdom. Yet wisdom, in his account, does not signify access to timeless foundations. Rather, it refers to the cultivation of balance in human life, especially in its practical dimension, and to the achievement of equilibrium within communication - where we not only speak about ourselves but also address and respond to others.

Thus, the love of wisdom, or even the love of truth, cannot be understood as the pursuit of a single, correct representation of reality detached from everyday human concerns. Instead, it becomes an ongoing, dialogical effort to harmonize our vocabularies, practices, and forms of life. The central question remains, however: can a pragmatist genuinely be said to “love” truth, if truth is no longer conceived as something objective and final, but as contingent and instrumentally shaped within human practices?

Problém pravdy patrí od počiatkov k ústredným témam filozofického myslenia. Otázke pravdy sa preto nevyhýba ani Richard Rorty. Práve tento predstaviteľ novopragmatizmu býva často terčom kritiky pre svoje chápanie pravdy, nakoľko je jeho stanovisko neraz interpretované ako odmietanie či ignorovanie

etablovaných vedeckých metód jej overovania. Je však potrebné rozlišovať medzi pravdou vzťahujúcou sa na bežné tvrdenia každodenného života a pravdou vo vedeckom kontexte, napr. v matematike, biológii, fyzike, či chémii, kde existujú špecifické postupy a kritériá, prostredníctvom ktorých možno tvrdenia systematicky verifikovať.

Rorty skutočne odmieta chápanie pravdy v zmysle lásky k múdrosti, resp. ako prenikanie k podstate vecí a v nekonečnom rade konečnej inštancii, odmieta uznať pravdu ako zrkadlenie nezávislej skutočnosti prostredníctvom predmetov a všetkého, čo je vôkol nás. V tomto zmysle chápania pravdy by sme mohli opäť upadnúť do metafyzických špekulácií, pretože by sme museli pravdu stotožniť s vecami takými, aké sú samy osebe. To je však postoj verného metafyzika, v žiadnom prípade nie novopragmatistu akým bol Rorty.

„Láska k pravde by sa mala namiesto toho chápať ako láska ku konverzácii – k porovnávaniu našich politických názorov, vedeckých teórií, obľúbených umeleckých diel s názormi, teóriami a obľúbenými dielami iných ľudí a k prekonávaniu nezhôd.“¹ Tu sa u Rortyho stretávame s pojmom *konverzácia*. Mohlo by sa zdať, že ide len o akýsi rozhovor niekoho s niekým iným. Avšak konverzácia v pravom slova zmysle – a určite v takom ju chápe aj samotný Rorty – je dokonalejšou formou rozhovoru, je to určitý druh komunikácie, na ktorej sa ľudia podieľajú, dávajú do toho vlastný intelektuálny, duchovný a kultúrny vklad. Podľa môjho názoru, konverzácia v Rortyho chápaní by nemala byť nejakým konfrontačným žánrom, ktorý by mal slúžiť k vyvolávaniu či riešeniu konfliktov, ale mala by byť nápomocná pre predchádzanie akýchkoľvek konfliktov. Zrejme práve na základe takejto konverzácie je možné dospieť ku konsenzu, teda k zhode medzi ľuďmi, ktorá by nemala charakter donútenia, ani by nebola výsledkom autoritatívneho presviedčania o „jedinej pravde“, ale ktorá by

¹ RORTY, R.: Spinoza, pragmatizmus a láska k múdrosti. In: *Filozofické orchidey*. Bratislava: Kalligram 2006, s. 131.

vyrastala z otvorenej výmeny názorov. Takýto konsenzus by mal mať na zreteli, a dokonca z toho vychádzať, konkrétne ľudské túžby, prania a potreby, teda to, čo ľudia v danom historickom a spoločenskom kontexte skutočne prežívajú a čo artikulujú. Nejde o hľadanie nadčasového, metafyzicky ukotveného základu, ale o spoločné dolaďovanie významov a hodnôt prostredníctvom jazyka.

V tom spočíva čaro rortyovskej konverzácie, a teda ide o „hlas ľudstva“, ktorý nie je hlasom jednej autority, ale predstavuje pluralitu hlasov vstupujúcich do dialógu. Je to hlas slobodnej spoločnosti, slobodného sociálneho zoskupenia, ktoré si svoje normy a pravidlá nevynucuje apelom na absolútne základy, ale vytvára ich v procese neustáleho rozhovoru. Konverzácia sa tak stáva nástrojom solidarity a posilňuje citlivosť voči utrpeniu druhých. Konsenzus tu nie je konečným stavom, ale predstavuje dynamický výsledok otvorenosti, ochoty počúvať a pripravenosti meniť vlastné presvedčenia v prospech vzájomného spolužitia.

Rorty hovorí o konsenze, nehovorí o vonkajšej nezávislej skutočnosti, ale predsa sa nepriamo dotýka tej skutočnosti, ktorá sa vytvára „dohodou o tom, čo treba robiť, aby ľudia dosiahli konsenzus.“² Teodor Münz vo svojej práci *Hľadanie skutočnosti* však poukazuje na to, že „táto dohoda bude pre jej tvorcov dozaista mlčky pravdivá a skutočná, bude tvrdiť, že je to tak a nie inak, bude intersubjektívna, nezávislá od ich ľubovôle, no aj podmienená ich subjektívnosťou, po čase diskutabilná a korigovateľná, bude nahradená inou, čiže bude vykazovať všetky znaky hľadania a nachádzania pravdy a skutočnosti“.³ Všetko to však speje k výberu jedného tvrdenia, toho najsilnejšieho, toho najlepšieho a najpresvedčivejšieho spomedzi všetkých ostatných, pričom sa tým zdôrazňuje opäť len výber jedného pravdivého tvrdenia, jednej skutočnosti. Táto skutočnosť nemôže byť náhodná, ani

² RORTY, R.: Relativizmus: nachádzať a vytvárať. In: *Filozofia*, r. 52, Bratislava 1997, č. 6, s. 398.

³ MÜNZ, T.: Človek je len polovičný tvor. In: *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava: 2008, s. 41.

nepodmienená, pretože na jej tvorbe a dohode sa zúčastňuje viacero strán. Rorty nesúhlasí s chápaním pravdy ako korešpondencie s podstatou vecí, pretože to jednoznačne považuje za metafyzický dogmatizmus. Rorty pripúšťa používanie výrazu láska k múdrosti, resp. láska k pravde jedine vtedy, ak pripustíme možnosť hovoriť o viacerých opisoch reality, z ktorých môže každý napĺňať iné ľudské ciele. Práve toto je pre Rortyho to najpodstatnejšie v zmysle hľadania pravdy. Pravda má vtedy skutočné opodstatnenie, keď je to pravda pre človeka a o človeku.

Rorty priam s dávkou irónie poukazuje na to, že spory o materiálnej a nemateriálnej povahe podstaty vecí nastávajú len v rámci metafyzických teórií. „Metafyzici ako Platon sú pre svedčení, že pochopenie prirodzeného poriadku vecí, preniknutie cez jav ku skutočnosti môžu priniesť človeku blaženosť – isté šťastie, ktoré zvieraťá nepoznajú a ktoré vyplýva z vedomia, že čosi, čo má zásadný význam pre ľudí, má zásadný význam aj pre vesmír.“⁴ Filozofia vďaka svojmu dnešnému statusu pokusom nemeckého klasického idealizmu, pretože práve v tomto období sa vedy dostávajú na to miesto, ktoré im patrí a vzniká z jej strany snaha o chápanie pravdy ako nie čoho, čo je vytvárané a nie objavované. Avšak toto obdobie vo filozofii je príliš krátke na to, aby napr. Kant, či Hegel mohli svoje predstavy a snahy doviesť do konca. Ich úsilie skončilo niekde na polceste, pretože neustále nechávali priestor niečomu neempirickému, a to najmä v otázke chápania rozumu, ducha alebo samotného ľudského ja ako niečoho, čo má vnútornú prirodzenosť a tá je poznateľná akosi vedou vied, ničím, čo nepotrebuje empirické dôkazy, a v tejto úlohe vystupovala filozofia. Z toho teda vyplýva, že podľa Rortyho na základe intervencie idealistov sa vytvárala iba polovica pravdy ako takej a to bola práve tá vedecká, pričom pravda o rozume zostávala v snahách objavovania, nie vytvárania.

Musím oceniť Rortyho ľahkosť uvažovania a hlavne jeho pragmatizmus v otázke pravdy, ktorú chápe aj ako viacero mož-

⁴ RORTY, R.: *Spinoza, pragmatizmus a láska k múdrosti*, s. 132.

ných, nezávisle existujúcich opisov tej istej veci, ako to napríklad urobil s Platónovou filozofiou a jeho úvahami o tele a mysli, keď Platón tvrdil, že meniaci sa myseľ a meniace sa telo sú prejavmi čohosi nemenného, pričom to môžeme interpretovať aj iným spôsobom, totiž, že sú to dva totožné kúsky vesmíru opísané rozličným spôsobom. Je však potrebné dodať, že okrem toho ešte existuje niekoľko ďalších rozdielných spôsobov interpretácie s dôrazom na ich užitočnosť. „Možno vôbec nevieme, kedy, ak vôbec niekedy, sú naše opisy vesmíru presné, ale máme predstavu, kedy sú jednoducho užitočné z hľadiska istého cieľa.“⁵

Len čo dáme priestor pragmatizmu, začneme pochybovať o prirodzenom poriadku vecí a o ideí pravdy ako jeho vernej reprezentácii. Hovoriť o svete a o nás je len opis prostredníctvom jazyka, pričom ani jeden z jazykov nemá privilegovanejšie miesto medzi tými ostatnými, ani jeden nedokáže lepšie opisovať ako ten druhý, ani jeden nepoužíva lepšie nástroje ako ten druhý, a tým pádom nemôžeme vyzdvihovať jeden opis sveta pred tým druhým a pripisovať mu väčšiu hodnotu pravdivosti ako ktorémukoľvek inému. Ak sa zameriame na opisy prírody, budú nám vždy vykazovať známky určitého poriadku, avšak príroda, ktorá by nebola opísaná ľudským jazykom (čo je v konečnom dôsledku pre nás nepredstaviteľné), zostala by jednoducho Kantovou nepoznateľnou vecou osebe, jednoducho len neužitočným, bezobsažným, jednoduchým pojmom.

V konečnom dôsledku vyvstáva otázka, či vôbec pragmatista s postojom, aký prezentuje v otázke pravdy, môže byť vôbec milovníkom pravdy? Nesmieme zabúdať, že práve pragmatisti nevnímajú pravdu ako vernú reprezentáciu skutočnosti, že istý opis sveta, resp. „skutočnosti“ môže byť vernejší a výstižnejší ako iný. Podľa Rortyho, neexistuje nejaká špecifická ľudská činnosť ako hľadanie pravdy. Do hry sa dostávajú nové pojmy ako presvedčenie a spoľahlivý, čiže v súvislosti s otázkou pravdy ide o to, že za

⁵ Tamže, s. 135.

pravdivé označujeme tie presvedčenia, ktoré sa na základe nami určených cieľov zdajú spoľahlivejšie ako akékoľvek iné.

Podľa Rortyho je lepšie hovoriť o hľadaní spoľahlivých nástrojov. Ide o nástroje, ktorými by sme mohli čo najlepšie dospieť ku každodenným ľudským cieľom a túžbam. Ani o najradikálnejšom postmodernistovi by sme nemali tvrdiť, a tak ani u Rortyho, že považuje všetky výroky o skutočnosti za rovnaké a nenachádza v nich žiadne opodstatnenie. Nie, avšak považuje ich za názory, ktoré sú ako nástroje spoľahlivejšie než iné. Podstatou dobre fungujúcej spoločnosti by mala byť práve dohoda, resp. konsenzus o tom, ktoré nástroje budú použiteľné a budú napĺňať prioritné potreby daného spoločenstva. Rorty zdôrazňuje, že v otázkach chápania pravdy nepripúšťa boj dvoch táborov, pričom jedny v pravdu veria a druhí nie. Zásadný rozdiel spočíva v tom, že „podľa jedných je slovo „Pravda“ pomenovanie veci, ktorú treba milovať, kým druhí ho považujú za nešťastne hypostazované pod statné meno, za zavádzajúcu reifikáciu“.⁶ Pre pragmatistov je priam ideálnym užitočným nástrojom používanie prídavného mena „pravdivý“, avšak používanie podstatného mena „pravda“ je len akýmsi pozostatkom z filozofie dávnych čias, ktorá sa snažila hľadať prirodzený, od nás nezávislý poriadok vecí a chcela ho prostredníctvom vlastných nástrojov pochopiť.

Niektorí ľudia zavrhnújú pragmatizmus, pretože ak by sme sa ho chceli striktne držať, mohlo by sa nám zdať, že mieri proti veľkým filozofickým postavám (ako napr. Platon, Spinoza, či Nietzsche a pod.), ktoré by sme mali prestať uctievať ako milovníkov pravdy. Podľa Rortyho je možné, že títo milovníci pravdy podľahli sebaklamu. Ako teda nepodľahnúť takejto dileme? Jedným z možných riešení je lásku k pravde chápať ako postoj k inému človeku, nie ako postoj k niečomu transcendentnému. Je to však opäť len pragmatický postoj. Avšak tí, ktorí túto pravdu chápu aj naďalej ako lásku k múdrosti, sú presvedčení dogmatici,

⁶ Tamže, s. 143.

ktorí neprestali veriť v existenciu podstaty našej skutočnosti, ktorá je v takom prípade jedna a jedna je aj pravda.

Lásku k pravde môžeme chápať aj ako túžbu po poznávaní a vlastnú nespokojnosť s dosiahnutými faktami, s našou snahou podrobovať naše tvrdenia kritike a hľadať to najpriateľnejšie vysvetlenie. Ak budeme pravdu vnímať takto, budeme ju vnímať ako zvedavosť, cnosť, toleranciu a odmietanie fanatizmu. Pre Rortyho je to základný krok ku diskusii. Ak budeme lásku k pravde chápať takto jednoducho, môžeme dôsledne opustiť platónske hľadanie prirodzeného poriadku. V konečnom dôsledku sa však Rorty neustále vracia k definícii filozofie ako lásky k múdrosti, ale vylučuje chápanie múdrosti ako chápanie prirodzeného, od nás nezávislého poriadku. Ide jedine o praktický život človeka, o snahu a túžbu po vyváženosti rôznych súčastí ľudského života. Myslím si, že chápanie filozofie ako lásky k múdrosti v žiadnom prípade nie je fikciou, ale priam realitou v zmysle hľadania rovnováhy medzi našimi vysnívanými predstavami a komunikáciou s ostatnými ľuďmi. Ak by sme to mali stručne zhrnúť, Rorty tvrdí, že pravdu ako zobjektívizovaný pojem môžeme definovať ako názor, ktorý je nápomocný pri realizácii našich túžob a želaní. Je to nenásilná zhoda viacerých individualít na tom, čo sa pre ne osvedčuje ako najlepšia možnosť a výsledok konania. Teda pravda ako vlastnosť nášho vedomia nesúvisí s týmto vedomím akoby jeho zrkadlom, ale jedine, a to len v určitej forme, s naším jazykom, nie s nedefinovateľným absolútnom, ale s našim efektívnym konaním. Rorty popiera, že by existovala nejaká všeobecne platná teória pravdy. Popiera, že by podstatou samotného jazyka mohla byť reprezentácia v tom zmysle, že určité výpovede (určitá časť jazyka) sú adekvátnym a zhodným odrazom reality (časť jazyka totiž nie je totožná s časťou reality).⁷

⁷ Napriek tomu otázka realizmu stále je a zrejme aj dlho bude predmetom filozofických úvah. E. Andreanský pripomína, že „... detailnejšie posúdenie nových transformácií, ktoré nás vzdialili od starého chápania sporu o realizmus je schopné poukázať na fakt, že tento spôsob analýzy vzťahu človeka k svetu nemusí byť neplodný. Jedine vtedy, ak by sme

Akokoľvek sa na to pozrieme, pravda predstavuje veľmi relatívny pojem. Nie je však nutné ho zatracovať, ani zbytočne degradovať. Tento pojem bol a určite aj zostane jedným z popredných diskutovaných a možno aj diskutabilných problémov vo filozofii. „Mnohorozmernosť pravdy nie je pluralitou pravdy, pravda nie je dokonca ani záležitosť moci. Je to úsilie čoraz dokonalejšie odhaľovať mnohosť rozmerov pravdy s vedomím, že nikdy ju nebudeme poznať v úplnosti.“⁸

To, čo Rorty vo svojej filozofii označuje za prekonané či zastarané, by sám nepovažoval za vyvrátené v zmysle objavenia „skutočnej“ podstaty vecí, ale skôr za fikciu, za názor, ktorý sa tvári ako pevne zdôvodnený, aj keď jeho opora spočíva len v historicky podmienených presvedčeniach. Rorty týmto gestom nepopiera význam minulých filozofických koncepcií, upozorňuje však, že ich platnosť nie je večná, ani absolútna. Sú výsledkom určitého jazyka, určitej kultúrnej situácie a konkrétneho spôsobu rozprávania o svete.

Fikcia je pritom sama osebe relatívnym pojmom, a práve preto sa jej relativita vzťahuje aj na samotné označenie „fikcia“. To, čo sa v jednej epoche javí ako nespochybniteľná pravda, môže sa v inej ukázať ako literárna metafora, ako presvedčivý, no napokon prekonaný príbeh. Pravda má bezpochyby množstvo tvárí a podôb, nie je jednorozmerným odrazom reality, ale skôr sieťou významov, ktoré si ľudia medzi sebou odovzdávajú a spoločne pretvárajú.

Podstatné však je, že ani realita, ani fikcia nemajú osobitý význam pre človeka, ak nie sú vnímané v kontexte jeho každodenných potrieb, praktických cieľov a konkrétnych životných situácií. Rovnako však nemajú zmysel bez ich schopnosti vzťahovať

neplodnosť stotožnili s neukončenosťou.” Bližšie pozri: ANDREANSKÝ, E.: Spor o realizmus v súčasnej analytickej filozofii. In: *Filozofia v kontexte globalizujúceho sa sveta*. Ed. E. Andreanský. Bratislava: Iris 2006, s. 407–414.

⁸ NEZNÍK, P.: Mutácie 17002000 (Sen o angažovanosti filozofie vo vede). In: *Medzi modernou a postmodernou*. Zborník príspevkov. Ed. P. Nezník. Košice 2005, s. 340.

sa k tomu, čo presahuje bezprostrednú skúsenosť smerom k imaginácii, snom, ideálom, či utópiám. Človek je bytosť, ktorá neustále osciluje medzi tým, čo považuje za „skutočné“, a tým, čo si predstavuje ako možné. Táto oscilácia nie je slabosťou, ale podmienkou tvorivosti a kultúrneho rozvoja.

Pravdou je teda samotná potreba pohybovať sa medzi týmito protipólmi, a to často nevedome, spontánne, prirodzene. Pravdou je aj naša vytrvalá snaha skúmať hranice poznania, klásť otázky o tom, kde, v čom a ako žijeme. Sme zvedaví, sme otvorení novým interpretáciám, sme schopní meniť slovník, ktorým o sebe a o svete hovoríme. A práve v tejto neustálej túžbe porozumieť, prehodnocovať a rozprávať nové príbehy spočíva možno najhlbšia pravda o nás samých, a to, že sme hľadajúcimi ľuďmi.

BIBLIOGRAFIA

- ANDREANSKÝ, E.: Teoretické a praktické aspekty parakonzistentnej logiky. In: *K diferencii teoretického a praktického II*. Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis 94/176. Filozofický zborník 18. Ed. V. Suvák. Prešov 2003, s. 9–23.
- MÜNZ, T.: Človek je len polovičný tvor. In: *Hľadanie skutočnosti*. Bratislava: 2008.
- NEZNÍK, P.: Mutácie 17002000 (Sen o angažovanosti filozofie vo vede). In: *Medzi modernou a postmodernou*. Zborník príspevkov. Ed. P. Nezník. Košice 2005.
- RORTY, R.: Spinoza, pragmatizmus a láska k múdrosti. In: *Filozofické orchidey*. Bratislava: Kalligram 2006.
- RORTY, R.: Relativizmus: nachádzať a vytvárať. In: *Filozofia*, r. 52, Bratislava 1997, č. 6.

Príspevok vznikol ako súčasť projektu podporovaného Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-17-0529.

NIHILISTICKÉ DÔSLEDKY NIETZSCHEHO INTERPRETÁCIE PRAVDY

Dušan HRUŠKA

Abstract: *The problem of truth, which the final study in the series seeks to reflect upon, is “essential” to the thinking of (not only) Western civilization. It is precisely the act of “grasping” the meaning of the world in its truth that makes it possible to delineate the contours of the world as a whole. According to Nietzsche, the prerequisite for fulfilling such an ambition lies in our (metaphysical) capacity to theoretically ground the meaning of the world.*

The final part of the study attempts a critique of Nietzsche’s approach to the interpretation of truth. The starting point of this critique is the uncovering of the meaning of Nietzsche’s destruction of metaphysics (truth becomes ungraspable and thus (non-)present) as a destruction of the moral self-understanding of the human being. The result of this conception of destruction is nihilism as the necessity of (re)formulating answers to questions concerning the meaning of human life. This process of reformulation entails the loss of any view toward a final end — objective truth has become a fiction.

As John Paul II warns, once truth is taken away from the human person, the attempt to make him free becomes a mere illusion.

V nihilistickom chápaní je existencia len príležitosťou k pocitom a zážitkom, v ktorých má proenstvo chvíľkovosť. Nihilizmus je počiatkom rozšírenej mentality, podľa ktorej sa nemá preberať nijaký definitívny záväzok, lebo všetko je pominuteľné a dočasné.

Ján Pavol II.

Na úvod

Problém pravdy, ktorý sa pokúsi premyslieť táto štúdia je „bytostnou“ pre myslenie (nielen) západnej civilizácie. Jednoznačné rozlíšenie medzi pravdivým a nepravdivým je podmienkou cesty k uchopeniu a pochopeniu zmyslu sveta. Práve akt „uchopenia“ zmyslu sveta cez jeho pravdivosť umožní vymedziť kontúry sveta ako celku. Predpokladom pre naplnenie takejto ambície bude podľa Nietzscheho naša (metafyzická) schopnosť teoreticky fundovať zmysel sveta. Na tejto ambícii je vybudovaná celá naša duchovná tradícia. Nietzsche ukáže neudržateľnosť tohto spôsobu myslenia, jeho kritika sa tak stane kritikou nášho spôsobu myslenia, nášho spôsobu rozumenia svetu a seba samému.

Táto štúdia sa pokúša o kritiku Nietzscheho prístupu a interpretácie pravdy. Východiskom kritiky Nietzscheho chápania pravdy sa stane odhalenie zmyslu Nietzscheho deštrukcie metafyziky (pravda sa stane neuchopiteľnou a teda (ne)prítomnou) ako deštrukcie morálneho (seba)porozumenia človeku. Výsledkom takto koncipovanej deštrukcie sa stane nihilizmus ako nevyhnutnosť (re)formulovania odpovedí na otázky zmyslu života človeka. Výsledkom tohto procesu reformulácie bude strata výhľadu na konečný cieľ – objektívna pravda sa stane fikciou. Ako upozorňuje Ján Pavol II., keď sa raz človeku vezme pravda, snaha chcieť ho urobiť slobodným sa stane čírou ilúziou.

Nietzscheho kritika (metafyzického rozmeru) pravdy

Medzi poznaním, ktoré je založené na hypostazovaní identického súcna, resp. bytia a skutočnosťou ako dianím existuje protiklad. Tento protiklad metafyzika uchopuje ako *diferenciu* a táto *diferencia* jej slúži na jednostranné rozhodnutie sveta uchopeného prostredníctvom teórie. V základe metafyzického rozumenia a výkladu sveta nachádzame príznačnú tendenciu človeka rozčleňovať celok svojho bytia na jednotlivé zložky a komponenty a stavať niektoré z nich proti všetkým ostatným. Ako problém sa pred

nami zjavuje úsilie o jednoznačný výklad sveta. Metafyzické premýšľanie dochádza k mylnému záveru, že tak môžeme povedať pravdu o človeku. Metafyzika predstavuje pravdu ako jedinú, všeobecne záväznú a pre všetkých platnú perspektívu. Úlohou, ktorá stojí pred myslením, je k takto definovanej pravde sa čo najviac priblížiť. Nietzsche tvrdí, že naše poznanie a v jeho svetle celá naša metafyzická existencia sú vybudované na ilúzii (sú totiž vybudované na jednostrannosti). Tento spôsob myslenia je slabosťou, útekem pred tragikou, úľavou v téze, ktorá rozhoduje, že svet (a vrámci sveta aj človek) majú posledný zmysel.

Sklon projektovať do ľudského sveta svoje predstavy a ciele, nás zvädza zdefinovať svet ako potvrdenie ľudských ilúzií. V Nietzscheho chápaní princíp Dionýzov (tvorba, umenie, tragický prístup k svetu), odporuje princípu náboženskému – kresťanskému (Boh, rozumnosť, dvojaká realita). V tejto súvislosti teda Nietzschemu pôjde o odstránenie symbolu náboženstva – o odstránenie Boha. Píše o zámene posledných vecí s prvými – „najvyššie pojmy, t. j. najvšeobecnejšie, najprázdnejšie pojmy, posledný dym vyparujúcej sa skutočnosti, kladú na začiatok ako začiatok“¹. Metafyzika sa nám v tejto jednostrannosti ukazuje ako možnosť znehybnenia skutočnosti (ktorú nám vo forme diania sprostredkujú zmysly) do pojmov pomocou rozumu. (Ne)uchopiteľná skutočnosť (svet), sa prostredníctvom rozumu stáva uchopiteľným, a v tomto zmysle sa stáva zrozumiteľným.

Na javisko vstupuje *pomätenec*

„Nepočuli ste o onom pomätenom človeku, ktorý počas jasného dopoludnia rozsvietil lampáš, bežal na trh a bez prestania vykrikoval: Hľadám Boha! Hľadám Boha!? ... Kam sa podel Boh? Vykrikol, ja vám to poviem! My sme ho zabili – vy a ja! My všetci sme jeho vrahovia! ... Boh je mŕtvý! Boh zostane mŕtvý! A my sme ho zabili! ... Nie je na nás veľkosť tohto činu príliš veľká?

¹ NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Praha, Votobia, 1995, s. 35.

Nemusíme sa sami stať bohmi, len aby sme jej boli hodní? ... Tu sa pomätenec odmlčal a vzhladol opäť na svojich poslucháčov: aj oni mlčali a hľadeli na neho s údivom. Nakoniec hodil svoj lampáš o zem, takže sa roztrieštil a zhasol. Prichádzam príliš skoro, povedal potom, ešte nenastal môj čas. Táto nesmierna udalosť je ešte na ceste a putuje, ešte neprenikla k ušiam ľudí. Blesk a hrom potrebujú čas, svetlo hviezd potrebuje čas, skutky potrebujú čas aj potom, čo sú vykonané, aby boli videné a počuté. Tento skutok je pre nich ešte stále vzdialenejší než najvzdialenejšie súhvezdie – a predsa je to ich skutok!“²

Podstatným momentom tematizácie smrti Boha je samotný termín smrť. Kresťanský Boh podľa Nietzscheho nezomrel. Bol zabitý. Koniec dvojtisícročného odcudzenia človeka je teda ľudským činom. Okamih jeho zániku sa stáva dobou najvyššieho zúfalstva. Stáva sa okamihom, kedy sa o človeku rozhodne, respektíve okamihom, kedy sa človek o sebe rozhodne sám.

Pomätený človek³ hlása smrť Boha – tým chce vyburcovať k voľbe, k rozhodnutiu. Ten, kto ako prvý vyslovuje myšlienku smrti Boha, myšlienku jeho konca – a tým samozrejme aj konca starých hodnôt, je teda vrah.

No najzaujímavejšie je, že o smrti Boha píše Nietzsche v súvislosti s tými, ktorí v Boha neveria. Nietzsche teda nechce postulovať zmenu od viery k neviere. Myšlienku smrti Boha je nutné hlásať

² NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Prel. V. Koubová. Praha, Český spisovatel, 1992, s. 123 – 124.

³ Je pomätený, pretože je prvý a prichádza predčasne – väčšina „trhoviska“ mu teda vôbec nerozumie... Okrem toho, Boh nie je tovarom dostupným na trhu, Boh nie je produkt trhu (Porov. NEUBAUER, Z.: „Pomatenec.“ In: *Revue Prostor*, roč. 12, (1994/29), s. 12). Ku kontextu trhu ako miesta pozri tiež (SUVÁK, V.: „Nielen Boh je mŕtvy /Poznámky k jednej vete/.“ In: Leško, V. (ed.): *Nietzsche a súčasnosť*. Filozofický zborník 1. Prešov, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach 1994, s. 95).

práve ľuďom, ktorí už v Boha neveria.⁴ Pomätenec ju nakoniec hlása hlavne neveriacim – „stálo tam veľa z tých, ktorí v Boha neverili“⁵. Nietzsche bude túto skutočnosť analyzovať ďalej – „Zbavili sa kresťanského boha a teraz sa domnievajú, že tým pevnejšie sa musia držať kresťanskej morálky...“

Smrťou Boha padá najvyššia autorita a s ňou padajú aj všetky doterajšie hodnoty, ktoré sa o ňu opierali. Po smrti Boha človek nie je doma ani v tomto zmyslovom svete. Po strate skutočného života po smrti, v živote človeka absentuje aj zakotvenie v pozemskom svete. Svet ostáva bez ťažiska. Tisícročný pohyb myslenia sa ukáže ako nihilistický v tom zmysle, v ktorom ostal ľudský svet bez hodnoty života a smrti.⁶

Nietzscheho nihilizmus je nihilizmom hodnôt. „Čo znamená nihilizmus? – Že sa najvyššie hodnoty odhodnocujú. Chýba cieľ, chýba odpoveď na Prečo!“ Začiatkom procesu, v ktorom zo života vyprchali všetky doterajšie hodnoty, všetok cieľ a zmysel, je smrť Boha. Po smrti Boha začína (a ostáva) otázka nihilizmu, ktorá je odozvou na stav, ktorý po tejto udalosti bezprostredne nastal. Nájdenie (dočasného) zmyslu vo svete, bolo iba dôsledkom určitej interpretácie sveta človekom. „My sami sme si vybásnili príčiny, následnosť, vzájomnosť, relativitu, nutnosť, číslo, zákony, slobodu, dôvody, účel“. To je presne situácia, ktorú poslední ľudia

⁴ G. Vattimo v tejto súvislosti upozorňuje, že pokiaľ si filozofia uvedomila, že Boh je mŕtvy a teda nemôžeme s istotou uchopiť fundament všetkých vecí, potom už filozofický ateizmus nie je nevyhnutný. Iba absolútna filozofia môže považovať za potrebné dokazovať nesprávnosť náboženskej skúsenosti... (Porov. RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnosť náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007, s. 29).

⁵ NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha, Český spisovatel, 1992, s. 123.

⁶ G. Marcel v tejto súvislosti konštatuje, že človek sa prestáva porovnávať s Bohom, ktorý je (bol) jeho pôvodcom a v tomto zmysle sa človek stáva sám sebe otázkou bez odpovedí (Porov. MARCEL, G.: „Člověk jako problém.“ Prel. P. Bendlová. In: Bendlová, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha, Academia, 2003, s. 92 a n.).

nepochopili⁷ a teda sa na nej dobre bavia – „Snáď sa nestratil?... Čo sa zabehol ako dieťa?... Alebo sa schoval? Bojí sa nás? Odišiel na loď? Vysťahoval sa?“ Smrť Boha pre nich znamená zmiznutie tyranského otca, ktorého mravné nároky im len sťažovali život. Jeho odchod ich zbavuje záväzkov a povinností. Morálne apely a imperatívy stratili transcendentný základ. Všetko je relatívne a všetko je dovolené. U posledných ľudí tak víťazí túžba po slasti. Poslednému človeku pôjde už len o kvantitu – o maximalizáciu dĺžky života a akumulovanie čo najväčšieho objemu slasti. Spoločnosť posledných ľudí tak bude masou atomizovaných a konformných individualistov, ktorých jedinou starosťou bude predlžovanie života a hromadenie statkov.

Pravda?

Nietzscheho závery naznačujú, že v situácii nihilizmu sa každá interpretácia má stať poukazom na optiku, perspektívu, v rámci ktorej sa bude realizovať. Rozhodujúca situácia človeka má spočívať v tom, že si vedome, zo slobody nihilizmu ako vedenia o nie metafyzickom pôvode hodnôt, bude môcť postulovať vlastné hodnoty. (Praktické) prekonanie nihilizmu bude znamenať –

⁷ Práve preto Nietzsche nepíše, že Boha zabili tí, ktorí v neho neveria, ale, zdanlivo paradoxne, tí, ktorí v neho veria. Vattimo to interpretuje tak, že veriaci, ktorí sa z Božieho príkazu naučili neklamať, nakoniec pochopili, že aj sám Boh (ako metafyzický konštrukt) je zbytočným klamstvom. Ak Nietzsche vyhlasuje, že Boh je mŕtvy, neznamená to, že Boh neexistuje, pretože tvrdí, že Boh neexistuje (tak, ako to robia poslední ľudia a nevedia o tom...) implikuje opäť metafyzickú tézu o štruktúre spoločnosti (Porov. VATTIMO, G. In: RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007, s. 29 a s. 67).

⁸ NIETZSCHE, F.: *Radostná veda*. Prel. V. Koubová. Praha, Český spisovatel, 1992, s. 123 – 124. Každá z položených otázok má svoj (skrytý) zmysel a (možný) interpretačný kontext, pre obmedzený priestor sa nemôžem venovať ich podrobnejšej analýze. V tejto súvislosti pozri (NOVÁK, D.: *Rozhovory s Nietzschem*. Praha, Návrat domů, 2004, s. 21).

v stave ničotnosti človeka v ničotnom svete sa môžeme odvolávať na božstvo⁹, ale len za podmienky, že pochopíme a prijmemo naplno (svoje vlastné) poznanie – že samo bytie, sama substančialita poznania ako identity nadzmyslových pojmov, je len súčasťou perspektívy zdanlivého sveta. Ale to nebude nič pre posledných ľudí.

Pravda sa stáva výsledkom procesu tvorby, pozitívne poznanie sa ukazuje ako bytostne antropomorfné, teda predstavuje iba spôsob asimilácie a nevzťahuje sa k veciam osebe. Poznanie sa uzatvára do sietí vlastných pojmov, z ktorých sa nemôže „vyslobodiť“ (transcendovať), pretože ich hranice majú arbitrárnu povahu. Poznávajúci si vlastne „zakrýva“ veci, sám si stojí v ceste – výkonom abstrahujúceho a schematizujúceho myslenia je aktívne formovanie, ktoré nepoznáva, ale ovláda skutočnosť. Základné princípy poznania teda nie sú poznatky, ale regulatívne články viery.¹⁰ Slová sa stávajú pojmami – prestávajú slúžiť jedinečnému, pôvodne individualizovanému prežívaniu a namiesto toho sa musia dať použiť na viac alebo menej podobné (a nikdy nie

⁹ Poslední ľudia neporozumeli dôležitej možnosti Nietzscheho posolstva – ako upozorňuje G. Vattimo – práve preto, lebo Boha už nemôžeme považovať za posledný základ všetkých vecí, za absolútnu metafyzickú štruktúru, je opäť možné v neho veriť! Samozrejme, podotýka Vattimo, už to nie je Boh, ktorého sme poznali v rámci myslenia metafyziky. Bude to biblický Boh, Boh Písma, ten, ktorého absolutistická metafyzika nezničila (Porov. VATTIMO, G. In: RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*. Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007, s. 29).

¹⁰ V tejto súvislosti je potrebné upozorniť, že Nietzsche síce používa kantovské termíny a rovnako formulácie, ale neuchopiteľná podstata veci (kantovská vec osebe) nie je primárne dôsledkom obmedzenosti našich poznávacích schopností, ale je daná samotnou povahou sveta (Porov. NIETZSCHE, F.: *„O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním.“* Prel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH, 2007, s. 11 – 14; rovnako porov. KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha, Český spisovatel, 1995, s. 179).

rovnaké) prípady – „...pojem vzniká tým, že berieme nie-rovnaké ako rovnaké.“¹¹

Čo je teda pravda? – „Pohyblivé vojsko metafor, metonymií, antropomorfizmov, skrátka ľudských relácií, ktoré – poeticky a rétoricky vystupňované – boli prenesené, vyzdobené a ktoré po dlhom používaní pripadajú ľudu pevné, kanonické a záväzné: pravdy sú ilúzie, o ktorých človek zabudol, že nimi sú...“¹²

Odkiaľ pochádza pud k pravde? – „...spoločnosť vznáša, aby mohla existovať...tzn. používať bežné metafory, teda morálne vyjadrené: klamať podľa pevnej konvencie, klamať davovo štýlom záväzným pre všetkých.“¹³

Výsledkom je absencia (objektívnej) pravdy, ku ktorej by sa mohol akýkoľvek výklad postupne približovať. Absencia pravdy v konečnom dôsledku znamená absenciu (absolútneho) zmyslu. Čo v tejto situácii ostáva človeku?

Záver

Zbavením sa transcendencie a odmietnutím metafyziky dospel nihilizmus do situácie, v ktorej, ako píše Ján Pavol II., stratil výhľad na konečný cieľ.¹⁴ Okrem toho, odmietnutím akéhokoľvek základu sa objektívna pravda ukazuje ako fikcia. Keď sa raz človeku vezme pravda, upozorňuje Ján Pavol II., je čírou ilúziou chcieť ho urobiť slobodným. Pravda a sloboda sa totiž alebo navzájom spoja, alebo spolu biedne zahynú.¹⁵ Ján Pavol II. povzbudzuje k túžbe (a rovnako odvahe) hľadať poslednú pravdu a objavovať nové cesty.

¹¹ NIETZSCHE, F.: „O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním.“ Prel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH, 2007, s. 13.

¹² NIETZSCHE, F.: „O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním.“, 2007, s. 14.

¹³ NIETZSCHE, F.: „O pravde a lži ve smyslu nikoli morálním.“, 2007, s. 14.

¹⁴ JÁN PAVOL II: *Fides et ratio*. Prel.: J. Kaiser, SDB. Bratislava, DON BOSCO, 1998, s. 69.

¹⁵ Porov. JÁN PAVOL II., *Fides et ratio*, 1998, s. 120.

Netreba však zabúdať, že aj keď pravda môže byť len jedna, jej prejavy nesú pečať dejín a sú tvorené ľudským rozumom, zraneným a oslabeným hriechom. Žiadna historická forma filozofie nemôže oprávnene tvrdiť, že obsahuje celú pravdu, ani, že je dokonalým vysvetlením človeka, sveta a vzťahu človeka k Bohu.¹⁶ To dáva filozofii nielen zmysel ďalšej existencie, ale učí ju to tiež pokore.

BIBLIOGRAFIA

- FRENZEL, I.: *Friedrich Nietzsche*. Prel. R. Grebeníčková. Praha, Mladá fronta, 1995.
- HRBEK, M.: „Smrt Boha“ v Nietzschevých filozofii. Praha, Academia, 1997.
- JÁN PAVOL II: *Fides et ratio*. Prel.: J. Kaiser, SDB. Bratislava, DON BOSCO, 1998.
- KOUBA, P.: *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Praha, Český spisovatel, 1995.
- MARCEL, G.: „Člověk jako problém.“ Prel. P. Bendlová. In: Bendlová, P.: *Hodnoty v existenciální filosofii Gabriela Marcela*. Praha, Academia, 2003, s. 79 – 132.
- NEUBAUER, Z.: „Pomatenec.“ In: *Revue Prostor*, roč. 12, (1994/29).
- NIETZSCHE, F.: *Genealogie morálky*. Prel. V. Koubová. Praha, Aurora, 2002.
- NIETZSCHE, F.: „O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním.“ Prel. V. Koubová. Praha, OIKOYMENH, 2007.
- NIETZSCHE, F.: *Radostná věda*. Prel. V. Koubová. Praha, Český spisovatel, 1992.
- NIETZSCHE, F.: *Soumrak model*. Prel. A. Breska. Praha, Votobia, 1995.
- NIETZSCHE, F.: *Zrod tragédie z ducha hudby. Případ Wagner. Nietzsche proti Wagnerovi*. Prel. O. Bakoš. Bratislava, Národné divadelné centrum, 1998.

¹⁶ Porov. JÁN PAVOL II., *Fides et ratio*, 1998, s. 75.

- NOVÁK, D. (2004): *Rozhovory s Nietzschem*. Praha, Návrat domů, 2004.
- RORTY, R., VATTIMO, G., ZABALA, S. (ed.): *Budoucnost náboženství*.
Prel. L. Johnová. Praha, Karolinum, 2007.
- SUVÁK, V.: „Metafyzika diferencie teoretického a praktického: K zodpovednosti nášho myslenia za vlastné konanie.“ In: *Filozofia*, roč. 58 (2003/3), s. 199 – 208.
- SUVÁK, V.: „Nielen Boh je mŕtvy /Poznámky k jednej vete/.“ In: Leško, V. (ed.): *Nietzsche a súčasnosť*. Filozofický zborník 1. Prešov, Filozofická fakulta v Prešove Univerzity P. J. Šafárika v Košiciach 1994, s. 92 – 98.

Príspevok vznikol ako súčasť projektu podporovaného Agentúrou na podporu výskumu a vývoja na základe zmluvy č. APVV-17-0529.

INŠTITUCIONALIZÁCIA ZAHRANIČNEJ POLITIKY EURÓPSKEJ ÚNIE

Daniel PORUBEC

Abstract: *The gradual creation of legal, political, and administrative mechanisms for the coordinated and unified external action of the Union represents a process we refer to as the institutionalization of the European Union's (EU) foreign policy. This process builds on earlier forms of cooperation, such as European Political Cooperation (EPC) in the 1970s and 1980s, which constituted an intergovernmental mechanism for coordinating the foreign policies of the Member States. This article focuses on the issue of the institutionalization of the EU's foreign policy. Using methods of analysis and comparison of texts by various authors, the article offers a comprehensive perspective on this issue.*

Úvod

Európska integrácia v polovici dvadsiateho storočia vznikala ako nástroj užšej hospodárskej spolupráce. Od počiatku predpokladala aj isté formy spoločného vystupovania voči vonkajšiemu svetu. Pod vplyvom dynamického vnútorného vývoja ale aj významných zahraničných udalostí Európske spoločenstvo a neskôr i Európska únia preberali na seba rolu koordinátora či dokonca priameho vykonávateľa zahraničnopolitických opatrení. Z neformálnych debát najvyšších zahranično-politických predstaviteľov členských štátov sa vyvinula od ES striktno oddelená platforma pre diskusiu a výmenu názorov: Európska politická spolupráca. Inštitucionálnym vývojom Spoločenstiev sa menila v koordinátora zahraničných akcií a prostredníctvom Maastrichtskej zmluvy a vytvorením Európskej únie postavenej na troch základných

pilieroch si zahraničná politika prvý krát vydobyla pevné miesto v inštitucionálnej štruktúre EÚ.¹

Postupné vytváranie právnych, politických a administratívnych mechanizmov pre koordinované a jednotné vystupovanie Únie vo svete predstavuje proces, ktorý nazývame **inštitucionalizácia zahraničnej politiky Európskej únie (EÚ)**. Tento proces nadväzuje na skoršie formy spolupráce, ako bola **Európska politická spolupráca (EPS)** v 70. a 80. rokoch, ktorá predstavovala medzištátny mechanizmus koordinácie zahraničnej politiky členských štátov.² V tomto článku sa sústredíme na problém inštitucionalizácie zahraničnej politiky EÚ. Pomocou metódy analýzy a komparácie textov viacerých autorov v tomto článku ponúkneme ucelený pohľad na danú problematiku.

1. Od Maastrichtskej zmluvy po zmluvu z Nice

Prvým významným krokom k inštitucionalizácii bola **Maastrichtska zmluva (1992)**, ktorá formálne zaviedla **Spoločnú zahraničnú a bezpečnostnú politiku (SZBP)** ako súčasť druhého piliera Zmluvy o EÚ.³ SZBP poskytla právny rámec pre jednotné vystupovanie EÚ voči tretím štátom, medzinárodným organizáciám a počas krízových situácií, pričom zachovala princíp národnej suverenity členských štátov.⁴

Inštitucionalizácia zahraničnej politiky EÚ sa ďalej prejavila prostredníctvom zriadenia kľúčových orgánov a mechanizmov:

¹ LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 6.

² Porov. DINAN, D.: *Europe Recast: A History of European Union*. 2. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2014, s. 168.

³ Porov. BACHE, I., GEORGE, S., BULMER, S.: *Politics in the European Union*. 4. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 205.

⁴ Porov. HILL, C., SMITH, M.: *International Relations and the European Union*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 112.

1. **Rada pre zahraničné veci**, zložená z ministrov zahraničných vecí členských štátov, je zodpovedná za prijímanie rozhodnutí a schvaľovanie spoločných politických krokov.⁵

2. **Vysoký predstaviteľ Únie pre zahraničné veci a bezpečnostnú politiku**, ktorý koordinuje politiku EÚ, zastupuje Úniu na medzinárodnej scéne a zabezpečuje implementáciu rozhodnutí.⁶

3. **Európska služba pre vonkajšiu činnosť (ESVC)**, ktorá zabezpečuje diplomatickú, civilnú a vojenskú podporu operácií a koordinuje krízové plánovanie, čím sa zvyšuje operatívna schopnosť SZBP.⁷

Dôležitou etapou inštitucionalizácie boli aj revízie SZBP **Amsterdamskou (1997)** a zmluvou z **Nice (2001)**, ktoré posilnili úlohu Vysokého predstaviteľa, zefektívniť rozhodovacie mechanizmy a rozšírili možnosti civilných a vojenských operácií EÚ.⁸ Tieto reformy vytvorili prepojený a koordinovaný systém, ktorý umožnil EÚ pôsobiť ako jednotný aktér vo vonkajších záležitostiach. Inštitucionalizácia zahraničnej politiky EÚ sa tak stala kľúčovým predpokladom efektívnejšieho vystupovania Únie na medzinárodnej scéne, kombinovania diplomacie, rozvojovej pomoci, obchodnej politiky a obranných iniciatív, pričom zachováva rovnováhu medzi kolektívnou politikou a právomocami členských štátov.⁹

Inštitucionalizácia zahraničnej politiky Európskej únie predstavuje postupný proces vytvárania a upevňovania spoločných pravidiel, orgánov a mechanizmov, prostredníctvom ktorých EÚ

⁵ Porov. McCORMICK, J.: *Understanding the European Union: A Concise Introduction*. 7. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2018, s. 97.

⁶ Porov. NUGENT, N.: *The Government and Politics of the European Union*. 8. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2017, s. 139.

⁷ Porov. HILL, C., SMITH, M.: *International Relations and the European Union*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 118.

⁸ Porov. DINAN, D.: *Europe Recast: A History of European Union*. 2. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2014, s. 184–190.

⁹ Porov. BACHE, I., GEORGE, S., BULMER, S.: *Politics in the European Union*. 4. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 210.

vystupuje na medzinárodnej scéne. Keďže zahraničná politika bola tradične výsostnou kompetenciou národných štátov, jej inštitucionalizácia v rámci EÚ prebiehala pomaly a opatrne, najmä na základe medzištátnej spolupráce.

2. Zakladajúce zmluvy európskej integrácie

Základnú etapu vývoja EÚ v jej ranom období predstavujú **zakladajúce zmluvy európskej integrácie**. Vyznačujú sa postupným prechodom od hospodárskej spolupráce k politickej integrácii. Po druhej svetovej vojne vznikla potreba vytvoriť mechanizmy, ktoré by zabezpečili mier, hospodársku stabilitu a spoluprácu medzi európskymi štátmi. Tento proces vyústil do podpisu prvých zakladajúcich zmlúv, ktoré položili základy moderných európskych inštitúcií.¹⁰

Kľúčovými dokumentmi ranej európskej integrácie boli:

1. **Parížska zmluva (1951)** – založila **Európske spoločenstvo uhlia a ocele (ESUO)** medzi šiestimi zakladajúcimi štátmi (Belgicko, Francúzsko, Holandsko, Luxembursko, Nemecko a Taliansko). Cieľom bolo koordinovať priemyselné produkčné kapacity, predchádzať vojnám a podporiť hospodársku rekonštrukciu.¹¹
2. **Rímske zmluvy (1957)** – založili **Európske hospodárske spoločenstvo (EHS)** a **Európske spoločenstvo pre atómovú energiu (EURATOM)**. EHS sa zameralo na vytvorenie spoločného trhu s voľným pohybom tovaru, služieb, kapitálu a pracovnej sily, zatiaľ čo EURATOM mal podporovať rozvoj civilného jadrového priemyslu.¹²

¹⁰ Porov. DINAN, D.: *Europe Recast: A History of European Union*. 2. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2014, s. 45.

¹¹ Porov. BACHE, I., GEORGE, S., BULMER, S.: *Politics in the European Union*. 4. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 34.

¹² Porov. BACHE, I., GEORGE, S., BULMER, S.: *Politics in the European Union*. 4. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 34.

Raný vývoj európskej integrácie bol charakterizovaný posilňovaním inštitucionálneho rámca, ktorý zahŕňal Európsku komisiu, Radu ministrov, Európsky parlament a Súdny dvor, pričom postupne sa vytvárali mechanizmy rozhodovania a koordinácie medzi členskými štátmi.¹³ Tento model medzinárodnej spolupráce založený na delegovaní kompetencií do nadnárodných inštitúcií umožnil konsenzuálne riešenie hospodárskych a politických otázok, pričom členské štáty si zachovali suverenity v citlivých oblastiach.

Ďalším rozhodujúcim míľnikom boli už spomínané Rímske zmluvy z roku 1957, ktorými vzniklo Európske hospodárske spoločenstvo (EHS) a Európske spoločenstvo pre atómovú energiu (Euratom). Cieľom EHS bolo vytvorenie spoločného trhu založeného na voľnom pohybe tovaru, služieb, osôb a kapitálu, zatiaľ čo Euratom sa zameriaval na mierové využívanie jadrovej energie. Tieto zmluvy rozšírili integráciu z úzkej hospodárskej spolupráce na širší ekonomický a politický rámec. Hoci rozhodovanie zostávalo do značnej miery v rukách členských štátov, zavedenie nadnárodných prvkov znamenalo zásadnú zmenu v tradičnom chápaní štátnej suverenity. Napriek počiatočným problémom a rozdielnym záujmom členských štátov položili zakladajúce zmluvy pevné základy pre ďalšie prehĺbovanie a rozširovanie integrácie.

Vývoj spolupráce v oblasti zahraničnej politiky v rámci Spoločenstiev bol poznamenaný i udalosťami, ktoré sa odohrávali mimo nich. V tejto ranej fáze integrácie na európskom kontinente bol jednou z určujúcich udalostí podpis návrhu na ustanovenie Európskeho obranného spoločenstva (EOS). Šesť zmluvných štátov ESUO podpísalo 27.5.1952 návrh na vytvorenie EOS, ktorého cieľom bolo naštartovať užšiu spoluprácu zúčastnených štátov v zahraničnej a obrannej politike s úmyslom vytvoriť spoločnú európsku armádu. Tieto európske ozbrojené zložky by boli integrované na všetkých úrovniach a podliehali by výlučne nadná-

¹³ McCORMICK, J.: *Understanding the European Union: A Concise Introduction*. 7. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2018, s. 42.

rodným orgánom a kontrole. V tomto ohľade išlo o dosť radikálny návrh (viď schéma 4 v prílohe). Článok 38 návrhu Zmluvy o EOS predpokladal ustanovenie dohľadu nad činnosťou a fungovaním spoločenstva a armády, ktorý malo vykonávať Európske politické spoločenstvo (EPS). Ihneď po podpise Zmluvy o EOS preto začalo Zhromaždenie ESUO, ktoré bolo poverené touto úlohou, pripravovať nadnárodný štatút Eps. Jeho súčasťou bolo vytvorenie spoločnej zahraničnej politiky, ktorá by koordinovala zahraničné politiky jednotlivých členských štátov. Novozaložený nadnárodný orgán by mohol realizovať zahranično-politické úlohy, výhradne ale so súhlasom členov EPS. Táto koncepcia teda počítala s „národnou“ kontrolou spoločnej zahraničnej politiky.¹⁴

Iniciatíva EOS niesla jasné známky federalistického prístupu k európskej integrácii integrovať pomocou nadnárodných orgánov, ktorým by boli delegované široké právomoci a ktorým by sa prepožičala podstatná časť suverenity jednotlivých štátov. Napriek tomu, že v podstate išlo o francúzsku iniciatívu, samotný francúzsky parlament odmietol v roku 1954 ratifikovať Zmluvu o EOS a tento projekt tak definitívne stratil nádej na úspech. Medzi dôvody odmietavej reakcie francúzskeho parlamentu patrili obavy z nadnárodných prvkov EOS, neochota vzdať sa plnej kontroly nad francúzskymi ozbrojenými silami a strach z príliš silnej pozície Nemecka v rámci EOS pri neúčasti Veľkej Británie. Tento jasný signál a zistenie, že návrhy na spoluprácu v iných ako hospodárskych oblastiach nebudú môcť byť tak priamočiare a že s ich schvaľovaním budú spojené značné komplikácie, ovplyvnil vývoj prehlbovania európskej integrácie na roky a možno až 9 desaťročia. Zamietnutie EOS tiež predurčilo spôsob vývoja európskeho integračného procesu do budúcnosti: federalistické prístupy boli

¹⁴ LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 8. Taktiež. SMITH, H.: *European Union Foreign Policy: What It Is and What It Does*. London: Pluto Press, 2002, s. 43–44.

zavrhnuté a trend smeroval k pomalšej, sektorovo orientovanej integrácii.¹⁵

3. EHS v 60. rokoch a zahranično-politická spolupráca

Zahranično-politická spolupráca v Európskom hospodárskom spoločenstve (EHS) predstavovala ranú fázu koordinácie zahraničnej politiky medzi členskými štátmi, ktorá predchádzala formálnej Európskej politickej spolupráci (EPS) zo 70. rokov. V tomto období EHS, založené Rímskymi zmluvami (1957), primárne podporovalo ekonomickú integráciu, avšak narastajúce medzinárodné výzvy v oblasti bezpečnosti a zahraničnej politiky vyvolali potrebu koordinovaného prístupu.¹⁶

V 60. rokoch bolo hlavné zameranie zahranično-politickej spolupráce medzinárodné vystupovanie voči tretím krajinám, obchodná politika a vzťahy s bývalými kolóniami. Členské štáty koordinovali svoje postoje najmä prostredníctvom Rady EHS, ktorá umožňovala konzultácie medzi ministrom zahraničných vecí a vysokými úradníkmi.¹⁷ Tento proces bol dobrovoľný a politicky nezáväzný, pričom rozhodnutia sa prijímali na princípe konsenzu. Významným momentom tejto éry bol „Luxemburský kompromis“ (1966), ktorý vznikol v dôsledku krízy francúzskeho prezidenta Charlesa de Gaulla a blokovania rozhodnutí o rozpočte EHS. Kompromis posilnil princíp národnej suverenity členských štátov a obmedzil schopnosť EHS presadzovať jednotnú zahraničnú politiku bez súhlasu všetkých členov.¹⁸ Tento kompromis ukázal

¹⁵ LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 8–9.

¹⁶ Porov. DINAN, D.: *Europe Recast: A History of European Union*. 2. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2014, s. 101.

¹⁷ Porov. BACHE, I., GEORGE, S., BULMER, S.: *Politics in the European Union*. 4. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 58.

¹⁸ Porov. HILL, C., SMITH, M.: *International Relations and the European Union*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2011, s. 61.

limity raného koordinovaného vystupovania a potrebu budúcej systematickej politickej spolupráce.

Zahranično-politická spolupráca v EHS v 60. rokoch sa tiež orientovala na spoločné stanoviská v otázkach hospodárskej politiky tretích krajín a obchodných dohôd, čo slúžilo ako základ pre neskoršiu EPS, ktorá bola formalizovaná v 70. rokoch a vytvorila mechanizmy pre systematické konzultácie a spoločné vyhlásenia.¹⁹ Hoci spolupráca v 60. rokoch bola ešte obmedzená, vytvorila precedens pre koordinované vystupovanie EHS, položenie právnych a politických základov pre neskoršie inštitucionalizovanie zahraničnej politiky Európskej únie.²⁰ Raná fáza zahranično-politickej spolupráce preto ukazuje, že aj hospodárske spoločenstvá postupne inklinovali k politickej integrácii a spoločnému medzinárodnému vystupovaniu.

Zahranično-politická spolupráca v Európskom hospodárskom spoločenstve (EHS) počas 60. rokov predstavovala prvé systematické pokusy členských štátov koordinovať svoje vonkajšie postoje a politiky v rámci vznikajúcej európskej integrácie. EHS, vytvorené Rímskymi zmluvami z roku 1957, sa pôvodne zameriavalo predovšetkým na hospodársku integráciu, avšak s rastúcou politickou váhou Spoločenstva sa začala objavovať potreba aj koordinácie v zahraničných otázkach.²¹

V 60. rokoch sa zahraničná politika EHS realizovala hlavne prostredníctvom medzištátnej koordinácie, známej ako **Európska politická spolupráca (EPS)**. Tá umožňovala členským štátom diskutovať a hľadať spoločné stanoviská k medzinárodným otázkam, ako boli koloniálne krízy, dekolonizácia v Afrike, vzťahy so Spojenými štátmi a Sovietskym zväzom, alebo obchodná politi-

¹⁹ Porov. McCORMICK, J.: *Understanding the European Union: A Concise Introduction*. 7. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2018, s. 52.

²⁰ Porov. NUGENT, N.: *The Government and Politics of the European Union*. 8. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2017, s. 78.

²¹ Porov. EURÓPSKA ÚNIA. *History of the European Union – European Political Cooperation*. [online]. Dostupné na: https://europa.eu/european-union/about-eu/history_sk

ka voči tretím krajinám. EPS však bola dobrovoľná a rozhodnutia sa prijímali konsenzom, čo často znamenalo pomalé a obmedzené výsledky. V tomto období sa výrazne prejavili napätia medzi národnými záujmami členských štátov a potrebou jednotného postupu. Francúzsko, pod vedením Charlesa de Gaulla, zdôrazňovalo národnú suverenitu a skepticky pristupovalo k akejkoľvek nadnárodnej koordinácii, zatiaľ čo menšie štáty, ako Belgicko alebo Holandsko, podporovali úzku spoluprácu v záujme posilnenia svojho vplyvu v zahraničí. Napriek týmto obmedzeniam sa 60. roky stali obdobím formovania mechanizmov, ktoré neskôr umožnili prechod k intenzívnejšej zahraničnopolitickej spolupráci. Európska politická spolupráca položila základ pre vznik **Spoločnej zahraničnej a bezpečnostnej politiky (SZBP)**, ktorá bola formálne zavedená až v Maastrichtskej zmluve v roku 1993. Raná spolupráca v 60. rokoch teda predstavovala prvý krok k tomu, aby EHS mohla nielen hospodársky, ale aj politicky a diplomaticky vystupovať na medzinárodnej scéne.²²

Fungovanie Spoločenstiev prirodzene viedlo k tomu, že predstavitelia členských krajín cítili potrebu diskutovať a koordinovať postup i v otázkach zahraničnej politiky. Ako prvý navrhol systém pravidelných stretnutí a konzultácií ministrov zahraničných vecí francúzsky prezident Charles de Gaulle v roku 1959.²³ Jeho predstavou bolo, že tieto stretnutia by mali byť do istej miery formalizované, a preto presadzoval zriadenie osobitného sekretariátu v Paríži. Francúzska iniciatíva bola v roku 1961 predložená členským krajinám ako Fouchetov plán. Ten v podstate navrhoval „ustanovenie politickej únie na medzivládnom princípe, ktorá

²² Porov. EURÓPSKA ÚNIA. *History of the European Union – European Political Cooperation*. [online]. Dostupné na: https://europa.eu/european-union/about-eu/history_sk

²³ LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 9. Taktiež. Porov. SMITH, H.: *European Union Foreign Policy: What It Is and What It Does*. London: Pluto Press, 2002, s. 49.

mala potenciálne zastrešovať tri Európske spoločenstvá“.²⁴ Predpokladal tiež vytvorenie Európskej politickej komisie v Paríži.²⁵

Prezident de Gaulle bol zástancom medzivládnej spolupráce a aktívnym odporcom supranacionálnych európskych štruktúr. Je preto nutné vidieť skutočný rozmer jeho návrhov. Vlastný sekretariát by prakticky presunul celú agendu zahraničných vzťahov z bruselského zázemia európskych inštitúcií do Paríža. Zmarginalizovala by sa tak predovšetkým rola Európskej komisie ako najdôležitejšieho nadnárodného orgánu Spoločenstiev vo vonkajších vzťahoch. S myšlienkou pravidelných rokovaní ministrov zahraničných vecí o zahraničnopolitických otázkach členské štáty síce súhlasili, rozdielne názory ale panovali vo vzťahu k vytvoreniu samostatného sekretariátu. Hlavne menšie štáty ako Belgicko a Holandsko sa obávali aj silnej koncentrácie moci smerom k francúzsko-nemeckému partnerstvu či ideologického odklonenia od Organizácie Severoatlantickej zmluvy (NATO). Ich predstavitelia boli preto ochotní podporiť len oklieštený návrh, ktorý s vytvorením inštitucionálnej podpory nepočítal. Fouchetov plán nakoniec stihol podobný osud ako Európske obranné spoločenstvo ostal iba nenaplneným konceptom na papieri. Federalistický prístup pri EOS neuspel, rovnako ale dopadol aj anti-federalistický zámer prezidenta de Gaulla. Obidva neúspechy iba dokumentujú fakt, že k problematike koordinácie zahraničnej politiky a k vytváraniu spoločnej externej identity sa muselo pristupovať výnimočne citlivo.²⁶

Ako pripomína Hazel Smith, neformálne rozhovory o zahraničnopolitickej spolupráci začali už v roku 1960. Ministri zahra-

²⁴ PLECHANOVÁ, B.: *Institucionální vývoj Evropské unie od Maastrichtské smlouvy k východnímu rozšíření*. Praha: Karolinum, 2004, s. 53.

²⁵ LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 9.

²⁶ LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 9–10. Taktiež. BRETHERTON, CH.–VOGLER, J.: *The European Union as a Global Actor*. London: Routledge, 1999, s. 174.

ničných vecí sa schádzali k diskusiám o rôznych otázkach: o spolupráci so Sovietskym zväzom, o Konžskej kríze a nevyhli sa ani hodnoteniu jedného z najdôležitejších momentov studenej vojny Kubánskej raketovej krízy v októbri 1962. Rozhovory boli suspendované po razantnom odmietnutí britskej žiadosti o členstvo v EHS zo strany francúzskeho prezidenta de Gaulla v roku 1963. Je ale zrejmé, že z týchto stretnutí sa nemohla vyvinúť užšia forma spolupráce bez toho, aby si tzv. európska šestka neujasnila medzi sebou či je v tejto oblasti žiadúce rozvinúť intenzívnejšiu spoluprácu a v akej podobe.²⁷

Počas 60. rokov sa Komisia EHS začala zviditeľňovať na medzinárodnej scéne, čo súviselo najmä s procesom vytvárania spoločných politík. V tejto fáze sa jednalo hlavne o spoločnú obchodnú politiku a spoločnú poľnohospodársku politiku. Zmluva o založení EHS poskytna Komisii rámec pre jej činnosť vo vzťahu k vonkajšiemu prostrediu. Prezentáciu spoločných stanovísk členských štátov prostredníctvom Komisie počas Kennedyho kola GATT²⁸ môžeme v klasifikovať ako jeden z prvých prejavov spoločnej zahraničnej politiky. Už vtedy bol tento postup vnímaný ako vymedzenie pozície západoeurópskych krajín voči USA.²⁹

²⁷ LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 10. Taktiež. SMITH, H.: *European Union Foreign Policy: What It Is and Waht It Does*. London: Pluto Press, 2002, s. 49.

²⁸ LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 10. Kennedyho kolom je nazývané šieste kolo obchodných jednaní v rámci Všeobecnej dohody o clách a obchode (GATT), ktoré za účasti 66 krajín prebehlo v rokoch 1964-67 v Ženeve. LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 10.

²⁹ LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 10. Taktiež. SMITH, H.: *European Union Foreign Policy: What It Is and Waht It Does*. London: Pluto Press, 2002, s. 54.

Ďalším významným krokom Komisie smerom k vonkajšiemu svetu bolo vyjednanie dohody z Yaoundé³⁰, ktorá prakticky implementovala ustanovenia Zmluvy o založení EHS venované rozvojovej spolupráci. Zaujímavým momentom bolo aj pozastavenie spolupráce a pomoci Grécku³¹ po vojenskom puči v krajine v roku 1967. EHS v reakcii na politický vývoj v krajine, teda z výlučne zahranično-politických dôvodov, použila ekonomické nástroje na vyjadrenie svojho nesúhlasu s týmto nedemokratickým vývojom. Hoci sa jednotlivé štáty zdráhali tvrdo reagovať na vtedajšie udalosti kvôli členstvu Grécka v NATO, Komisia sa silne zasadzovala o prijatie striktných opatrení v politickom záujme Spoločenstiev.³²

Záver

Raný horizont inštitucionalizácie zahraničnej politiky EÚ bol ovplyvnený politickými a hospodárskymi výzvami, ako boli povojnová rekonštrukcia, integrácia Nemecka do európskeho systému a koordinácia hospodárskej politiky. V tomto období sa vytvorila tradícia **fázy „hospodárskej integrácie pred politickou integráciou“**, ktorá definovala postupný, pragmatický prístup

³⁰ LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 10. Prvá dohoda z Yaoundé, označovaná tiež ako Yaoundé I, bola uzatvorená v kamerunskom hlavnom meste v júli 1963 a upravovala vzťahy rozvojovej spolupráce medzi EHS a vybranými predovšetkým africkými rozvojovými krajinami pre obdobie 1963-69. LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 10.

³¹ Pomoc Grécku zo strany EHS v tom čase spočívala hlavne v liberalizácii vzájomného obchodu a v sprístupnení pôžičiek Európskej investičnej banky LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 11. Taktiež. SMITH, H.: *European Union Foreign Policy: What It Is and What It Does*. London: Pluto Press, 2002, s. 57.

³² LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007, s. 11.

k európskej spolupráci.³³ Zakladajúce zmluvy položili právny, hospodársky a inštitucionálny základ Európskej únie, ktorý umožnil neskorší rozvoj politických a bezpečnostných pilierov a formovanie jednotného európskeho trhu.³⁴

Môžeme teda skonštatovať, že inštitucionalizácia zahraničnej politiky EÚ vznikala ako reakcia na ničivé dôsledky druhej svetovej vojny a snahu zabezpečiť trvalý mier, hospodársku obnovu a politickú stabilitu v Európe. Myšlienka prepojenia štátov prostredníctvom spoločných inštitúcií mala zabrániť opakovaniu konfliktov a podporiť spoluprácu medzi bývalými rivalmi. Prvým významným krokom bola Schumanova deklarácia z roku 1950, ktorá navrhla spoločnú kontrolu nad výrobou uhlia a ocele – strategických surovín pre zbrojný priemysel. Na jej základe vzniklo v roku 1951 Európske spoločenstvo uhlia a ocele (ESUO), zakotvené Parížskou zmluvou, ktorú podpísali Belgicko, Francúzsko, Taliansko, Luxembursko, Holandsko a Spolková republika Nemecko. ESUO vytvorilo nadnárodný model spolupráce, ktorý sa stal základom ďalšej integrácie.

BIBLIOGRAFIA

- BACHE, I., GEORGE, S., BULMER, S.: *Politics in the European Union*. 4. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BRETHERTON, CH.–VOGLER, J.: *The European Union as a Global Actor*. London: Routledge, 1999.
- DINAN, D.: *Europe Recast: A History of European Union*. 2. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2014.

³³ Porov. NUGENT, N.: *The Government and Politics of the European Union*. 8. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2017, s. 56.

³⁴ Porov. DINAN, D.: *Europe Recast: A History of European Union*. 2. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2014, s. 52.

- EURÓPSKA ÚNIA. *History of the European Union – European Political Cooperation*. [online]. Dostupné na: https://europa.eu/european-union/about-eu/history_sk
- HILL, C., SMITH, M.: *International Relations and the European Union*. 2. vyd. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- LANGER, E.: *Zahraničná politika EÚ. (diplomová práca)*, Vysoká škola ekonomická v Prahe, 2007.
- McCORMICK, J.: *Understanding the European Union: A Concise Introduction*. 7. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2018.
- NUGENT, N.: *The Government and Politics of the European Union*. 8. vyd. London: Palgrave Macmillan, 2017.
- PLECHANOVÁ, B.: *Institucionální vývoj Evropské unie od Maastrichtské smlouvy k východnímu rozšíření*. Praha: Karolinum, 2004.
- SMITH, H.: *European Union Foreign Policy: What It Is and What It Does*. London: Pluto Press, 2002.

GODNOŚĆ, WOLNOŚĆ, ODPOWIEDZIALNOŚĆ... KATEGORIE PERSONALISTYCZNE JAKO KLUCZ CZYTANIA (ANTY)SZTUKI

Katarzyna KABZIŃSKA-MASIONEK

Abstract: *The article analyzes the personalistic dimension of the person, their dignity and responsibility as an interpretative key for philosophy and art. The author shows that personalism places the person at the center of reflection and rejects their reduction. Special attention is paid to the relationship between personalism and art, which traditionally expresses respect for human beings and their value. The text points to the problem of defining "personalistic art" and emphasizes its universal, not formal, character. In contrast, the phenomenon of anti-art and performance art is analyzed, especially in the work of Marina Abramović. The author shows the tension between artistic freedom and responsibility towards human dignity. She argues that some forms of contemporary art can lead to the dehumanization of man. The conclusion emphasizes the importance of personalism for culture, dialogue, and ethical self-understanding of man.*

Człowiek w filozofii i sztuce

O człowieku powiedzieć można, że jest istotą marną i potężną zarazem. Tradycja biblijna pokazuje bardzo wyraźnie te dwa aspekty ludzkiego bycia. W Psalmie 8. odnaleźć można zadumę nad tajemnicą wywyższenia istoty ludzkiej ponad inne stworzenia. Psalmista modli się słowami: „Uczyniłeś go niewiele mniejszym od istot niebieskich; Obdarzyłeś go władzą nad dziełami rąk Twoich; Złożyłeś wszystko pod Jego stopy (...)” (Ps 8, 6-7). Jednocześnie w Psalmie 103. czytamy o kruchości gatunku ludzkiego: „Dni człowieka są jak trawa; kwitnie jak kwiat na polu. Ledwie muśnie

go wiatr, a już go nie ma, i miejsce, gdzie był, już go nie poznaje” (Ps 103, 15-16)¹.

Człowiek to jednak gospodarz ziemski. Mimo swej marności, tkwi w nim niezwykły potencjał. Nie dziwi fakt, że zagadnienia dotyczące ludzkiej egzystencji to niewyczerpalne źródło inspiracji dla filozofii, teologii i sztuki. O wielkości człowieka przeczytać można m.in. w tekstach kluczowych polskich filozofów – Władysława Tatarkiewicza (por. Tatarkiewicz 1978) oraz Władysława Stróżewskiego.²

Także sztuka interesuje się na swój sposób sprawą człowieka. W trzeciej części słynnej *Historii Estetyki* Tatarkiewicz przywołuje pogląd Wawrzyńca Medycejskiego: *Ogni depintore dipinge se medesimo*, co znaczy: Każdy malarz maluje samego siebie.³ Estetyk słowa te odnosi do nowatorskiego spojrzenia na sztukę jako na sprawę subiektywną, jednak w kontekście niniejszej pracy, słowa te odczytać można inaczej: człowiek przez sztukę opowiada sam o sobie nie jako o indywiduum, lecz przedstawiając narrację o swoim człowieczeństwie, o tym, kim jest, będąc tylko i aż człowiekiem – osobą (persona).

Persona w centrum

Zainteresowanie osobą to rys charakterystyczny pewnego nurtu myślowego, który ma swoje odbicie także w sztuce. Spróbujmy nakreślić najpierw, w czym przejawia się ta „formacja” na gruncie teoretycznym. Jak zauważają liczni filozofowie, nie jest łatwo ściśle zdefiniować czym jest personalizm. Powodem rozterek teoretyków zdaje się nie być jednak fakt, że przedmiot ich zainteresowań jest mało czytelny, słabo rozpoznawalny, daleki od ludzkiego doświadczenia. Wręcz przeciwnie, problem stanowi

¹ Przywołane fragmenty Pisma Świętego pochodzą z Biblii Tysiąclecia.

² Por. Stróżewski W. (2002), *O wielkości*, [w:] tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków.

³ Tatarkiewicz W. (1991), *Historia estetyki*, część III, Wydawnictwo Arkady, Warszawa, s. 78.

tutaj raczej rozległość badanego zjawiska. Myśl personalistyczna nie jest czymś rzadko spotykanym, niemniej jednak, nie jest jednorodna. Ma liczne odmiany; właściwie, mówić możemy o całych typologiach „personalizmów”.⁴ Mimo, że poszczególni filozofowie różnią się między sobą, tocząc wywody o wartości ludzkiej osoby, ważne jest, że to właśnie *persona* zostaje postawiona w centrum.

Osoba, wraz z całą mieszaniną pytań do niej się odnoszących, licznych wątpliwości i niejasności, jest ulokowana w samym środku trosk filozofów i teologów, o których zwykliśmy mówić, że są personalistami. To rdzeń, który jakoś łączy nawet na pierwszy rzut oka zupełnie niemożliwe do pogodzenia stanowiska. Termin osoba wymaga jednak pewnego dookreślenia. U przedstawiciela personalizmu chrześcijańskiego Wincentego Granata czytamy:

Osoba – jest to całość bytująca na wielu płaszczyznach. Nienaruszalne prawa człowieka wynikają z całej jego natury, a więc nie tylko z jego duchowego, nieśmiertelnego ducha. (...) Odrywanie w człowieku wartości materialnych, a w tym i wartości ludzkiego ciała, od osoby jako bytu duchowego, prowadzi do bliskiego już niebezpieczeństwa – usunięcia wartości duchowych z zakresu życia gospodarczego.⁵

Granat zwraca uwagę na wielopłaszczyznową strukturę bytu osoby. Poszczególne jej aspekty wymagają zaś integracji i nie tolerują prób sztucznego ich separowania. Wedle polskiego duchownego, każda próba redukcji człowieka do jednej, wybranej tylko warstwy, prowadzi do pewnego załamania koncepcji osoby. Kryzys jednostki przeradza się zaś nieuchronnie w kryzys społeczny. O wieloaspektowości osoby w chrześcijańskiej odmianie personalizmu czytamy także:

Personalizm chrześcijański powinien uznać i uznaje wszystkie cechy strukturalne człowieka, ale w wyjaśnianiu jego natury

⁴ Por. Possenti V. (2017), *Osoba nową zasadą*, tłum. J. Merecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s 23-65.

⁵ Granat W. (1985), *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań, s. 578.

przyjmuje system realizmu spirytualistycznego, tj. widzi w człowieku byt cielesno-duchowy, jego zmienność, ale też stabilność, spostrzega trwałość podmiotu wyrażonego za pomocą wyrazu „ja”, broni wolności psychicznej, duchowości i nieśmiertelności duszy.⁶

Przywołajmy w tym miejscu także słowa polskiego filozofa Karola Tarnowskiego. Myśliciel, powołując się na słowa Józefa Tischnera, wyjaśnia:

(...) człowiek był nosicielem własnej, to znaczy ludzkiej istoty, trwałej nie tylko poprzez zmiany danego indywiduum, ale także giniecie jednego, a powstawanie drugiego. Osoba wydaje się przeto nazwą na, dotyczącą człowieka, podstawową strukturę rzeczywistości, w której coś funduje, niesie coś innego, stanowiąc w ten sposób „mocniejszy” sposób istnienia. Osoba – to *suppositum*, podmiot w sensie metafizycznym.⁷

Zdefiniowanie osoby to wyzwanie. Można mieć wrażenie, że przytoczone słowa to próba uchwycenia pewnej tajemnicy.

Podkreślmy w tym miejscu, że nie tylko podstawowe kategorie personalizmu są problematyczne. Kłopoty definicyjne pojawiają się już na poziomie terminu, mającego odnosić się do nurtu, stawiającego osobę w centrum rozważań. Sami personaliści traktowali termin „personalizm” umownie, akcentując jego otwarty charakter. W kluczowej pracy Emmanuela Mouniera – jednego z kluczowych propagatorów myśli personalistycznej – czytamy:

Zdajemy sobie sprawę ze wszystkich niedogodności – wynikających z przyjęcia takiej etykiety, jak „personalizm” – dla zespołu poszukiwań i dążeń, które chcą pozostać otwarte, a równocześnie pełne siły. Nie chodzi o samo słowo. Odkąd są słowa, są też bitwy o słowa, słowne nieporozumienia, werbalizm i pomieszanie pojęć. Czyż mamy dlatego zaprzestać mówić i nazywać? (...) Ta nazwa jest odpowiedzią na postępy totalizmu, jest zrodzona przeciwko nim, akcentuje obronę

⁶ Granat W. (1985), *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań, s. 44.

⁷ Tarnowski K. (2017), *Filozofia osoby*, [w:] tenże, *Pragnienie metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 89.

osoby ludzkiej przed uciskiem aparatu organizacyjnego (...). Nie godzimy się jednak na to, aby personalizm stanowił etykietę dla zamkniętego systemu.⁸

Francuski filozof kontynuuje swoje zmagania z ukutym terminem i jego właściwym rozumieniem następująco:

Personalizm nie jest systemem politycznym – i w ogóle nie jest systemem. Każda propozycja personalizmu rodzi się na skrzyżowaniu sądu o wartościach i sądu o faktach. Każda ryzykuje wprowadzenie intencji wartościującej do hipotezy, do doświadczenia lub do decyzji. Takie postępowanie nie ma w sobie nic ze „stosowania” zasady lub dedukcji doktrynalnej. Wzbogaca ono wartości i jak gdyby stwarza je na nowo, dając im możliwość nowej przygody. W tym znaczeniu personalizm jest także dialektyczny. Personalizm żyje swym zaangażowaniem i jednocześnie otwiera przed nim nieprzewidziane perspektywy.⁹

Podążając za zamysłem filozofa, stwierdzić należy, że termin personalizm traktować trzeba dość szeroko, nie próbować wtłaczać go w sztywne ramy ścisłych założeń.

Podobnymi intuicjami co do charakteru myśli personalistycznej dzieli się także w jednym ze swoich esejów Tarnowski:

(...) filozofia osoby rozgrywa się na wielu rejestrach, nie może być także, z definicji, filozofią zamkniętą: osoba to nie system. Dlatego obejmuje ona w sobie – choć zarazem dopowiada – inne wątki podmiotu: zespolenia tego, co podmiotowe, i tego, co cielesne, niepokoju egzystencji, przenikającego ją pragnienia i nade wszystko wolności.¹⁰

Jeśli uchwycenie personalizmu filozoficznego (czy też teologicznego) jako czegoś odrębnego na tle innych systemów jest

⁸ Mounier E. (1960), *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Krasiński, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, s. 163-164.

⁹ Mounier E. (1960), *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Krasiński, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, s. 195.

¹⁰ Tarnowski K. (2017), *Filozofia osoby*, [w:] tenże, *Pragnienie metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 101.

na drodze teoretycznej trudne, problem ten jeszcze wyraźniej ujawnia się w trakcie podjęcia próby odpowiedzenia na pytanie, czy istnieje coś takiego, jak sztuka personalistyczna. Na problem ten zwraca uwagę znakomity malarz i krytyk sztuki Tadeusz Boruta. W jednym z jego artykułów czytamy:

(...) nie dysponujemy żadnymi narzędziami pozwalającymi wyodrębnić konkretne dzieła lub choćby elementy formalne, tematyczne czy wyrazowe, by jednoznacznie określić je jako personalistyczne. Bo czyż nie każde wybitne dzieło sztuki manifestuje wartość osoby ludzkiej? Co więcej mówi o godności człowieka: klasyczny ideał piękna wyrażony w antycznym posagu, czy też ekspresyjna, w pewnym stopniu zdestruowana Pietà Rondanini Michała Anioła? Czy bardziej personalistyczne są prace abstrakcyjne, czy figuratywne, martwa natura, czy wizerunek Chrystusa? Te pytania można by mnożyć, a każda próba odpowiedzi będzie naznaczona subiektywizmem.¹¹

Boruta zdaje się sugerować, że sztuka powstaje zawsze jako odprysk ludzkiej indywidualności, tworząc tym samym najróżniejsze warianty samej siebie. Ciężko jednoznacznie odpowiedzieć na pytanie, który z nich miałby być bardziej lub mniej ludzki, skoro wszystkie wykreowane zostały przez wolny w swych wyborach podmiot. Można zaryzykować stwierdzeniem, że sztuka jako taka odzwierciedla w przedziwny sposób to, o czym personaliści piszą w swych dziełach.

Boruta opowiada dalej o sztuce polskiej z lat jego młodości:

Pochylając się w swej twórczości nad człowiekiem, artyści lat osiemdziesiątych najmniej zainteresowani byli okazjonalnym reagowaniem na ówczesną sytuację polityczno-społeczną, choć często ich prace nabierały aktualnego wydźwięku. Wierzyli natomiast, że stawiając w centrum osobę ludzką, dotykają odwiecznego sensu sztuki. Na pewno też ich celem nie

¹¹ Boruta T. (2008), *Personalizm w polskiej sztuce*, „Biblioteka teologii fundamentalnej”, 3, s. 224.

było wpisanie się w jakiś konkretny nurt teologiczny czy filozoficzny. Pragnęli jedynie w swej twórczości rozpoznać rzeczywistość, w której przyszło im żyć, poznać samego siebie i drugiego. Tym samym twórczość stawiała się formą zadomowienia. Zresztą, już artyści renesansu widzieli w sztuce jedno z narzędzi poznania rzeczywistości zarówno fizycznej, jak i duchowej - sędzę, że zawsze powinna ona taką rolę pełnić. Wydobywać i ukazywać to, co najbardziej ludzkie. Objawiać nasze wewnętrzne uwikłania i lęki, naszą alienację i pytania o sens egzystencji, realność relacji zewnętrznych i napięć wewnętrznych. Tym właśnie powinna być sztuka bez względu na czas, w którym powstaje.¹²

Malarz zauważa, że sztuka, o której możemy powiedzieć, że jest personalistyczna, nie potrzebuje podkreślania przynależności do konkretnego nurtu. Wyraża ona prawdy uniwersalne. Wykracza tym samym poza różnorodne etykiety, które chętnie przypisujemy poszczególnym artystom.

Boruta w swojej wypowiedzi zwraca uwagę na obecny w człowieku lęk, na alienację i przeróżne napięcia, wynikające z jego niepewnej egzystencji. Sztuka, która próbuje takie treści wyrazić, często rodzi się w obliczu pewnej próby, kryzysu, napotkanych trudności. Twórczość polska, którą wyszczególnił Boruta, ukształtowała się w odpowiedzi na sytuację polityczną i społeczną. Widać tutaj oczywistą analogię do personalizmu filozoficznego i teologicznego. Przywołany wcześniej Mounier zauważa, że myśl personalistyczna jest reakcją na kryzys. Czytamy: „My natomiast twierdziliśmy: Kryzys jest równocześnie kryzysem ekonomicznym i kryzysem duchowym – kryzysem struktur i kryzysem człowieka”.¹³

¹² Boruta T. (2008), *Personalizm w polskiej sztuce*, „Biblioteka teologii fundamentalnej”, 3, s. 229-230.

¹³ Mounier E. (1960), *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Kasiński, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, s. 165.

Godność, wolność, odpowiedzialność...

Personalizm traktowany jako odpowiedź na wszechogarniający kryzys, to próba rehabilitacji, czy też obrony ludzkiej osoby. Przywołajmy w tym miejscu słowa Mieczysława Alberta Krąpca:

Racją bytu moich ludzkich działań jest ostatecznie osoba, jako byt w sobie i dla siebie, jako byt-cel, a nie środek do celu. A nawet, jeśli w jakimś niemoralnym akcie pojąłbym osobę jako środek do innego celu, to tym innym celem jest zawsze osoba, czyli byt w sobie i dla siebie. Przeciwnie bowiem uznajemy te akty za już nie „niemoralne”, lecz wyłącznie patologiczne, nieludzkie.¹⁴

Filozof odnosi się tutaj wyraźnie do spuścizny Kantowskiej. Osoba to cel, a nie jedynie środek. Wydaje się, że świat zagrożony wielopłaszczyznowym kryzysem przestał jednak respektować tę zasadę. Myśl personalistyczna zdradza się zatem w środku zepsutego świata, aby przypomnieć mu ludzką twarz człowieka. Krąpiec zauważa, że wykroczenie przeciw wartości osoby nie jest jedynie niemoralne, lecz nieludzkie – dosłownie: niegodne, by być nazwane zachowaniem ludzkim.

W nieco innych słowach, lecz także o problemie niezbywalnej wartości osoby, opowiada także niemiecki filozof R. Spaemann. Czytamy:

Cenność człowieka „w sobie”, tj. nie tylko dla samego człowieka, sprawia, że jego życie staje się czymś świętym, i to dopiero ona nadaje pojęciu godności ten wymiar ontologiczny, bez którego nie można w ogóle pomyśleć tego, co wyraża owo pojęcie. Pojęcie godności odnosi się do czegoś sakralnego: Jest ono w swej istocie pojęciem religijnym.¹⁵

¹⁴ Krąpiec M. A. (1975), *Człowiek i prawo naturalne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 153-154.

¹⁵ Spaemann R. (2022), *To, co naturalne. Eseje antropologiczne*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 105.

Filozof mówi o cennosci człowieka, a nawet o jego świętości. Jak widać, poza pojęciem osoby, możemy szukać w personalizmie innych, istotnych dla tej myśli pojęć. W centrum przytoczonej wypowiedzi znajduje się zatem pojęcie godności, które traktować należy jako reprezentatywne, szczególnie ważne dla personalistów. Pojawia się tutaj jednak stary problem definicji: nie potrafimy powiedzieć, czym godność osoby ludzkiej jest. Spaemann, jak gdyby w miejsce definicji, stawia tezę:

Godności człowieka – podobnie jak godności Boga – nie można „ureczywistniać”; można ją tylko respektować jako już daną.¹⁶

Godność jest zatem faktem. Jest niezbywalna. A przecież godność tę rozumieć można także jako coś więcej, niż przyrodzone minimum. Ludzie w godności nie są sobie równi. Spaemann zauważa:

Istnieje nierówność instytucjonalna i nierówność osobowa. Jeśli godność polega na zdolności do wycofania się na drugi plan, zdolności do rezygnacji z siebie jako najwyższego wyrazu godności, to specyficzną godność posiada ten, kto rzeczywiście przyjmuje większą odpowiedzialność za innych ludzi i inne rzeczy. Istnieje godność urzędu, godność króla, sędziego, nauczyciela, mistrza. Godność tę można jednak utracić (...). Nierówność godności osobowej płynie z różnic w moralnej doskonałości człowieka.¹⁷

Niemiecki filozof odróżnia zatem godność przynależną każdemu (ze względu na bycie osobą) od godności związanej z realizowaniem życiowego powołania. Człowiek swą godność może zatem rozwijać tak, aby przeradzała się w wielkość, w dążenie do doskonałości. Wątek ten nakazuje jednak poruszyć kwestię kolejnych kategorii personalistycznych: wolności i odpowiedzialności.

¹⁶ Spaemann R. (2022), *To, co naturalne. Eseje antropologiczne*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 116.

¹⁷ Spaemann R. (2022), *To, co naturalne. Eseje antropologiczne*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 109-110.

W przywoływanym już dziele Mouniera znaleźć można następujące słowa: „Dla personalizmu wolność wyboru jest równie istotna, jak wierność, ogniowa próba historii – równie ważna, jak analiza intelektualna”.¹⁸ Wolność jest dla personalistów wpisana w koncepcję bycia osobą. Personalisci zwracają jednak uwagę na fakt, że wolność zobowiązuje. W jednym z tekstów Dietricha von Hildebranda czytamy, że głównym zadaniem stojącym przed wolnym człowiekiem jest podjęcie wyboru, które wartości powinien w swoim życiu realizować:

Człowiek odpowiedzialny rozumie całą powagę tkwiącą w wymaganiach świata wartości. Pojmuje on nie tylko wewnętrzne piękno i majestat świata wartości, lecz i obiektywnie przysługującą mu nad nimi władzę oraz nienaruszalną powagę wymagania, by przez wyjście ku wartościom dać wyraz osobistej na nie odpowiedzi. Człowiek odpowiedzialny pojmuje nakaz „Powinieneś!” i zakaz „Nie powinieneś!”, które mają swe źródło w wartościach.¹⁹

Człowiek wolny w rozważaniach niemieckiego aksjologa personalisty, to człowiek, który zdaje sobie sprawę z pewnych ograniczeń, jakie nakłada na niego wymóg bycia odpowiedzialnym. Wolność zatem nieuchronnie kojarzyć powinna się z odpowiedzialnością, o której tak często wspominają personalisci.

Tym sposobem, od pojęcia osoby, doszliśmy do kategorii takich jak godność, wolność i odpowiedzialność. Nie jest to na dodatek lista zamknięta. Personalisci w swoich pracach poruszają wiele innych problemów, jednak w ramach niniejszej pracy nie sposób nawet ich wszystkich zasygnalizować.

To, co istotne, to fakt, że przywołane kategorie personalistyczne nie są koncepcjami obojętnymi kulturze. Stefan Swieżawski zauważa, że kultura, w której osoba jest odpowiednio doceniana,

¹⁸ Mounier E. (1960), *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Kasiński, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków, s. 195.

¹⁹ Hildebrand D. von (1982), *Fundamentalne postawy moralne*, [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań, s. 29.

ma wydzźwięk sakralny. Ludzkie wybory (a przecież na nich opiera się budowanie kultury) nie są czymś błahym. Twórcze zdolności człowieka powinny koncentrować się na organizowaniu życia tak, by było w nim miejsce na wartości najwyższego rzędu. Wolność człowieka zobowiązuje do dobrej budowy. Czytamy:

Nasza działalność kulturotwórcza, nasze tworzenie kosmosu z chaosu nabiera też swoistego sensu sakralnego (...) z tej racji, że kształtując własną naszą kulturę osobową i dostarczając wszelkiego rodzaju wytworów materialnych i duchowych, tworzymy przez to samo wartości najautentyczniej nieprzemijające. W tak pojmowanym tworzeniu kultury człowiek naprawdę naśladuje Boga – i uczestniczy realnie w Jego odwiecznym akcie stwórczym, a zarazem utrzymującym w istnieniu to, co zostało stworzone.²⁰

Człowiek, który wybiera odpowiedzialnie, to zatem kontynuator Boskiego dzieła stworzenia.

Od szerokiego terminu kultura już tylko krok dzieli nas od problematyki miejsca kategorii personalistycznych w obrębie sztuki. Okazuje się, że działalność artystyczna w szczególny sposób predysponowana jest do bycia nośnikiem wielkich idei godności, wolności, odpowiedzialności... Bo czy w rzeźbach antycznych nie przykuwa nas przede wszystkim bijący z nich szacunek do człowieka? Godność ludzka to coś, o czym tak często starają się opowiadać portreciści. Nawet w twórczości barokowego malarza Fransa Halsa – wizerunkach obłąkanych, chorych, szalonych, pijanych – wychwycić można jakieś wezwanie do nienaruszalności, zachowania godności portretowanych. Wolność, choć jest ideą abstrakcyjną, jawi się w sztuce jako ważny temat. Któż z nas nie zna sztandarowego dzieła Eugène Delacroix *Wolność wiodąca lud na barykady*? Któż z nas nie słyszał o neoklasykistycznej *Statule Wolności*?

²⁰ Swieżawski S. (2007), *Człowiek jako twórca kultury. Medytacja filozoficzno-teologiczna*, [w:] tenże, *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa, s. 195.

Wolność (i zarazem odpowiedzialność) w sztuce to jednak temat szerszy, jeśli twórczość ludzką rozumieć należy jako swoisty środek komunikacji. Twórca jest odpowiedzialny za przekaz, jaki wysyła do swojego odbiorcy. Artyści, choć pojmowani często jako jednostki wyjątkowe (w świadomości wielu wyjęte spod systemu praw i obowiązków, jaki respektować powinni zwykli obywatele tego świata) zobowiązani są, by w ramach wolności artystycznej zachowywać się odpowiedzialnie. Przyjrzyjmy się zatem, jak sztuka współczesna – w swej szczególnej odmianie, którą nazwać można też antysztuką – respektuje kategorie ważne dla personalistów.

Kategorie personalistyczne w antysztuce

Teoretycy twierdzą zgodnie, że współczesna sztuka znacznie odbiega od klasycznego rozumienia twórczości. Kluczowym momentem zmiany paradygmatu było pojawienie się awangardy, będącej wyrazem buntu wymierzonego przeciwko tradycji. Jan Białostocki relacjonuje: „Każde pokolenie twórców przeciwstawia się pokoleniu poprzedników. Sztuka zastana, sztuka ojców, sztuka wczorajsza nikogo już nie zadowala”.²¹

W kontekście niniejszej pracy, nie bez znaczenia jest odejście sztuki awangardowej od figuratywności. Polska historyk sztuki Maria Rzepińska zwraca uwagę na fakt, że wielu myślicieli uznaje za początek prawdziwego przewrotu w sztuce kubizm, w centrum którego zawarta jest idea „odkształcenia i redukcji”.²² Badaczka sztuki zwraca jednak uwagę na szczególnie podejrzaną działalność wcześniejszej względem kubizmu grupy Cobra (powstałej w 1948 roku, łączącej ze sobą trzy ośrodki: Copenhague, Brussel, Amsterdam), której sztuka stopniowo oddala się od tego, co

²¹ Białostocki J. (1969), *Sztuka cenniejsza niż złoto. Opowieść o sztuce europejskiej naszej ery*, tom I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 15.

²² Por. Rzepińska M. (1986), *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław, s. 431.

ludzkie. Przytoczmy obszerniejszy cytat ze sztandarowego dzieła Rzepińskiej dotyczący wspomnianej grupy:

Malarstwo ich można określić jako ekspresjonizm prowokacyjno-rozpasany, w którym eksplozja koloru-farby stanowi wyzwanie wobec wszelkiej dyscypliny, woli konstrukcji, i harmonijnego ładu. (...) We wcześniejszej swej fazie jest to sztuka na pograniczu figuracji; operuje twarzą i kształtem ludzkim, ptasim, zwierzęcym, ale zdeformowanym niemal nie do poznania. (...) Ten „nowy ekspresjonizm” był buntem zarówno przeciwko tradycyjnej estetyce europejskiej, śródmorskiej, jak buntem wobec zmechanizowania, industrializacji, cywilizacji inżynieryjno-technicznej. (...) Wszelka aluzja do pierwiastka ludzkiego niesie teraz ze sobą zawsze element grozy i destrukcji, eksplozji formy. (...) Nigdy dotychczas sztuka nie wyrażała takiej trwogi w sposób tak ekshibicyjnistyczny i pozbawiony wszelkich zahamowań, jak sztuka naszego wieku, wieku atomowego.²³

Interesujący wydaje się fakt, że działalność ekspresjonistów zmierzająca do dehumanizacji człowieka wynika z tego samego podłoża, co myśl personalistyczna – jest reakcją na kryzys. Na próżno szukać tu jednak innych analogii. Podczas, gdy filozofowie i teolodzy poszli w kierunku walki o osobę ludzką, sztuka współczesna postanowiła ludzkiego oblicza człowieka się wyprzeć. Twarz człowieka w tego typu twórczości to jedynie przedmiot aktu agresji. Nie ma tu śladu po wrażliwości filozofa dialogu Emmanuela Lévinasa, którego także włącza się w poczet personalistów. U myśliciela żydowskiego pochodzenia czytamy przecież: „Twarz jest wystawiona, zagrożona, jak gdyby zapraszała nas do przemocy. Równocześnie jednak twarz jest tym, co zabrania nam zabijać”²⁴; oraz „«Nie zabijaj» jest pierwszym

²³ Rzepińska M. (1986), *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław, s. 430-431.

²⁴ Lévinas E. (1991), *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków, s. 49.

słowem twarzy. Jest to rozkaz”.²⁵ Wydaje się, że sztuka awangardowa rozkazu tego jednak nie respektuje.

Jak zauważa krytyk artystyczny Zbigniew Jan Mańkowski:

Dawna sztuka miała po prostu być dla oka, podczas gdy współczesna coraz bardziej właśnie chce sprawiać – by intensywniej patrzono, przeżywano, komentowano, a potem może nawet przekuwano refleksje w czyn? Ta pasja działania-sprawiania jest wysoce podejrzana i często brakuje jej właśnie myślenia, refleksji, którą dominuje potrzeba artystycznej i często nieodpowiedzialnej ekspresji.²⁶

Teoretyk sztuki w przytoczonych słowach odnosi się do zjawiska *performance*, które wyrasta z przewrotu awangardowego widocznego najpierw w malarstwie, lecz wprowadza sztukę na inne jeszcze obszary: już nie dzieło-obiekt, ale działanie się zostaje postawione w centrum zainteresowań artystów. Uwaga to dotyczy oczywiście formy. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że (co do treści) nic artystów-performerów nie interesuje bardziej, niż sprawy ludzkie. Performens to zatem ciekawy obszar eksploatacji dla badań dotyczących obecności kategorii personalistycznych w sztuce.

Zatrzymajmy się w tym miejscu na dłużej przy twórczości słynnej serbskiej artystki Mariny Abramović. O pionierce performansu Mańkowski wypowiada się następująco:

Sama Abramović reпреzetuje typ artystki, łączący w sobie rolę kapłanki egzystencji z obserwatorką życia i wytrwałą, wystawiającą się na ból i fizyczne cierpienie postacią, która staje się uosobieniem (personą) ogólnie ludzkiej obecności.²⁷

²⁵ Lévinas E. (1991), *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Papięskiej Akademii Teologicznej, Kraków, s. 50.

²⁶ Mańkowski Z. J. (2019), *Trudny podziw*, „Arteon. Magazyn o sztuce”, 3(227), s. 7.

²⁷ Mańkowski Z. J. (2019), *Trudny podziw*, „Arteon. Magazyn o sztuce”, 3(227), s. 7.

Osobliwe, że krytyk już na poziomie szkicowej, lapidarnej wypowiedzi łączy działania artystyczne Abramović z pojęciami osoby i obecności. Ten drugi termin chyba już zresztą na stałe wpisał się w portfolio Serbki w związku z jednym z jej ostatnich głośnych przedsięwzięć *Artystka obecna* (2010), w ramach którego performerka spędziła 786 godzin w nowojorskim Muzeum Sztuki Współczesnej siedząc w bezruchu i pozwalając, aby inni (przypadkowi często) ludzie siadali naprzeciwko niej, by po prostu patrzeć jej w oczy.²⁸ Abramović oferowała im tylko i aż swoją obecność, doprowadzając swoje ciało do odwodnienia i problemów z kręgosłupem. Obecność w ramach projektu okazała się czymś niezwykle wymagającym, a sam performans szalenie wymownym.

Artystka obecna to opowieść o spotkaniu, o twarzy, o godności osoby. Mańkowski z niepokojem zapytuje jednak o inne realizacje Serbki:

Artystce zawsze chodziło o to, żeby sztuka performansu była związana z życiem. Ile tego życia pomieściło się w jej poprzednich działaniach, jaką ilość życia mogły one wygenerować? Według mnie zbyt małą. Jakie życie, i czy w ogóle, wytwarzają te liczne działania, które są częstym, choć pozornym kontynuowaniem praktyk Abramović?²⁹

Aby zrozumieć wewnętrzne zmagania się krytyka z oceną działań Abramović, wystarczy przytoczyć kilka przykładów jej sztandarowych już projektów. Ta pionierka działań performatywnych to nie tylko pełna godności kobieta w dostojnej, długiej sukni, która zaprasza do spotkania twarzą w twarz. Anna Steliga zauważa:

Marina uchodzi za idolkę, ale i hochsztaplerkę. Jest pełna wewnętrznych sprzeczności, niedopowiedzeń (...). Jest jednak

²⁸ Por. Mańkowski Z. J. (2019), *Trudny podziw*, „Arteon. Magazyn o sztuce”, 3(227), s. 11.

²⁹ Mańkowski Z. J. (2019), *Trudny podziw*, „Arteon. Magazyn o sztuce”, 3(227), s. 11.

coś, co przyświecało jej twórczości od samego początku i trwa w niej nadal – to umiłowanie wolności.³⁰

W ramach cenionej tak wolności, artystka wielokrotnie przekraczała różnorodne granice: psychiczne i cielesne, granice bólu, wstydu, a może i nawet – o czym mimo wszystko rzadko się mówi – granice moralności?

Wśród kluczowych przedsięwzięć Abramović wymienić należy *Rhythm 0* z 1974 roku. Aby dokładnie zrozumieć dramatyzm wydarzenia, przytoczmy cały opis Steligi:

W neapolitańskim studio Morra w galerii pojawiła się w czarnych spodniach i w koszulce i stanęła za stołem, na którym znalazły się 72 przedmioty, między innymi młotek, piła, ptasie pióro, melonik, siekiera, róża, szminka i pistolet, obok którego leżał jeden nabój. Widownia odnalazła na stole instrukcję, która m.in. mówiła o tym, że artystka jest przedmiotem, a w stosunku do niej wszystkie rzeczy ze stołu można użyć według własnego uznania. Przez pierwsze trzy godziny publiczność była onieśmielona. Wręczano jej róże, albo otulano szalem, albo całowano. Potem sprawy nabrały tempa. (...) Rozcięto jej koszulkę i zdjęto, zaczęto ją ustawiać w różnych pozycjach, napisano jej na głowie szminką END (Koniec), położono na stole, a pomiędzy rozpostarte nogi ktoś wbił nóż, kluto ją szpilkami, nacięto nożem szyję. W końcu jeden z widzów załadował pistolet i włożył jej do prawej ręki. Potem przesunął go do jej szyi i dotknął spustu. Ktoś inny złapał go i wywiązała się bójka. Został wyrzucony z galerii, a publiczność nadal kontynuowała jak w transie. Ponieważ performance był przewidziany na 6 godzin, o czasie został zakończony. Kiedy Marina w końcu popatrzyła na publiczność i zaczęła iść w jej stronę, ta w pośpiechu opuściła galerię.³¹

³⁰ Steliga A. (2019), *Co wolno artystce?*, [w:] J. Sawicka, A. Steliga, E. Nieduziak, I. Bugajska-Bigos, *Marina Abramović. Wolność absolutna*, część I, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów, s. 122.

³¹ Steliga A. (2019), *Co wolno artystce?*, [w:] J. Sawicka, A. Steliga, E. Nieduziak, I. Bugajska-Bigos, *Marina Abramović. Wolność absolutna*, część I, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów, s. 102-103.

Wydać się, że nikt o zdrowych zmysłach nie potrafi pozostać obojętny na powyższą relację. Dochodzimy do paradoksalnej sytuacji: kategorie personalistyczne są tutaj jedynym kluczem do odczytania pełnej treści wydarzenia (tak, jest ono – choć przez zaprzeczenie – o godności człowieka, o wolności i odpowiedzialności), a jednocześnie odkrywamy w tej sztucznie wywołanej sytuacji przerażającą niewierność względem postulatów personalistycznych. Zachowanie uczestników wydarzenia budzi odrazę. Sfera wolności odczytana została przez nich bez pryzmatu odpowiedzialności, nawet jeśli do działania zostali jakoś upoważnieni; a można i jednocześnie trzeba w tym miejscu przypuszczać, że faktycznie zostali.

Osobnej analizy wymaga jednak postawa artystki. Ciężko jednoznacznie rozstrzygnąć, dlaczego Abramović zdecydowała się, aby własną osobę uprzedmiotować i zachęcić publiczność do eksperymentowania z człowieczeństwem, z godnością osoby. Czy artystyczna wolność to w tym przypadku wystarczające uzasadnienie? Iwona Bugajska-Bigos zauważa:

Słowo wolność ma wyjątkowo dużo konotacji społecznych czy kulturowych. Wolność w sztuce od lat frapuje artystów, którzy pojmują ją bardzo różnorodnie, czasem wolność zmienia się w bezkarność. Marina Abramović uczyniła z wolności znak rozpoznawczy swej twórczości. Poświęciła dla tej idei dożo, dużo też zyskując, chociażby w wymiarze materialnym. Bezkompromisowa postawa, konsekwencja założeń i odwaga w dążeniach stały się paradygmatem sztuki Mariny.³²

Zdaje się, że znawczyni sztuki widzi w wymiarze wolnościowym sztuki Abramović trudny, lecz przede wszystkim niezaprzeczalny atut. Do sprawy tej należy jednak podejść też krytycznie. Nawet jeśli performans ten miał uprzytomnić odbiorcom, że człowiek to nie rzecz, nawet jeśli miał być zaprojektowany z myślą o wartościach poznawczych, gdzie sztuka odsłania prawdziwe

³² Bugajska-Bigos I., Sawicka J., Steliga A. (2020), *Marina Abramović. Wolność absolutna*, część II, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów, s. 11.

oblicze człowieka, czy można wyjąć go spod oceny moralnej? Mańkowski stwierdza:

Nie sądzę, by twórca musiał stwarzać sztucznie – nawet jeśli jest w tym głęboko autentyczny i poznawczo dociekliwy – te ponowne epifanie ludzkiego padole, by budzić nas ze snu rozumu, czy nieczułości serca. Albo pokazać ludziom, jakimi bywają potworami.³³

Są oczywiście także poglądy, wedle których działania Abramović można usprawiedliwić. Izabela Kowalczyk fakt dowolnego „używania” ciała w sztuce tłumaczy następująco:

Naruszenie granic powoduje poczucie zagrożenia, związane z utratą własnego miejsca w uporządkowanej strukturze, podważa podziały uważane za oczywiste. Otwiera na nowe doświadczenie rzeczywistości, na Innych, na to, co odrzucone, na własne ciało, na ciągłe próby odpowiedzi na pytanie „kim jestem?”.³⁴

Warto zadać pytanie, czy działania właściwe Abramović (bo przecież *Rhythm 0* to tylko jeden z licznych jej projektów) – nawet jeśli wynikały one ze szczerego poszukiwania prawdy o człowieczeństwie – nie były ostatecznie wymierzone przeciwko wartości osoby. Trudno nie podzielać przywołanych wcześniej niepokojów Mańkowskiego: jeśli w realizacjach Serbki chodzi o życie, w jej twórczości nie triumfuje ono nad śmiercią. Godność ludzka jest tutaj sponiewierana, wystawiona na niezasłużoną agresję.

Przemoc w sztuce Abramović bywa często odczytywana przez teoretyków w kluczu jej biografii: trudnego dzieciństwa, zagrożenia wojną, skomplikowanej relacji z matką.³⁵ Co ciekawe,

³³ Mańkowski Z. J. (2019), *Trudny podziw*, „Arteon. Magazyn o sztuce”, 3(227), s. 9.

³⁴ Kowalczyk I (2002), *Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90.*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa, s. 29.

³⁵ Por. Iżykowska A. (2015), *Sztuka myślenia. Marina Abramović*, <https://niezlasztuka.net/o-sztuce/marina-abramovic-sztuka-myslenia/>, dostępne on-line: 20.06.2024; Mańkowski Z. J. (2019), *Trudny podziw*, „Arteon. Magazyn o sztuce”, 3(227), s. 10.

pomimo brutalnego wydzźwięku poszczególnych realizacji Serbki, pomimo ociekających krwią praktyk, pomimo widowisk nacechowanych agresją, w warstwie treściwej artystka podkreśla niechęć do działań militarnych. Twórczość Abramović ma być rozumiana jako przesłanie pacyfistyczne.³⁶ Odnaleźć można tutaj pewien pomost między artystką a personalistami. Włoski filozof Vittorio Possenti o związku między filozofią osoby a myślą pacyfistyczną opowiada następująco:

Kultura personalistyczna prowadzi do postawy aktywnego pacyfizmu, który nie uważa wojny za niemożliwą, ale mniema, że jest ona niemożliwa do usprawiedliwienia i stara się zapobiegać jej wybuchowi. Według personalizmu (to samo dotyczy wszystkich form aktywnego pacyfizmu) wojna nie zniknie automatycznie. Jest ona raczej czymś, co trzeba wyeliminować. Zrobimy krok naprzód, jeśli uwolnimy się od tkwiącej w kolektywnej nieświadomości narodów idei, że wojna jest czymś nieuniknionym i że musimy się z nią pogodzić, jeśli podważymy ideę, że wojna ma swój fundament w ludzkiej naturze, w której zawsze obecna jest skłonność do przemocy i panowania.³⁷

Dodaje również:

Jeśli pokój jest stanem niepewnym i trudnym do osiągnięcia, to pojawia się pytanie o drogi do jego ustanowienia. Pytanie to dotyczy również kultury, ponieważ droga ku pokojowi nie została dotąd wystarczająco przebadana.³⁸

Possenti zauważa, że próba zaszczepienia myśli pacyfistycznej w człowieku to mozolna droga przemiany (samo)świadomości całych narodów. W świetle przytoczonych słów zapytać można,

³⁶ Por. Iżykowska A. (2015), *Sztuka myślenia. Marina Abramović*, <https://niezlasztuka.net/o-sztuce/marina-abramovic-sztuka-myslenia/>, dostępne on-line: 20.06.2024.

³⁷ Possenti V. (2017), *Osoba nową zasadą*, tłum. J. Merecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 230.

³⁸ Possenti V. (2017), *Osoba nową zasadą*, tłum. J. Merecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 23-65.

czy walka o pokój, jaką toczy Abramović przy użyciu sztuki, wpisuje się jakkolwiek w proces budowania kultury, o jaką zabiegają personaliści. Czy sztucznie aranżowaną przemoc można (czy w uczciwości intelektualnej wypadła) traktować jako narzędzie zabiegania o pokój? Czy zaproszona do nieludzkich praktyk publiczność, która zdolna była naruszyć prawa osobowe artystki, będzie jednocześnie czuć się na tyle „ubogacona” zaprojektowanym przez Abramović doświadczeniem, by w konsekwencji odrzucić w swoim świecie ideę przemocy i wojny? Czy właściwa dla pionierki performansu sztuka – zahartowana na ból, zmęczenie, niemoc, lęk, zagrożenie i wszelkie niebezpieczeństwo – ma rzeczywiście walory wychowawcze, włączając się tym samym w personalistyczny projekt budowania kultury szacunku dla osoby? Po raz kolejny stwierdzić wypadła, że jest to sprawa raczej wątpliwa.

Troska o kulturę

W ramach niniejszej pracy przedstawione zostały paralelne związki zachodzące między myślą personalistyczną a sztuką. Zwróciliśmy uwagę na fakt, że klasycznie rozumiana działalność artystyczna wywyższa człowieka, doskonaląc jednocześnie twórcę i odbiorcę. Podkreśla ich godność, doniosłość powołania. Jest doskonałym medium, które artyści wykorzystują, aby w sposób niewerbalny opowiadać o wartości człowieka. Sam fakt wykonywania zawodu artysty wiąże się zaś ze szczególnym rodzajem godności, o ile twórca jest gotów powierzone zadanie podźwignąć: o ile nie zgubi się w świecie wolności, o ile podejdzie do swego zobowiązania odpowiedzialnie. Krótkiej analizie poddany został także motyw antysztuki. Na przykładzie twórczości Mariny Abramović wskazaliśmy na paradoksalną sytuację, gdzie pragnienie odśłaniania prawdy o człowieku w formie artystycznej opowieści doprowadziło do wyraźnego wykroczenia przeciwko wartości osoby.

Powyższe rozważania wymagają jednego jeszcze uzupełnienia. Choć w centrum zainteresowania personalizmu znajduje się

osoba i jej immanentna wartość, nie wolno jednostki ludzkiej traktować jako czegoś wyizolowanego z otoczenia. Rozważania o personie płynnie przechodzą w troskę o wspólnotę, w tym o kulturę, jaką przychodzi nam – ludziom – współtworzyć. Odczytywanie wartości własnej osoby jest możliwe tylko w odniesieniu do drugiego człowieka. Jak zauważa Possenti:

W ekstatycznym ruchu miłości Ja ku Ty mamy do czynienia z komunikacją dwóch podmiotowości. Wielobarwna przestrzeń ludzkiej komunikacji otwiera się przed nami właśnie w ramach filozofii miłości i osoby. Na jej podstawie można zbudować filozofię komunikacji i wymiar bycia z drugim człowiekiem.³⁹

Filozofia osoby nakierowana jest więc ostatecznie na dialog, a listę podstawowych kategorii personalistycznych na pewno uzupełnić trzeba pojęciem miłości.

Na zakończenie przywołajmy jeszcze słowa Tadeusz Stycznia:

Nasz wiek bywa nazywany wiekiem humanizmów. Nie humanizmu, lecz humanizmów. Niekiedy nawet personalizmów. Charakterystyczna jest w tym przypadku nie tyle podkreślana tu liczba mnoga, ale raczej ów entuzjazm, z jakim mówi się o pluralizmie, entuzjazm, który zajął miejsce przyznawane dotąd raczej trosce... Czy zatem nie powinniśmy nazwać tego wieku epoką rozkwitu kultury? Wydaje się, że wiele zależy tu od tego, czy mnogość odpowiedzi na pytanie: „Kim jest człowiek?” – widoczna dziś w samym fakcie wielości programów mieniących się humanizmami – wiąże się przede wszystkim z dogłębną pasją szukania prawdy o człowieku (...) czy też jest raczej oznaką poddawania się człowiekowi pewnym potęgom, potęgom mniejszym od niego, które jednak skłonny jest uznać – bądź nawet uznaje – za samego człowieka.⁴⁰

Wybitny polski etyk zauważa, że mnogość programów teoretycznych, w ramach których filozofowie pytają o człowieka,

³⁹ Possenti V. (2017), *Osoba nową zasadą*, tłum. J. Merecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin, s. 84.

⁴⁰ Styczeń T. (1995), *Wprowadzenie do etyki*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 233.

choć wydawać by się mogła dobrym symptomem, nie musi niestety świadczyć o autentyzmie udzielanych odpowiedzi. Wedle Stycznia jesteśmy w stanie zweryfikować, czy potrafimy na bazie proponowanych systemów dojść do prawdy o człowieku. Próba jest zaś kultura – rozkwita ona, jeśli człowiek odnajduje swoją wartość i miejsce. Wzrasta, jeśli człowiek – poprzez właściwy stosunek do świata wartości – rozwija swoją godność, odkrywa własną wielkość.

Wróćmy zatem do kontrowersyjnych performansów Abramović. O ich autorce można powiedzieć, że bez wątpienia odkryła swoją, ludzką w ogóle wolność. Czy jednak dotarła do wielkości człowieka? Czy nie zredukowała go w jakiś niepokojący sposób? Choć sztuka jej miała budzić sumienia, ukazywała ostatecznie kogoś ośmieszonego, małego, zwierzęcego w swej naturze, popędliwego, nieumiarkowanego, okrutnego. Styczeń dodaje:

Nie zawsze jest nam łatwo przyznać się do aktu kapitulacji wobec swej własnej wielkości. Stąd też z poczuciem pewnej ulgi wsłuchujemy się w „nowinę”, że wcale nie jesteśmy tacy – lub przynajmniej w taki sposób – wielcy, jak myśleliśmy. (...) Najskuteczniej jest manipulować tymi, którzy pozwolili sobie wmówić, że to, co robią, robią z własnego przeświadczenia i wyboru.⁴¹

Portret ludzki w twórczości Abramović to zbyt często opowieść o upadku. Nadzieją napawa jednak *Artystka obecna*. Czy dzieło to odczytywać należy jako wypowiedź twórcy przeobrażonego, dojrzałego? Jeśli tak, dojrzałość Abramović objawia się chyba przede wszystkim w umiejętności objęcia siebie i drugiego człowieka wreszcie innym spojrzeniem – spokojnym, łagodnym, być może nawet otwartym na miłość. Dopiero w takim kluczu budować można kulturę, o jaką walczą personaliści.

BIBLIOGRAFIA

⁴¹ Styczeń T. (1995), *Wprowadzenie do etyki*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin, s. 234.

- Białostocki J. (1969), *Sztuka cenniejsza niż złoto. Opowieść o sztuce europejskiej naszej ery*, tom I, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Biblia Tysiąclecia. Pisma Święte Starego i Nowego Testamentu (2003), Wydawnictwo Pallottinum, Poznań.
- Boruta T. (2008), *Personalizm w polskiej sztuce*, „Biblioteka teologii fundamentalnej”, 3, 223-232.
- Bugajska-Bigos I., Sawicka J., Steliga A. (2020), *Marina Abramović. Wolność absolutna*, część II, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Granat W. (1985), *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Księgarnia Świętego Wojciecha, Poznań.
- Hildebrand D. von (1982), *Fundamentalne postawy moralne*, [w:] D. von Hildebrand, J. A. Kłoczowski, J. Paściak, J. Tischner, *Wobec wartości*, Wydawnictwo „W drodze”, Poznań, 10-50.
- Iżykowska A. (2015), *Sztuka myślenia. Marina Abramović*, <https://niezlasztuka.net/o-sztuce/marina-abramovic-sztuka-myslenia/>, dostępne on-line: 20.06.2024.
- Klenczon W. (2021), *Frans Hals „Malle Babbe (Portret starej czarownicy z Haarlemu)”*, <https://niezlasztuka.net/o-sztuce/frans-hals-malle-babbe-portret-starej-czarownicy-z-haarlemu/>, dostępne on-line: 20.06.2024.
- Kowalczyk I (2002), *Ciało i władza. Polska sztuka krytyczna lat 90.*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Krapiec M. A. (1975), *Człowiek i prawo naturalne*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Lévinas E. (1991), *Etyka i Nieskończony. Rozmowy z Philippem Nemo*, tłum. B. Opolska-Kokoszka, Wydawnictwo Naukowe Państwowej Akademii Teologicznej, Kraków.
- Mańkowski Z. J. (2019), *Trudny podziw*, „Arteon. Magazyn o sztuce”, 3(227), 7-11.
- Mounier E. (1960), *Co to jest personalizm?*, tłum. A. Krasieński, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków.

- Possenti V. (2017), *Osoba nową zasadą*, tłum. J. Merecki, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin.
- Rzepińska M. (1986), *Siedem wieków malarstwa europejskiego*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich Wydawnictwo, Wrocław.
- Spaemann R. (2022), *To, co naturalne. Eseje antropologiczne*, tłum. J. Merecki, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Styczeń T. (1995), *Wprowadzenie do etyki*, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.
- Steliga A. (2019), *Co wolno artystce?*, [w:] J. Sawicka, A. Steliga, E. Nieduziak, I. Bugajska-Bigos, *Marina Abramović. Wolność absolutna*, część I, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Stróżewski W. (2002), *O wielkości*, [w:] tenże, *O wielkości. Szkice z filozofii człowieka*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Swieżawski S. (2007), *Człowiek jako twórca kultury. Medytacja filozoficzno-teologiczna*, [w:] tenże, *Prawda i tajemnica. Pisma filozoficzne*, Towarzystwo „Więź”, Warszawa 185-195.
- Tarnowski K. (2017), *Filozofia osoby*, [w:] tenże, *Pragnienie metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 87-101.
- Tatarkiewicz W. (1991), *Historia estetyki*, część III, Wydawnictwo Arkady, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1978), *Wielcy i bliscy*, [w:] tenże, *Parerga*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 129-136.

ROŚLINY W SZTUCE – CO ARTYSTA MOŻE ZROBIĆ W KWESTII OCHRONY PRZYRODY

Justyna TALIK

Abstract: *The article deals with the use of plants in contemporary art in the context of eco-philosophy, bioart, and posthumanist thinking. The author analyzes the anthropocentric approach of humans to nature and emphasizes the need to perceive it as part of a broader network of symbiotic relationships, not as a superior entity. Special attention is paid to the question of the limits of artistic freedom when working with plant material. The author presents her own artistic practice based on collaboration with plants and the use of natural pigments. The conclusion emphasizes the importance of ecological responsibility, respect for nature, and the cultivation of a sensitive relationship between art, humans, and the environment.*

Bio art to inaczej sztuka biologiczna, do której zaliczamy efekty artystycznych realizacji z użyciem żywych form, jak chociażby materia roślinna. To rodzaj kontrowersyjnego aktu twórczego opierającego się na osiągnięciach z zakresu współczesnej biologii i biotechnologii – metod do tej pory znanych jedynie z przestrzeni laboratoryjnych. Zaistnienie interdyscyplinarnej łączności umożliwiło artyście na szereg innowacyjnych eksperymentów z wykorzystaniem tkanki roślinnej, jej dalszej modyfikacji oraz działań z surowcem na poziomie komórkowym, genowym. Niewątpliwie tego typu przedsięwzięcia budzą napięcia natury etycznej, gdzie dyskusyjnym jest przede wszystkim instrumentalny stosunek twórcy do organizmów żywych, jakimi są osobniki należące do świata flory. Zastanawia celowość, zasadność tak brutalnej ingerencji w powłokę drugiej istoty. Czy roślinom nie

należy się większy szacunek ze strony człowieka? Gdzie znajduje się granica w eksploatacji organizmów żywych, które od wieków są człowiekowi niejako podporządkowane? Na co może pozwolić sobie artysta podczas procesu kreacji, który opiera się na działaniach z użyciem elementów roślinnych? Czy powinno się wprowadzać żywą tkankę roślinną w obszary sztuki?

Nakreślona perspektywa wykazuje znaczne podobieństwo z ideami transhumanizmu¹, gdzie egzystencji istoty ludzkiej towarzyszy wyrazista technologiczna utopia – postęp pchający jednostki w niebezpiecznym, zarozumiałym kierunku samostanowienia i samorealizacji kosztem pozostałych organizmów. Antropocentryczna postawa człowieka mogącego dowolnie rozporządzać swoim duchowym wnętrzem, jak i zewnętrzem, które stanowi w tym przypadku własne ciało, z pełną swobodą wprowadzającego przeistoczenia, czy dogodne ulepszenia, prowadzi do nieświadomego uprzedmiotowienia samego siebie. To samo dzieje się w obszarze przestrzeni pozaludzkiej, czyli w strefie natury, w stosunku do której posiada on identyczne prawa, jak do swojej osoby.

Człowiek współczesny przywyknął do sposobu postrzegania świata, gdzie jest on i reszta. Rozdzielenie, odseparowanie istoty ludzkiej od innych współistniejących elementów stanowi przejaw wielce niepoprawnego i niepokojącego rozumowania. Potwierdzeniem tej jasnej myśli niech będzie przytoczenie prostego spostrzeżenia. Człowieka nie sposób całkowicie wyłączyć ze środowiska w którym przebywa, ponieważ najmniejsze części jego otoczenia zawsze będą mu towarzyszyć, a niektóre z nich istnieją nawet wewnątrz jego organizmu – stała obecność różnych stworzeń zamieszkujących ludzkie ciało, jak chociażby bakterii. Przyjmuje się, że ciało składa się z około 30 miliardów komórek, natomiast

¹ Transhumanizm to międzynarodowy ruch intelektualny, kulturowy oraz polityczny postulujący możliwość oraz potrzebę wykorzystania nauki i techniki, w szczególności neurotechnologii, biotechnologii i nanotechnologii, do przezwyciężenia ludzkich ograniczeń i poprawy kondycji ludzkiej.

szacunkowa liczba zamieszkujących je rozmaitych mikroorganizmów wynosi aż 50 miliardów.

„Człowiek jest bowiem swoistym temporalnym kolektywem skupiającym wiele innych form życia pozostających w relacji nieustannej wymiany ze sobą nawzajem i ze światem zewnętrznym. Tak rozumiane ciało człowieka jest już zawsze nie-tylko-ludzkie, pozostaje bowiem z konieczności otwarte na inne formy życia zasiedlające je, jak i te, z którymi dzieli przestrzeń zewnętrzną”². Prawdą jest, że każdy człowiek funkcjonuje w konkretnej przestrzeni, przez co automatycznie staje się jej częścią, przynależy do niej w danym momencie w takim lub innym wymiarze.

Antropocentryczna solidarność gatunkowa powinna ustąpić miejsca sieci symbiotycznych relacji, na co między innymi zwraca uwagę Monika Bakke w przełomowym dziele³ *„Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu”*. Bakke stara się zredefiniować pojęcie natury oraz proponuje umieszczenie jej na równi z człowiekiem, gdzie obie sfery nie tylko współistnieją, ale wzajemnie mają na siebie wpływ. Wspomniane elementy nieustannie się przenikają, tworząc szereg zależności i relacji.

Sposób postrzegania rzeczywistości opozycjami jest silnie zakorzeniony w świadomości ludzkiej. Potrzeba kategoryzowania ogółu odwołuje człowieka od istoty zagadnienia i nieustannie stawia go na pierwszym miejscu, niezależnie od tego jaką wówczas przypisuje mu się władzę w stosunku do reszty istnień. Samo rozważanie zagadnienia natury powoduje pojawienie się wniosków zadziwiająco prostych w swej formie, jednocześnie będących pewnym powiewem świeżości. Uświadamiając sobie, że fundamentalne rozróżnienie tego co naturalne od tego, co naturalnym już nie jest, stanowi kolejne z rzędu błędne założenie. Kwestia stawiania granicy pomiędzy tym co można przypisać naturze, a co

² M. Bakke, *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2015, s. 73.

³ Utwór ten jest właściwie pierwszą polską publikacją z zakresu posthumanizmu, transhumanizmu, dogłębną analizą relacji człowiek-natura.

umownie do niej nie przynależy wydaje się o tyle absurdalnym zabiegiem w momencie zrozumienia, że wszystko jest naturalne, cały ogół to natura. Poszczególne klasyfikacje są niepotrzebne, nieistotne. Występowanie tak zwanej czystej natury, nietkniętej obecnością człowieka jest fikcją, bo ludzkie działania docierają do najodleglejszych zakamarków ziemi w tej, czy innej formie. Każdy element znajdujący się na Ziemi swój początek w jakimś stopniu zawdzięcza naturalnym komponentom. To swoiste przewartościowanie spojrzenia, dzięki czemu niespodziewanie natura przestaje być rozumiana jedynie jako przyroda i staje się sumą ziemskich istnień.

Przyjmując, że wszystkie elementy znajdujące się na Ziemi, nawet te wytworzone przez człowieka są naturalne, a co za tym idzie łatwiejszym zdaje się być zrozumienie koncepcji pełnej równości międzygatunkowej. Klarowna idea okazuje się koncepcją teoretycznie bez szans na urzeczywistnienie, gdzie podstawowym problem jest funkcja żywicielska pełniona przez rośliny. Ciężko mówić o absolutnym poszanowaniu drugiej istoty w momencie, kiedy stanowi ona nasze pożywienie, kiedy jest zabijana przemieniając się w posiłek. Z drugiej strony podjęty wątek jest o wiele bardziej złożony. Człowiek ze swojej natury jest heterotrofem⁴, a źródłem energii są dla niego różne związki organiczne. Sposób odżywiania jest niekwestionowanym procesem fizjologicznym każdego żywego organizmu. Jedyne, co człowiek może zrobić w poruszanej kwestii, to zminimalizowanie cierpienia organizmów przeznaczonych dla niego do konsumpcji. Stanowi to kolejną trudność najmocniej zauważalną w przypadku roślin. Zwierzęta posiadają swoje prawa zapewniające im przede wszystkim uprawnienie do życia, do egzystencji bez cierpienia, wolności. Odnosnie organizmów roślinnych nie ma podobnych regulacji prawnych i do dzisiaj flora postrzegana jest przedmiotowo, nie podmiotowo.

Każdorazowe próby przyjrzenia się zagadnieniu ewentualnego posiadania rodzaju świadomości przez rośliny zawczasu

⁴ Heterotrof to inaczej organizm cudzożywny.

powstrzymuje fakt nieposiadania mózgu oraz układu nerwowego przez przedstawicieli świata roślin. Wspomniane braki są oczywiście faktem, jednakże zmieniające się możliwości badawcze pozwoliły uczonym na lepsze przyjrzenie się temu intrygującemu tematowi. W 2014 roku naukowcy z Uniwersytetu w Missouri wykazali między innymi, że rośliny reagują wzmożonymi mechanizmami obronnymi na dźwięki wydawane przez gąsienice jedzące rośliny⁵. Czy zatem roślina słyszy, czuje, ma świadomość tego co się dzieje zarówno z nią, jak i otoczeniem, w którym się znajduje? Rośliny nie są w stanie czuć emocji, czy myśleć z przytoczonych wcześniej powodów, a wyniki badania przeprowadzonego na amerykańskim uniwersytecie zostały przez opinię publiczną przeinaczone i znacznie nadinterpretowane. Przedstawiciele świata roślin tylko i aż odbierają docierające do nich bodźce, a następnie na nie reagują, jak wszystkie inne żywe organizmy. Reakcja na bodźce nie jest tożsama z odczuwaniem, które stanowi już o wiele bardziej złożony proces.

Starając się, na ile to możliwe, przybrać perspektywę roślin; rozumiejąc ich miejsce w świecie, zasady funkcjonowania ich organizmów, a nade wszystko wpływ działań człowieka na ich egzystencję, podjęłam świadomą decyzję o włączeniu materiału roślinnego do swoich badań artystycznych, którego obecność w sztuce interesowała mnie od dłuższego czasu. Jestem słuchaczką Szkoły Doktorskiej Uniwersytetu Jana Długosza w Częstochowie w dyscyplinie sztuki plastyczne i konserwacja dzieł sztuki. Przeprowadzane przeze mnie eksperymenty obok oczywistego aspektu artystycznego posiadają też drugi – naukowy. Do różnych wątpliwości pojawiających się w trakcie procesu, także tych natury etycznej, staram się podchodzić w sposób maksymalnie odpo-

⁵ Jeff Sossamon, *Plants Respond to Leaf Vibrations Caused by Insects' Chewing*, MU Study Finds, University of Missouri, munewsarchives.missouri.edu, <https://munewsarchives.missouri.edu/news-releases/2014/0701-plants-respond-to-leafvibrations-caused-by-insects%E2%80%99chewing-mu-study-finds/index.html> [dostęp 24.06.2024].

wiedzialny – nie tylko bazując na własnych przekonaniach, ale dodatkowo szukając odpowiedzi w fachowej literaturze, czy posiłkując się wynikami badań naukowych przeprowadzonych w zakresie interesującego mnie tematu.

Przedmiotem moich poszukiwań, a bardziej prawidłowo badań artystycznych są możliwości barwiące roślin jadalnych. Zawężone pole eksperymentów do użycia roślin alimentacyjnych (spożywczych) oraz pseudoalimentacyjnych, jak przyprawy, czy zioła, wynika z racji ogromnej ilości gatunków barwierskich, czy takich z potencjałem barwiącym. Barwnik roślinny pozyskuję z różnych części rośliny z wykorzystaniem metod mechanicznych (rozcieranie, wyciskanie), jak i termicznych; podgrzewanie oraz gotowanie surowca. Podczas obróbki zwracam szczególną uwagę na pełne zużycie materiału, przykładowo moczony, a następnie podgrzewany suszony kwiatostan czarnej malwy, po dokładnym odcedzeniu barwnika ponownie suszę i przechowuję.

Stosuję je zazwyczaj przy tworzeniu struktur na powierzchni papieru – pomocna jest w tym przypadku nie barwa zawarta w roślinie, a sama jej zmieniona forma.

Coraz częściej moja kreacja opiera się właśnie na współpracy z rośliną, ponieważ właśnie tak postrzegam tę relację, jako współpracę. Szanuję udział roślin w mojej twórczości, a w kreowanych kompozycjach staram się zawrzeć ich siłę i piękno. Moje działania nie są projektem tożsamym z tendencją bio artu przytoczonego na samym początku tekstu. Wyjściowym założeniem była proekologiczna perspektywa pojawiająca się w malarstwie. Chciałabym zwrócić uwagę artystów na alternatywne rozwiązania dla technik malarskich. Moim celem nie jest całkowita negacja dotychczasowego spojrzenia twórców na materiały malarskie dostępne w sprzedaży, z których korzystają na co dzień, ale ich poszerzenie oraz wzbogacenie poprzez wskazanie inspirujących alternatyw odnoszących się praktycznie do historii malarstwa. Przyjęte stanowisko w poruszonym temacie to nic innego, jak chęć dodania swojej ekologicznej idei do standardów już istniejących.

Historia korzystania z potencjału barwników naturalnych sięga czasów prehistorycznych. Barwniki roślinne wykorzystywane były do zmiany wyglądu naturalnych włókien, a więc podejmowane przeze mnie działania odnoszą się do historii sztuki, tradycji oraz kultury. Przeprowadzane eksperymenty bardzo uwrażliwiły mnie na alternatywne rozwiązania w malarstwie oraz na zagadnienia powiązane ze środowiskiem naturalnym. Nauczyłam się patrzeć na otaczającą mnie przyrodę z zupełnie nowej perspektywy, nieznanej mi wcześniej, a przynajmniej nie aż w tak szerokim wymiarze. Ponadto flora inspirowe mnie mnogością finezyjnych form, które interpretuję i przekładam na dobrze mi znany język malarski. Do opisywanych działań dodatkowo popchnęło mnie obcowanie z niesamowitą sztuką Johna Wolseley'a – artysty o nienachalnym sposobie wypowiadania się na powierzchni podobrazia. Wolseley tworzy zadziwiające wielkoformatowe układy poprzedzone szkicami i refleksjami nad interesującym go zagadnieniem. Najczęściej pracuje w przestrzeni otwartej, w otoczeniu badanej w danym okresie przyrody. Obcuując z jego realizacjami artystycznymi, nie sposób nie poczuć bijących z nich podziwu i poszanowania, jakie artysta okazuje portretowanym elementom wywodzącym się z natury. O sposobie widzenia przyrody przez artystę można przeczytać na jego oficjalnej stronie internetowej:

„Moja praca w ciągu ostatnich trzydziestu lat polegała na poszukiwaniu sposobu, w jaki żyjemy i poruszamy się w krajobrazie. Mieszkalem i pracowałem na całym kontynencie, od gór Tasmanii po tereny zalewowe ziemi Arnhem. Postrzegam siebie jako hybrydę artysty i naukowca; ten, który próbuje powiązać drobiazgi świata przyrody – liść, pióro i skrzydło żuka – z abstrakcyjnymi wymiarami dynamicznych systemów Ziemi. Wykorzystując techniki akwareli, kolażu, frotażu, druku natury i innych metod bezpośredniego kontaktu fizycznego lub kinetycznego znajduję sposoby współpracy z rzeczywistymi roślinami, ptakami, drzewami, skałami i ziemią danego miejsca. Lubię myśleć, że duże prace na papierze, na których zbieram te różne

metody rysowania, stanowią rodzaj inwentarza lub dokumentu o stanie ziemi. Chcę odsłonić zarówno energię i piękno tego, jak i pokazać jego stan krytycznej, a nawet końcowej zmiany. Interesuje mnie malowanie procesów i pola energetycznego systemów żywych tej ziemi - stad ptaków, roślin wodnych na bagnach, ruchu wydm czy sposobów regeneracji drzew po pożarze”⁶.

Johna Wolseley’a bez problemu mogłabym nazwać mianem ekologicznego aktywisty, który poprzez swoją sztukę, sposób jej przygotowania, poruszanej tematyki z głęboką narracją w obrębie wybranego gatunku oraz stosunek do lokalnego środowiska, zwraca uwagę na ważne aktualne tematy istniejące w przyrodzie, ochronie poszczególnych gatunków, czy całego środowiska. Jeden artysta nie jest w stanie zmienić świata, ale może sprawić, żeby jego twórcze działania wybrzmiały mocniej w dyskusjach, działaniach proekologicznych. Poruszając wątek natury w swojej twórczości dobrze jest bezpośrednio korzystać z jej darów, z niesamowitego bogactwa, jakim się dzieli z człowiekiem – wówczas element przyrody nie sprawia wrażenia jedynie dołączonego do reszty historii, a stanowi motyw główny narracji.

Poprzez przyjęcie postawy proekologicznej przeważnie rozumie się szerszą perspektywę oraz aktywne działania w tym zakresie. Rozważając swoje możliwości na tym polu zapoznałam się z „Zieloną filozofią” Rogera Scrutona. „Problem ochrony środowiska postrzegam jako wyrastający z utraty równowagi, do której dochodzi, gdy ludzie przestają pojmować swoje otoczenie jako dom”⁷, czym autor dzieli się z odbiorcą we wstępie. Równowaga jest wszak istotna, oznacza ład oraz uporządkowanie zagraconych i nie do końca przemyślanych przestrzeni. Scruton swoją wizję opiera na konserwatywnych przekonaniach odnoszących się do moralności człowieka. Istotne są dla niego relacje

⁶ John Wolseley, johnwolseley.net, <https://johnwolseley.net/> [dostęp 24.06.2024].

⁷ R. Scruton, *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, Zysk i S-ka, Poznań 2017, s. 10.

międzyludzkie, a stworzonym termin *ojkofilia* opisuje miłość do swojego domu, jako środowiska, w którym żyje każdy człowiek. Popiera działania lokalne nieco odcinając się od tych z pozoru lepszych globalnych programów. Wierzy w możliwość zaistnienia motywacji do realizacji takowych. Ojkofilia oznacza także zaproszenie do zmiany postawy w stosunku do korzystania z zasobów; nie wyzysk jest rozwiązaniem, a szacunek. Ochrona przyrody przejawiająca się w szacunku, pokorze, wybrzmiewająca w myśli i działaniu jest mi wyjątkowo bliska. Jednakże równocześnie niepokojącą zdaje się konserwatywne przekonanie o wyższości człowieka nad naturą. Istnieje realne zagrożenie przekroczenia umownej granicy co do panowania nad pozostałymi stworzeniami, pewnego punktu na mapie, który w niesprzyjających warunkach łatwo pominąć. W pełni rozumiem podstawy tej myśli, natomiast w dalszym ciągu będę bronić przede wszystkim prób przyjęcia perspektywy równego traktowania ogółu istnień, co jest dużo trudniejsze do wykonania, ale w moim odczuciu może przynieść więcej wartościowych profitów dla każdego – w myśli zasady, że wszystko jest naturą.

Postawę tak zwanego zielonego konserwatyzmu poruszanego przez Scrutona dużo czytelniej, w mojej skromnej ocenie, oddają rozważania papieża Franciszka – na kartach encykliki „*Laudato si'*”, gdzie można przeczytać: „Ważne jest odczytywanie tekstów biblijnych w ich kontekście, we właściwej hermeneutyce, i przypomnienie, że zachęcają nas one do „uprawiania i doglądania” ogrodu świata (por. Rdz 2, 15). Podczas gdy „uprawianie” oznacza oranie i kultywowanie, to „doglądanie” oznacza chronienie, strzeżenie, zachowanie, bronienie, czuwanie. Pociąga to za sobą relację odpowiedzialnej wzajemności między człowiekiem a naturą. Każda wspólnota może wziąć z dóbr ziemi to, czego potrzebuje dla przeżycia, ale ma również obowiązek chronienia jej i zapewnienia, by nadal była ona płodna dla przyszłych pokoleń. Bo ostatecznie «do Pana należy ziemia» (por. Ps 24, 1), do Niego należy «ziemia i wszystko, co jest na niej» (Pwt 10, 14). Z tego względu Bóg odrzuca wszelkie roszczenia do własności absolutnej: «Nie

wolno sprzedawać ziemi na zawsze, bo ziemia należy do Mnie, a wy jesteście u Mnie przybyszami i osadnikami» (Kpł 25, 23)”⁸.

To niesłuchanie ważne wytłumaczenie fragmentów Pisma Świętego, gdzie ujawnia się stanowcze wskazanie dla myślenia długoterminowego – troski o środowisko dyktowanej nie tylko dobrem dzisiejszym, ale również myśleniu o przyszłych pokoleniach. Człowiek ma się opiekować ogółem stworzenia, ale jednocześnie nie ma nad nim władzy absolutnej.

„W ten sposób dostrzegamy, że Biblia nie daje podstaw do despotycznego antropocentryzmu, nie interesującego się innymi stworzeniami”⁹, pisze papież Franciszek. „Cały wszechświat, z jego różnorodnymi relacjami, najlepiej ukazuje niewyczerpane bogactwo Boga. Święty Tomasz z Akwinu stwierdził mądrze, że wielość i różnaitość «jest dziełem zamysłu pierwszego Twórcy – Boga», który chciał, aby «czego nie dostaje jednemu, dla przedstawienia dobroci Bożej, z drugiego można było uzupełnić», ponieważ Jego dobroć «nie może być wyczerpująco przedstawiona przez jedno stworzenie». Dlatego musimy uchwycić różnorodność rzeczy w ich wielorakich relacjach. Wówczas lepiej rozumiemy znaczenie i sens każdego stworzenia, jeśli je podziwiamy w całości planu Bożego. Naucza tego Katechizm: «Współzależność stworzeń jest chciiana przez Boga. Słońce i księżyc, cedr i mały kwiatek, orzeł i wróbel: niezmierna różnaitość i różnorodność stworzeń oznacza, że żadne z nich nie wystarcza sobie samemu. Istnieją one tylko we wzajemnej zależności od siebie, by uzupełniać się, służąc jedne drugim»”¹⁰.

Podsumowaniem postawy Kościoła w sprawie ekologii może stanowić fragment: „Dziś zarówno wierzący, jak i niewierzący są zgodni, że ziemia jest zasadniczo wspólnym dziedzictwem, którego owoce powinny służyć wszystkim”¹⁰. Perspektywa Kościoła jest

⁸ Franciszek, Encyklika *Laudato si’*. *W trosce o wspólny dom*, Watykan 2015, 67.

⁹ Franciszek, Encyklika *Laudato si’*. *W trosce o wspólny dom*, Watykan 2015, 68.

¹⁰ Franciszek, Encyklika *Laudato si’*. *W trosce o wspólny dom*, Watykan 2015, 86, 93.

mi niezmiennie bliska, a przytoczona myśl papieża Franciszka utwierdza mnie w przekonaniu o słuszności kierunku moich badań artystycznych – korzystania z plonów ziemi. Zastanawia mnie natomiast jedna kluczowa sprawa dotycząca się postrzegania zagadnienia ekologii oraz ochrony środowiska.

Ekologia w definicji to nauka o strukturze i funkcjonowaniu przyrody na różnych poziomach organizacji. W potocznym rozumieniu pojęcie ekologii zaczęto stosować zamiennie z ochroną środowiska, co doprowadziło do powstania „ekologii głębokiej, którą to nazwą określa się poglądy filozoficzne i etyczne przyjmujące, że życie (organizmy, systemy ekologiczne) są wartością, którą należy bezwzględnie chronić ze względu np. na długi czas, jaki był potrzebny ewolucji, by utworzyć współczesne życie na Ziemi; w ujęciu radykalnym ekologia głęboka uznaje Ziemię jako wartość nadrzędną, co prowadzi do zasady przyrodocentryzmu (w przeciwieństwie do poglądów antropocentrycznych, uznających człowieka za najwyższą wartość); poglądy ekologii głębokiej mają niewielką zbieżność z ekologią rozumianą jako dyscyplina naukowa”¹¹.

Moje artystyczne działania dyktowane są pragnieniem ofiarowania roślinom szansy na swojego rodzaju wypowiedzenie się – poprzez stanowienie głównego elementu układów artystycznych. Na powierzchni papieru bądź płótna materia roślinna w dalszym ciągu ulega przeobrażeniom, ponieważ sam proces twórczy nie jest końcem egzystencji danej rośliny, ale początkiem nowego rozdziału, gdzie mogą stale trwać, acz w znacznie zmienionej formie. Barwy pochodzące ze świata roślin są materiałem niezwykle delikatnym, podatnym na zmiany zachodzące w środowisku, w którym się znajdują, jak; wilgotność, temperatura, czy światło słoneczne. Można akceptować bądź nie przyjmować niekończących się przeobrażeń gamy barwnej gotowego obrazu, czy uznawać je za niewłaściwe w kontekście dzieła twórczego. W

¹¹ <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/ekologia;3896979.html> [dostęp 24.06.2024].

moim odczuciu danie przyzwolenia na przebieg wspomnianych procesów oraz ich pełna akceptacja, pozwala pamiętać skąd dane dzieło wzięło swój początek, a jest to przecież najważniejsza kwestia. Tematyka trwałości pojawiła się nieprzypadkowo w tym momencie. Odnoszę wrażenie, że podobnie powinno się podejść do tematu przemijalności różnych gatunków, zmian zachodzących w naszym środowisku. Nie popieram destrukcyjnych działań człowieka, które doprowadziły do kataklizmów ekologicznych na naszej planecie, jednakże jaki większy sens mają założenia ekologii w kontekście ewolucji odbywającej się od miliardów lat?

Ekologia zawiera niestety dużo z antropocentryzmu, gdzie chęć, potrzeba otoczenia troską środowiska, ekosystemów, całej żywej części naszej planety to właściwie ładnie wyglądający pozór, a prawdziwym powodem takich działań jest człowiek – stabilność życia, jego bezpieczeństwo, dostęp do pożywienia, rekreacja, zabezpieczenie dla przyszłych pokoleń. Natura jest w stanie sama sobie poradzić, co już niejednokrotnie udowodniła, a jedyne czego jej nie trzeba to wątpliwa pomoc człowieka, poprzez ingerowanie w jej struktury w sposób dla niego najdogodniejszy.

Uważam, że dbanie o środowisko mimo wszystko, nie zawsze wynika z egoizmu ludzkiego, jednakże należy mieć świadomość niektórych działań – nie powinno się im przypisywać innego znaczenia, niż tego, które autentycznie posiadają – jasność informacji to podstawa prawidłowej komunikacji.

Jako artystka staram się działać według swojego sumienia, minimalizować okrucieństwo w stosunku do organizmów żywych, promować właściwe postawy i pracować z materiałem roślinnym w ideologicznym ujęciu, gdyż widzę, jak dużo to przynosi pożytku, nie tylko mnie samej. Ochrona przyrody jest istotna, ale należy mieć świadomość, co nami faktycznie kieruje w większości przypadków, o ile nie we wszystkich.

BIBLIOGRAFIA

Bakke M., *Bio-transfiguracje. Sztuka i estetyka posthumanizmu*, Poznań 2015.

Franciszek, Encyklika *Laudato si'*. *W trosce o wspólny dom*, Watykan 2015.

Jeff Sossamon, Plants Respond to Leaf Vibrations Caused by Insects' Chewing, MU Study Finds, University of Missouri, [munewsarchives.missouri.edu](https://munewsarchives.missouri.edu/news-releases/2014/0701-plantsrespond-to-leaf-vibrations-caused-by-insects%E2%80%99-chewing-mu-studyfinds/index.html), <https://munewsarchives.missouri.edu/news-releases/2014/0701-plantsrespond-to-leaf-vibrations-caused-by-insects%E2%80%99-chewing-mu-studyfinds/index.html> [dostęp 24.06.2024].

John Wolseley, johnwolseley.net, <https://johnwolseley.net/> [dostęp 24.06.2024].

Scruton R., *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, Zysk i S-ka, Poznań 2017.

SPRAWA PIĘKNA – W POSZUKIWANIU KORZENI KRYZYSU EKOLOGICZNEGO

Katarzyna KABZIŃSKA-MASIONEK

Abstract: *The text examines the relationship between aesthetics, beauty, and ecology as the key to understanding the current ecological crisis. The author argues that the loss of sensitivity to the objective value of beauty and the sacred leads to the instrumentalization of nature and its destruction. She draws on the eco-philosophical concepts of Skolimowski, Scruton, and other thinkers. The ecological crisis is interpreted as a consequence of a deeper axiological and cultural decline. The conclusion points to the need to restore aesthetic and spiritual sensitivity as a prerequisite for responsible thinking about the world as home.*

Między estetyką a ekologią

Myślenie o wartościach estetycznych w pierwszym rzędzie kojarzy nam się z obszarem kultury, ściślej – z jej najwznioślejszą gałęzią – sztuką. A jednak estetyka to nie filozofia sztuki. W szerokim rozumieniu, wykracza poza zakres badania wytworów działalności typowo ludzkiej. Nasze intuicyjne kojarzenie estetyki w pierwszej kolejności ze sztuką wynikać może z przekonania, że postawa twórcza to szczytowa forma bycia człowiekiem. Jako właśnie taka jest rozpoznawana przez wielu teoretyków. Władysław Tatarkiewicz zauważa:

(...) cywilizacja ogółu i kultura jednostek wykraczają poza potrzeby elementarne. Na przykład wtedy, gdy jednostki te uprawiają naukę i tworzą ustrój społeczny. (...) Potrzeb zaś innych niż biologiczne człowiek ma jeszcze więcej. Należą do nich ekspresja, potrzeba wypowiedzania się, wyładowania swojego życia psychicznego. Także potrzeba twórczości. Także

potrzeba ładu, harmonii, moŹliwej doskonałości, piękna. Potrzeby te wielorako splatają się z biologicznymi, ale prędzej czy później usamodzielniają się. Otóż te potrzeby – ekspresji, twórczości i piękna – realizuje przede wszystkim sztuka.¹

Wybitny polski estetyk wskazuje na pewne napięcie między biologiczną a ponad-biologiczną stroną bycia człowiekiem. Uprawianie sztuki jest w jego koncepcji próbą przekraczania w istocie ludzkiej sfery przyrody.

Przekraczania tego nie można jednak utoŹsamiać z przewyŹcŹżaniem biologii. Jak zauwaŹa w swojej słyennej *KsiąŹeczce o człowieku* (1987) Roman Ingarden, człowiek bytuje na pograniczu dwóch światów i musi je jakoś w sobie godzić.² Człowiek jest częścią przyrody. Kultura to oczywiście świat typowo ludzki, a jednak nie jedyny obszar zamieszkiwania człowieka, który uczestniczy całym sobą także w naturze. Oba te światy godne są tego, aby się o nie troszczyć.

Henryk Skolimowski o tym dwupłaszczyznowym środowisku wypowiada się następująco: „Świat ludzki ma sens w przeszłości (i przyszłości), o ile przypiszemy człowiekowi twórczy geniusz we współtworzeniu świata. Źyję, więc tworzę, a przynajmniej współtworzę”.³ Skolimowski, jako pionier myśli ekofilozoficznej, pojmuje twórczość człowieka szerzej, niŹ działalność artystyczną. Współtworzenie świata nie wskazuje jedynie na powoływanie do bytu nowych dzieł sztuki (choć i tę aktywność filozof ceni sobie wysoko). W porządek współtworzenia świata włącza odpowiedzialny proces organizowania miejsca, w którym żyjemy, i znowu, miejsce to traktować należy szeroko, jako

¹ Tatarkiewicz W. (1978), *Cywilizacja i kultura*, [w:] tenŹe, *Parerga*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, s. 91.

² Por. Ingarden R. (1987), *KsiąŹeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, s. 13-18.

³ Skolimowski H. (1991), *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, tłum. J. Wojciechowski, Wrocławska Oficyna Wydawnicza „Astrum”, Wrocław, s. 33.

naturalne środowisko człowieka. W tym typowo ludzkim współtworzeniu dochodzi do głosu wartość natury.

Tworzenie to zatem aktywność, jakiej nie można odseparować od sprawy przyrody. Każda ludzka działalność ingeruje w naturalny stan rzeczy. Twórcze zdolności ludzkie nakierowane na tworzenie kultury są jednak na tyle potężne, że kwestia natury zostaje w dyskusji nad twórczością często pomijana.

A jednak, tak w filozofii sztuki, jak w estetyce, odnaleźć można liczne nawiązania do przyrody⁴. Natura jest tworzywem. Kreując dzieło sztuki, czerpiemy z jej pokładów. Ponadto, to właśnie piękno przyrody jest pierwotnym i uniwersalnym doświadczeniem człowieka (por. Gołaszewska 1984, 86). Percepcja natury wyprzedza osąd estetyczny dotyczący dzieła sztuki. Jak zauważa Roger Scruton: „W rzeczywistości wartościowanie w obszarze sztuki jest dla estetycznego odczuwania jedynie wtórnym obszarem zainteresowań. Pierwotnym obszarem sądu smaku jest doświadczenie natury”.⁵ Brytyjski filozof o kontemplacji piękna naturalnego pisze:

Kiedy nacisk pada na całościowy ogłód lub jednostkowy organizm, estetyczne spojrzenie ma moc transfiguracji. Wydaje się, jak gdyby świat naturalny, uchwycony w świadomości, usprawiedliwiał jednocześnie siebie samego oraz ciebie. Doświadczenie to ma wydźwięk metafizyczny.⁶

Jak widać, percepcja piękna natury ma w sobie wiele wspólnego z przeżyciem estetycznym, jakiego doznać można w kon-

⁴ Na wyszczególnienie zasługuje w tym momencie specyficzny odłam estetyki – ekoestetyka (por. Gołaszewska 2000). Przedmiotem badań dla badaczy ekoestetyki jest piękno naturalne, piękno przyrody. Nie bez przyczyn też Gołaszewska, niemalże na początku swojego słynnego *Zarysu estetyki* (Gołaszewska 1984), porusza wątek ścisłego związku estetyki z naturą.

⁵ Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 62.

⁶ Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 68.

takcie z dziełem sztuki. Często jest to nawet doznanie intensywniejsze. Scruton stwierdza:

Idea natury jako przedmiotu kontemplacji, nie czegoś, czego się używa i wykorzystuje, okazywała się swoistym ukojeniem dla tych, dla których religijne pocieszenie stawało się z dnia na dzień mniej wiarygodne i coraz bardziej odległe.⁷

Filozof zauważa, że świat odcięty od korzeni religijnych ratunku szukać może w kontemplacji estetycznej natury i sztuki. Ludzie posiadają zatem zdolność, aby w fenomenach natury widzieć pierwotne piękno. Jak zauważa Zdzisława Piątek:

(...) otaczające nas organizmy żywe, czyli wytwory ewolucji biologicznej posiadają wartość ze względu na to, czym są same w sobie. (...) Z punktu widzenia współczesnej biologii, respekt i podziw dla wszystkiego, co żyje, jest tak samo uzasadniony jak podziw dla piękna gotyckich świątyń, a dowartościowanie biosfery i ludzkiej cielesności nie jest oznaką regresu człowieczeństwa, lecz wielkiego duchowego przełomu w procesie samopoznania.⁸

Wiedza naukowa z zakresu biologii dostarcza nam coraz więcej danych, które wprowadzają człowieka w stan zdumienia. Świat natury urządzony jest precyzyjnie i harmonijnie. Fenomeny natury zachwycają nas nie mniej, niż dzieła sztuki. Scruton stawia tezę, że kontemplacja przyrody przewyższa nawet kontemplację związaną ze sztuką. Dzieje się tak dlatego, że natura jawi się jako piękno bezapelacyjnie wolne od celowości, coś, wobec czego dużo łatwiej przyjąć nam postawę bezinteresowną.⁹ Piękno natury jakoś nas zniewala. Uznajemy jego immanentną wartość.

A jednak nie jest tak, że natura przez współczesnego człowieka zawsze i z łatwością odczytywana zostaje jako wartość

⁷ Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 61.

⁸ Piątek Z. (2008), *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków, s. 126.

⁹ Por. Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 67.

autoteliczna. Człowiek, aby żyć, musi korzystać z zasobów naszej planety. Wraz z rozwojem nowych technologii, zachłanność na dobra materialne wzrasta, a wrażliwość na naturalne piękno zanika.

Kryzys myślenia o wartościach

Interesujący wydaje się fakt, że wzmagająca się niewrażliwość człowieka na wartość natury pokrywa się z kryzysem, jaki zaobserwować możemy w świecie sztuki. Niewrażliwość człowieka na piękno przenika z obszaru kultury na obszar natury i na odwrót. Scruton zauważa, że obok umiejętności wyczuwania, że obok sfery *profanum* istnieje też sfera *sacrum*, zdolność trafnego formułowania sądów estetycznych była zawsze podstawowym narzędziem ochrony przyrody przed destrukcyjnym działaniem człowieka. Czytamy:

Od oświecenia smak estetyczny i naturalna pobożność czuwały nad naszym otoczeniem i powstrzymywały wznieśioną rękę, która chciała je zniszczyć. W ostatnich czasach to, co piękne, stanęło ponad tym, co święte. Powinniśmy jednak pamiętać, że dla takich myślicieli, jak Burke, Kant, Rousseau, Schiller i Wordsworth, to, co piękne, i to, co święte, było zawsze ze sobą związane. Uważali, że jedno i drugie należy ratować przed ludzką żądzą eksploatacji i niszczenia.¹⁰

Kryzys w obrębie ekologii zakorzeniony jest zatem w innych kryzysach, których źródła upatrywać można w kryzysie ludzkiego myślenia o wartościach.

Polski filozof Andrzej Warmiński zauważa:

Za jedną z wielu przyczyn dyskutowanego od dziesięcioleci kryzysu współczesnej cywilizacji uważana jest jednostronność jej rozwoju, polegająca (w uproszczeniu) na kultywowaniu

¹⁰ Scruton R. (2017), *Zielona filozofia. Jak myśleć poważnie o naszej planecie*, tłum. J. Grzegorzczak, R. P. Wierchośłowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań, s. 243.

i docenianiu ważności tylko jednej z władz poznawczych – rozumu.¹¹

Warmiński, choć może nie wyraża tego wprost, zastanawia się nad hierarchią wartości, jaką przyjmuje współczesny człowiek. Podkreśla, że sfera intelektualna wyparła dziś zupełnie sferę emocjonalną, podczas, gdy synchronizacja tych dwóch płaszczyzn jest konieczna, aby zachować integralność człowieka. Czytamy:

(...) emocje oraz uczucia stanowią naturalną warstwę w psychice ludzkiej, a tym samym współkonstytuują, razem z pozostałymi pierwotnymi, elementami psyche, naturalne środowisko człowieka. (...) aby psychofizyczna całość organizmu człowieka mogła prawidłowo funkcjonować, emocjonalny oraz racjonalny umysł muszą ze sobą współpracować w sposób harmonijny.¹²

Zbyt mocne akcentowanie wartości intelektualnych sprawia, że człowiek oddala się od własnej natury. Niewierność człowieka względem przyrody można rozważać jednak także w większej skali: można powiedzieć, że zaniedbanie sfery emocjonalnej człowieka osłabia wrażliwość naszego gatunku, która jest potrzebna, by chronić przyrodę. Kontemplacja (tak natury, jak i sztuki) wymaga troski o wrażliwość człowieka.

W opinii Warmińskiego, nieumiejętność zachowania harmonii między sferą intelektualną a emocjonalną sprawiła, że człowiek troszczy się tylko o to, co daje wymierny zysk. Przyroda staje się dla niego jedynie instrumentem. Jest o tyle cenna, o ile przynosi człowiekowi materialne korzyści¹³. Filozof kwituje:

¹¹ Warmiński A. (2000), *Prolegomena do „małej” ekologii*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, s. 25.

¹² Warmiński A. (2000), *Prolegomena do „małej” ekologii*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, s. 30.

¹³ Skolimowski uważa, że materializm to główna przyczyna kryzysu ekologicznego. Czytamy: „Przez ostatnie stulecia zmieniliśmy kształt otaczającego nas świata, a rezultatem tych przemian było pogwałcenie jego natury i nas samych. Musimy odrzucić wiele «mądrości» proroków postępu materialnego, albowiem postęp prowadzi nas do zguby. (...)»

Aby wspomniana przepaść została zasypana, pascalowski porządek serca i porządek rozumu muszą być ze sobą zsynchronizowane, zharmonizowane. Być może, wtedy można będzie mówić o powstaniu nowego „gatunku” człowieka – człowieka ekologicznego.¹⁴

Człowieka ekologicznego rozumieć należy natomiast jako kogoś, kto zdolny jest w swej (szeroko pojętej) twórczości uwzględniać szacunek do biologicznego środowiska swego gatunku. Kultura, jaka w ten sposób byłaby tworzona, to kultura ekologiczna, o której Franciszek Chmielewski pisze następująco:

Kultura ekologiczna afirmuje wyrastające ponad materialny wymiar rzeczywistości wartości duchowe, podkreśla ich ważność zarówno w indywidualnej ludzkiej egzystencji, w życiu społeczności, jak też dostrzega je w różnych formach życia przyrody, a nawet w najszerszym, kosmicznym wymiarze świata.¹⁵

I dalej:

Kultura ta nie daje się zredukować do żadnego systemu teoretycznego myślenia lub poznania, w swej istocie bowiem jest praktyką realizowania wysokich i mocnych wartości pozytywnych, jest kulturą partycypacji w sensie głębokiego zrozumienia, że „w czym partycypujemy, tym się stajemy”.¹⁶

Człowiek zdolny do tworzenia kultury ekologicznej to zatem ktoś, kto wypełnia postulat realizowania najwznioślejszych

Przed wszystkim zaś należy przywrócić jedność wiedzy i wartości, uświadamiając sobie, że mądrość, czy «oświecona wiedza», stanowi klucz do sensu człowieczeństwa. Skolimowski H. (1993), *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa, s. 76.

¹⁴ Warmiński A. (2000), *Prolegomena do „małej” ekologii*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, s. 26.

¹⁵ Chmielewski F. (2000), *Obecność ekologicznego myślenia w sztukach plastycznych*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, s. 179.

¹⁶ Chmielewski F. (2000), *Obecność ekologicznego myślenia w sztukach plastycznych*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, s. 179.

wartości. W sferze aksjologicznej odkrywa nie tylko użyteczność. To ktoś, kto wysoko ceni sobie wartości duchowe. Ktoś, kto chłodną racjonalność dopełnia wrażliwością. Wrażliwość zaś trzeba w sobie pielęgnować. Jak stwierdza Skolimowski: „Uwrażliwienie to uczulenie... na smaki, na zapachy, na dźwięki, na barwy, na sposób drgania innych istot, na cisze w atmosferze, na samą ciszę...”.¹⁷ Człowiek uwrażliwiony na piękno nie potrzebuje usprawiedliwiać istnienia poszczególnych bytów ich przydatnością. Tworzy świat przesiąknięty znaczeniowością i wartościowością. U Skolimowskiego czytamy:

Wszelkie twory duchowe człowieka: muzyka, rzeźba, teatr, film (tak, nawet film) są odpryskami sfery sakralnej. Gdy kultura dziczeje i staje się wyjałowiona, twory sztuki stają się wyprane z sakralności. Umysł staje się tym, co kontempluje. Umysł jest tkanką wrażliwości. Gdy nie jest pielęgnowana, tkanka ta staje się prymitywna i wulgarna. Wielkie twory ducha i kultury są wyrazem określonej ekologii umysłu; właściwa ekologia umysłu to pielęgnowanie naszych wrażliwości in naszej duchowości.¹⁸

Podążając za intuicją pierwszego ekofilozofa, stwierdzić można, że wrażliwość człowieka jest umiejętnością wydzielania w świecie tego, co święte oraz odnajdywania w swoim wnętrzu sakralnego pierwiastka. Jak stwierdza Skolimowski: „Jedynie światło wychodzące z głębi, z naszej wrażliwości, świadomości, sakralności jest w stanie oświecić ścieżki naszego życia. Promieniować z wewnątrz to tak jak być słońcem”.¹⁹

¹⁷ Skolimowski H. (1991), *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, tłum. J. Wojciechowski, Wrocławska Oficyna Wydawnicza „Astrum”, Wrocław, s. 32.

¹⁸ Skolimowski H. (1991), *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, tłum. J. Wojciechowski, Wrocławska Oficyna Wydawnicza „Astrum”, Wrocław, s. 34.

¹⁹ Skolimowski H. (1991), *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, tłum. J. Wojciechowski, Wrocławska Oficyna Wydawnicza „Astrum”, Wrocław, s. 37.

Sacrum, o jakim wspomina filozof (w myśli Skolimowskiego ewidentnie rozpatrywane w oderwaniu od ścisłych konotacji religijnych), od zawsze utożsamiane było ze strefą natury i sztuki. Wydaje się zresztą, że pewną drogą kształcenia wrażliwości na piękno przyrody mogłaby być wrażliwość estetyczna, jaką człowiek nabywa w kontakcie z kulturą wysoką. Świat sztuki trawiony jest jednak przez widoczny kryzys. Próżno w najnowszej twórczości szukać obiektów godnych kontemplacji. Piękno nie jest już wartością wysoko cenioną w sztuce²⁰.

Kryzys piękna

Słusznie zauważa Karol Tarnowski, że wśród ludzkich potrzeb pragnienie obcowania z pięknem nie jest czymś, co tak po prostu można pominąć. Piękno zaś nakazuje nam przybrać wobec niego postawę bezinteresowną. Czytamy:

Człowiek musi „pozwolić być” przyrodzie, dać jej możliwość realizowania swych odwiecznych praw i prawa te chronić. Wówczas dopiero może w pełni zaspokoić swoje potrzeby, z których potrzeba bezinteresownego zachwyty nad pięknem nie jest bynajmniej na ostatnim miejscu.²¹

Podobne intuicje odnaleźć można w tekstach Scrutona:

Nasza potrzeba piękna nie jest czymś, bez czego moglibyśmy się obyć i być spełnionymi jako ludzie. Jest to potrzeba wynikająca z naszej ludzkiej kondycji, potrzeba wolnych jednostek poszukujących swojego miejsca we wspólnym świecie.²²

²⁰ Jak stwierdza Roger Scruton: „Sztuka przejęła pochodnię piękna, przebiegła się z nią i upuściła ją w latrynach Paryża” Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum.Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 97.

²¹ Tarnowski K. (1995), *Instrumentalny czy sakramentalny stosunek do przyrody*, [w:] tenże, *Człowiek i transcendencja*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 341.

²² Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum.Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 165.

Mimo to, możemy mówić o obserwowalnej współcześnie deprywacji piękna. Człowiek nie widzi piękna w przyrodzie, nie urzeczywistnia go też w sztuce.

Próbując wskazać na przyczyny upadku piękna, warto odnieść się do jednego z krótkich esejów Tatarkiewiczza. Estetyk zwraca uwagę na fakt, że ciosem zadany kluczowej wartości estetycznej było odmówienie jej obiektywnego charakteru.²³ Piękno traktowane jako wartość subiektywna jawi się jako coś niezobowiązującego, nieistotnego, błahego, zależnego, bezbron- nego. W obliczu tak rozumianego piękna, bezbronne staje się także wszystko to, nad czym piękno roztacza ochronę: dzieła sztuki i dzieła natury. Swoje zatroskanie o taki stan rzeczy wyraża następująco Marek M. Bonenberg:

(...) skoro wartość estetyczna jest wynikiem ludzkich aktów wartościowania, a więc uzależniona od „podobania się” pew- nych przedmiotów, to jakie byłyby etyczne konsekwencje sytuacji, w której jakieś przedmioty naturalne nie wzbudzałyby naszych pozytywnych odczuć (jak np. ścierwojady, pełniące skądinąd niezwykle istotną rolę w środowisku).²⁴

Subiektywność piękna nieuchronnie wiąże się z osłabieniem jego mocy. Piękno subiektywne niewiele znaczy. Tak pojmowane nie może się bronić.

Jak zauważa Janina Makota, tradycja grecka oraz tradycja biblijna przesyciona jest umiłowaniem piękna. Te dwa wielkie filary naszej cywilizacji: filozofia starożytnych Greków oraz nat- chniona księga Izraelitów, niemalże na każdym kroku akcentują przekonanie, że świat, w którym przyszło żyć człowiekowi jest piękny i dobry²⁵. Polska estetyk używa w swoich rozważaniach

²³ Por. Tatarkiewicz W. (1972), *Wielkość i upadek pojęcia piękna*, [w:] tenże, *Droga przez estetykę*, s. 95.

²⁴ Bonenberg M. M. (2000), *Aksjologiczne problemy ekologii*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Univer- sitas, s. 50.

²⁵ Tatarkiewicz wielokrotnie podkreśla w I części swojej *Historii estetyki*, że dla Greków umiłowanie piękna szło w parze z umiłowaniem innych

terminu *pankalia* – wszystko, co dane człowiekowi, świat bogaty w różnorodność, zniewalający swą urodą, ogromem, tajemnicą, harmonią jest piękny. Makota zauważa, że doświadczenie piękna nakazuje nam zapytać o jego boskiego autora. We współczesnym dyskursie akcent sakralny zostaje jednak wedle myślicielki coraz częściej pomijany. Czytamy:

Wyznawcy pankalii zachwycający się pięknem świata pytali o jego autora. Widzieli go w Bogu i tak lub inaczej tłumaczyli jego wiodącą do pankalii działalność. Czy za aspekt *profanum* można uznać po prostu brak pytania o autora piękna, przy równoczesnym uznaniu, że ono naprawdę we wszechświecie występuje? Chyba tak trzeba do tego podejść, chociaż, teoretycznie – sam brak pytania mógłby oznaczać tylko to, że autor rozważań o pięknie poza granice doświadczenia po prostu nie chce się wychylać. Tylko że aż się prosi, aby to zrobić w formie pytania: kto jest źródłem pankalii? – bez próby odpowiedzi na nie.²⁶

Makota dodaje:

Raczej trudno jest zrozumieć tych, którzy – czy to z obawy przed przekroczeniem granic naukowej poprawności, czy to w przekonaniu, że takie pytanie [pytanie o autora piękna – K.K-M.] jest niepotrzebne – w ogóle go nie stawiają.²⁷

W refleksji polskiej estetyk fakt obecności piękna w świecie jest przejawem *sacrum*. Makota, to kolejna po przywoływanym

wartości wyższego rzędu. I tak np. o Platonie czytamy: „Od niego właśnie pochodzi słynna triada «prawda, dobro, piękno», zestawiająca najwyższe wartości ludzkie. (...) Formułując ją Platon dodawał słowa «i wszystko podobne», wskazując, że triady tej nie uważał za zestawienie kompletne Tatarkiewicz W. (1985), *Historia estetyki I. Estetyka starożytna*, Arkady, Warszawa, s. 117.

²⁶ Makota J. (2000), *Pankalia w aspekcie sacrum i profanum*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, s. 67.

²⁷ Makota J. (2000), *Pankalia w aspekcie sacrum i profanum*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, s. 73.

wcześniej Skolimowskim osoba, która zwraca uwagę na przedziwną łączność między pięknem a świętością (choć zapewne źródło sakralności rozumieliby oni inaczej). Także Tarnowski odnajduje w przyrodzie rys świętości. Filozof stwierdza:

Majestat gór czy morza, piękno ukwieconych łąk czy wesołych strumieni na wiosnę, jakkolwiek by się nam jawiły chwilami raczej pod postacią swoistego skansenu niż rzeczywistości, stanowią, jak sądzę, niezastąpioną inicjację w pobudzenie metafizyczno-religijnej wyobraźni. Mogą się jawić jako przejaw *Sacrum*, boskiej Świętości.²⁸

Bardzo silnie związek między świętością a przyrodą akcentuje również wspominany już kilkakrotnie w niniejszej pracy Scruton. Spróbujmy w tym miejscu zatrzymać się na chwilę przy jego myśli, dotyczącej kryzysu piękna.

Brytyjski filozof w swoich analizach odnosi się do problemu upadku tradycyjnych wartości estetycznych w kontekście sztuk pięknych, stwierdzając, że na łonie sztuki najnowszej dochodzi do profanacji piękna. Jak stwierdza Scruton:

Nie chodzi jedynie o ucieczkę od piękna w postawie artystów, reżyserów, muzyków i pozostałych osób związanych ze sztuką. To pragnienie zniszczenia piękna w aktach estetycznego ikonoklazmu. Wszędzie tam, gdzie piękno na nas czeka, czyha pokusa umniejszenia jego atrakcyjności – słaby głos piękna nie ma szans na przebicie się przez sceny profanacji.²⁹

Jak widać, filozof nie boi się w kontekście dzieła sztuki użyć terminu „profanacja”, który ma przecież korzenie religijne. Sztuka jako siedlisko najwyższych wartości ma wydzźwięk sakralny. Współczesny człowiek występuje jednak przeciwko wyższym wartościom, bo one go osądzają.³⁰ Piękno roszczę sobie prawo

²⁸ Tarnowski K. (2017), *Człowiek wobec przyrody*, [w:] tenże, *Pragnienie metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 155.

²⁹ Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 165.

³⁰ Por. Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 173.

do obiektywności wydaje sąd na temat człowieka – wskazuje na jakieś ideały, wymaga poświęcenia. Konserwatysta stwierdza:

Przyzwyczailiśmy się dzięki samopromującej się sztuce ostatnich lat widzieć piękno jako formę autoekspresji; lecz prawdziwa sztuka stanowi także formę wyrzeczenia się. Jest hołdem, jaki oddajemy naszemu wspólnemu siedlisku, i sposobem nabycia prawa, aby się prezentować w świecie, w którym żyjemy. Jeśli jednak tak jest, to teza, że piękno jest tylko subiektywne, zaczyna słabnąć. Piękno nabiera innego charakteru, staje się jednym z instrumentów w naszych strategiach budowania wzajemnej zgody, jedną z wartości, dzięki którym budujemy dający nam pociechę świat. Krótko mówiąc, jest częścią budowania domu.³¹

Scruton wielokrotnie podkreśla, że droga umiłowania piękna i szacunek do *sacrum* to dwa, nierozłączne elementy budowania zdrowej cywilizacji.³² Piękno i *sacrum* mają moc chronienia ludzkiej kultury i sztuki.

Brytyjski myśliciel kładzie jednak szczególny nacisk na jeszcze jeden aspekt prewencyjnego charakteru sakralności i piękna: są to wartości, które traktować można jako jedyne skuteczne remedium na kryzys ekologiczny. Czytamy:

Poczucie piękna blokuje destrukcję, przedstawiając jego przedmiot jako coś niedającego się zastąpić. (...) Porównywalnym motywem jest pobożność – odwieczna cecha ludzkiej kondycji, wspominana tu i tam przez Jonasa, lecz nieczęsto przywoływana przez współczesnych ekologów.³³

³¹ Scruton R. (2017), *Zielona filozofia. Jak myśleć poważnie o naszej planecie*, tłum. J. Grzegorzczak, R. P. Wierchośławski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań, s. 250.

³² Por. Scruton R. (2017), *Zielona filozofia. Jak myśleć poważnie o naszej planecie*, tłum. J. Grzegorzczak, R. P. Wierchośławski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań, s. 243.

³³ Scruton R. (2017), *Zielona filozofia. Jak myśleć poważnie o naszej planecie*, tłum. J. Grzegorzczak, R. P. Wierchośławski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań, s. 268.

Myśl ekologiczna Scrutona może zaskakiwać. Podczas, gdy inni szukają praktycznych sposobów na poradzenie sobie z problemami takimi jak zanieczyszczenie powietrza, niepoohamowana eksploatacja zasobów naturalnych, masowe wycinanie lasów, zmiany klimatyczne itd.³⁴, on (zamiast postulatów wprowadzenia nowych technologii służących ochronie środowiska, zamiast manifestów ekologicznych nawołujących do radykalnych, ogólnosiwiatowych zmian) proponuje powrót do niepopularnych dziś wartości, których wielkość upatruje dodatkowo w ich antyutylnym charakterze. Autentyczną postawę ekologiczną Scruton utożsamia z ojkoilią.³⁵, a więc umiłowaniem własnego domostwa. Myśliciel ratunku dla przyrody szuka w zwykłej, codziennej trosce o dom, który w naszej kulturze jest święty i piękny – a jeśli nie jest, to przecież tego każdy z nas autentycznie pragnąłby dla swojego miejsca na ziemi.

W propozycji powrotu do piękna i świętości nie ma zatem nic przewrotnego. Zwrócenie się w kierunku filarów naszej cywilizacji (takimi są bez wątpienia piękno i *sacrum*) jest swoistym zabezpieczeniem zamieszkiwanych przez nas domów (najmniejszych ojczyzn) i jednego, wspólnego wszystkim nam – świata przyrody. Scruton zauważa, że umiłowanie piękna natury podobne jest w swym charakterze do przyjaźni:

Przykład przyjaźni podsuwa wyrazistszy i łatwiejszy sposób pozbycia się instrumentalnego podejścia do kwestii środowiskowych. Wystarczy skupić się na wartości wsobnej, której użyteczność jest nie celem, a jedynie produktem ubocznym. A taką wartością jest właśnie piękno. Postrzegając coś jako piękne, wyciągasz to ze sfery praktycznej i nadajesz mu wartość, której nie można się wyrzec ani zamienić.

³⁴ Dodajmy, że Scruton doskonale zdaje sobie sprawę z tych problemów. Sam wymienia je w swojej książce dotyczącej ekofilozofii. Niczego nie ignoruje. Ciężko zarzucić mu postawę pięknoducha.

³⁵ Por. Scruton R. (2017), *Zielona filozofia. Jak myśleć poważnie o naszej planecie*, tłum. J. Grzegorzcyk, R. P. Wierchosławski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań, s. 31.

Przypadek ten jest podobny do przyjaźni. Wartość wsobna piękna nadaje rzeczom pięknym długoterminową przydatność, która realizuje się, gdy o nią nie zabiegasz.³⁶

Dbłość o dom, jako podstawowy postulat ekologiczny, to według wybitnego konserwatysty coś wolnego od postawy instrumentalnej. Piękno to wartość autoteliczna. Jak stwierdza zresztą klasyk myśli hermeneutycznej Hans-Georg Gadamer:

(...) zgodnie z naszym naturalnym odczuciem, z pojęciem piękna łączy się również to, że nie sposób pytać, dlaczego się ono podoba. Bez jakichkolwiek odniesień celowych, bez jakiegokolwiek spodziewanej korzyści piękno spełnia się w postaci samookreślenia i oddycha radością samoprezentacji.³⁷

Dbamy zatem o swoje miejsce w świecie dla niego samego. Pragniemy piękna w najbliższym otoczeniu, zabiegamy o nie, chronimy je bezinteresownie, a ono odwdzięcza się nam, dostarczając swoistego potwierdzenie, że świat, w którym przyszło nam żyć to nasz dobry dom. Zacytujmy po raz kolejny Scrutona:

Doświadczenie piękna naturalnego to coś innego niż spostrzeżenie: „Jakie to ładne!” lub „Jakie przyjemne!”. Kryje się w nim potwierdzenie, że świat jest dobrym i odpowiednim miejscem do bycia – domem, w którym nasze ludzkie zdolności i aspiracje znajdują dla siebie potwierdzenie.³⁸

Dom

Powyższe rozważania, wychodzące od problemu kryzysu wartości, szczególnie piękna i związanej z nim wartości sakralnej, przywiodły nas do miejsca, w którym na pierwszy plan wysuwa się troska o najbliższe otoczenie – o dom.

³⁶ Scruton R. (2017), *Zielona filozofia. Jak myśleć poważnie o naszej planecie*, tłum. J. Grzegorzczak, R. P. Wierzbosławski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań, s. 245.

³⁷ Gadamer H-G. (1993), *Aktualność piękna*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa, s. 18.

³⁸ Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 67.

Jak zauważają liczni teoretycy, wyparcie wartości duchowych ze sfery współczesnej egzystencji ludzkiej jest podłożem wieloaspektowego kryzysu na polu kultury i natury. Sytuacja, w której piękno pozbawione zostaje obiektywności, to uczynienie naszego własnego życia bezbronnym wobec ludzkich działań. Sami dla siebie stajemy się zatem zagrożeniem. Świat bez piękna i *sacrum* to świat niemożliwy do ochrony. To świat, który nie może być bezpiecznym domem.

W jednym z kazań Józefa Tischnera odnaleźć można następujące słowa:

Krajobraz człowieka jest zwierciadłem jego duszy. Powiedz mi, jaki jest krajobraz, który ciebie otacza, a ja ci powiem, kim jesteś. W domu, w tym domu, który jest twoim domem, w twoim pokoju, w gabinecie twojej pracy, w twoim kościele, także na twoim cmentarzu, gdzie spoczywają twoi bliscy, odbija się coś z twojej duszy, z twojego wnętrza. Odbija się twój rozum, twoje serce, twoja nadzieja, twoja beznadzieja. A więc, ażeby zrozumieć głębokie sprawy człowieka, utajone sprawy jego serca, dobrze jest przyjrzeć się jego krajobrazowi.³⁹

W świetle powyższego cytatu powiedzieć można, że istnieje ścisła zależność między stanem naszego wewnętrznego człowieka, a kondycją domu, w którym mieszkamy. Nie bez powodu Skolimowski wielokrotnie podkreśla, że człowiek musi pielęgnować w sobie (rozumiany szeroko) pierwiastek sakralny. Czytamy:

Aby unaocznić sobie i zaprojektować przestrzeń, która zaspokaja wielorakość ludzkich potrzeb – w tym najważniejsze potrzeby estetyczne i duchowe – być może będziemy musieli uznać istotę ludzką za świętą. Bez przesady chyba moglibyśmy powiedzieć, że pełne życie przebywa właśnie wewnątrz przestrzeni świętej. Kto jest uwrażliwiony na termin „świętość” ze względu na jego skojarzenia z dawnymi religiami, może posługiwać się terminem „przestrzeń egzystencjalna” dla ozna-

³⁹ Tischner J. (2021), *Wiara ludzi wolnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 146.

czenia jej specyficznie ludzkich właściwości i treści: estetycznych, duchowych i kulturowych.⁴⁰

Wedle Skolimowskiego, umiejętność organizacji ludzkiego otoczenia wynikać musi z troski o realizację ponadmaterialnych wartości. W tej perspektywie, *sacrum* i piękno jawią się jako niezastąpiony oręż w walce o dom.

Scruton, jako wielki reprezentant myśli konserwatywnej zauważa, że świat wyjałowiony z podstawowych wartości autotelicznych przestaje być warty jakiegokolwiek ochrony. Jeśli wszystko jest subiektywne, zagrożone wydaje się nie tylko środowisko naturalne, którego można używać bez ograniczeń, ale też życie człowieka nie znajduje usprawiedliwienia – w takim systemie wartości, nasze bycie nie jest przecież ani konieczne, ani tym bardziej użyteczne. Obrona silnych wartości pozytywnych to obrona należytego miejsca człowieka na ziemi. Scruton opowiada:

Kiedy zatrzymujesz się, by przyjrzeć się dzikim kwiatom lub układowi ptasich piór, doświadczasz wzmożonego poczucia przynależności. Świat, w którym jest miejsce na takie rzeczy, stwarza też przestrzeń dla ciebie.⁴¹

I dalej:

W doświadczeniu piękna świat ponownie staje się dla nas *domem*, a my powracamy do świata. Staje się on jednak domem w szczególny sposób – przez to, że nam się ukazuje, a nie przez to, że go używamy.⁴²

Troska o dom to zatem troska o człowieka. Dojrzałość ludzka wymaga tego, aby aspekt bycia częścią świata widzieć i uwzględniać w każdej swojej aktywności twórczej.

Przywołajmy jeszcze na koniec myśl Martina Heideggera, który zwraca uwagę na fakt, że choć ludziom pietyzm o sprawę

⁴⁰ Skolimowski H. (1993), *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa, s. 156.

⁴¹ Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum.Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 68.

⁴² Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum.Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź, s. 69.

domu (czy teŹ mieszkania) nie jest obcy, pomijają oni jakoś samo sedno problemu. Oś debaty mieszkaniowej to dla człowieka walka o prawo do własnego miejsca – i rzeczywiście, jest to kwestia niezwykle waŹna. Mimo to, etap zabiegania o odpowiedni metraŹ, o wygodne, przypisane na zawsze miejsce, to nadal jedynie mały wycinek wielkiego problemu zamieszkiwania. Niemiecki egzystencjalista ujmuje sprawę następująco:

Wszędzie nie bez racji mówi się o głodzie mieszkaniowym. Nie tylko mówi się, coś się także robi. Próbuje się zaspokoić ten głód przez budowę mieszkań, wspieranie budownictwa mieszkaniowego, przez planowanie całości kształtu przedsięwzięć budowlanych. Wszelako pierwsza *bieda zamieszkiwania* nie polega w pierwszym rzędzie na braku mieszkań (...). Prawdziwa bieda zamieszkiwania polega na tym, Źe śmiertelni szukają dopiero od nowa istoty zamieszkiwania, Źe *muszą dopiero uczyć się zamieszkiwania*.⁴³

Nauka bycia w świecie na sposób zamieszkiwania, to nadal wielkie wyzwanie współczesności. To wyzwanie, wymagające odpowiedzialności człowieka – odpowiedzialności za siebie, a więc jednocześnie za kulturę i środowisko naturalne.

Zadziwiające, jak szybko zaniedbanie jednej z dwóch gałęzi, na jakie rozrasta się bycie ludzkie, widoczne zaczyna być także w tym drugim obszarze. Kryzys kultury pociąga za sobą kryzys ekologiczny. Kryzys estetyki to nie tylko upadek sztuki wysokiej, to także przyzwolenie na nieznającą umiaru ingerencję w świat natury. W obliczu wszechobecnej brzydoty i destrukcji, które zdominowały powierzony człowiekowi świat, powrót do klasycznych wartości – takich jak obiektywne piękno powiązane ściśle z wydźwiękiem sakralnym – jawi się jako droga walki o istotę zamieszkiwania. Piękno to nie tylko sprawa wąskiej krupy specjalistów zajmujących się sztuką. Piękno to także sprawa ekologii.

⁴³ Heidegger M. (2007), Budować mieszkać myśleć, [w:] tenŹe, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, s. 156-157.

BIBLIOGRAFIA

- Bonenberg M. M. (2000), *Aksjologiczne problemy ekologii*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, 32-51.
- Chmielewski F. (2000), *Obecność ekologicznego myślenia w sztukach plastycznych*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, 178-194.
- Gadamer H-G. (1993), *Aktualność piękna*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Gołaszewska M. (2000), *Ogólnoteoretyczne założenia ekoestetyki. Osobliwości Badań estetyki ekologii*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, 11-18.
- Gołaszewska M. (1894), *Zarys estetyki*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Heidegger M. (2007), *Budować mieszkać myśleć*, [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa, 139-157.
- Ingarden R. (1987), *Książeczka o człowieku*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Makota J. (2000), *Pankalia w aspekcie sacrum i profanum*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, 55-73.
- Piątek Z. (2008), *Ekofilozofia*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Scruton R. (2018), *Piękno*, tłum. Agnieszka Rejniak-Majewska, Sylwia Krawczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Scruton R. (2017), *Zielona filozofia. Jak myśleć poważnie o naszej planecie*, tłum. J. Grzegorzczak, R. P. Wierchosławski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.
- Skolimowski H. (1993), *Filozofia żyjąca. Eko-filozofia jako drzewo życia*, Wydawnictwo Pusty Obłok, Warszawa.

- Skolimowski H. (1991), *Medytacje o prawdziwych wartościach człowieka, który poszukuje sensu życia*, tłum. J. Wojciechowski, Wrocławska Oficyna Wydawnicza „Astrum”, Wrocław.
- Tarnowski K. (1995), *Instrumentalny czy sakramentalny stosunek do przyrody*, [w:] tenże, *Człowiek i transcendencja*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 325-341.
- Tarnowski K. (2017), *Człowiek wobec przyrody*, [w:] tenże, *Pragnienie metafizyczne*, Wydawnictwo Znak, Kraków, 149-158.
- Tatarkiewicz W. (1978), *Cywilizacja i kultura*, [w:] tenże, *Parerga*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1985), *Historia estetyki I. Estetyka starożytna*, Arkady, Warszawa.
- Tatarkiewicz W. (1972), *Wielkość i upadek pojęcia piękna*, [w:] tenże, *Droga przez estetykę*, 90-100.
- Tischner J. (2021), *Wiara ludzi wolnych*, Wydawnictwo WAM, Kraków.
- Warمیński A. (2000), *Prolegomena do „małej” ekologii*, [w:] M. Gołaszewska (red.), *Poznanie i doznanie. Eseje z estetyki ekologii*, Universitas, 19-31..

ADRESÁR PRISPIEVATEĽOV

Dr. h.c. prof. PhDr. Pavol DANCÁK, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

PhDr. Dušan HRUŠKA, PhD.

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Filozofická fakulta

Mgr. Katarzyna KABZIŃSKA-MASIONEK

Szkoła Doktorska UJD w Częstochowie

PhDr. Katarína MAYEROVÁ, PhD.

Univerzita Pavla Jozefa Šafárika v Košiciach

Filozofická fakulta

doc. PhDr. ThDr. Daniel PORUBEC, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

doc. ThDr. Radovan ŠOLTÉS, PhD.

Prešovská univerzita v Prešove

Gréckokatolícka teologická fakulta v Prešove

Mgr. Justyna TALIK

Szkoła Doktorska UJD w Częstochowie